



RPR

BIBLIOTECA CENTRALA  
A  
UNIVERSITAȚII  
DIN  
BUCUREȘTI

37325

No. .... 1 .....

Inv. .... No. ....

S. .... D. .... R. ....

ALFRED ESPINAS

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

**DESCARTES**

ET

**LA MORALE**

*TOME I*



**EDITIONS BOSSARD**

43, RUE MADAME, 43

PARIS

1925

**DESCARTES**

*ET*

**LA MORALE**

1956

## DU MÊME AUTEUR

---

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

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

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

*Histoire des Doctrines économiques*, A. Colin et C<sup>ie</sup>, éditeur, 1892.

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

*La Philosophie sociale au XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution*, F. Alcan, éditeur, 1898.

*Inscr. A.15.034* ALFRED ESPINAS

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

DESCARTES

ET

LA MORALE

TOME 1



ÉDITIONS BOSSARD

43, RUE MADAME. 43

PARIS

1925

CONTRATUL 1953

1951

L

BIBLIOTECA CENTRALA UNIVERSITARA  
„CAROL I” B.  
COTA ..... 37325 .....

DISCALTES  
DA MOLLER

**BCU-Bucuresti**



C40009

Copyright by Éditions Bossard, Paris, 1925.

## AVERTISSEMENT

---

*Dans son premier ouvrage, paru en 1877, Alfred Espinas se proposait d'établir l'existence de la sociologie comme science, notion fort loin d'être généralement admise à cette époque, de montrer que les fondements de la nouvelle science devaient être recherchés dans la biologie, et d'indiquer que les origines de la morale étaient les mêmes que celles des lois sociales dont elle ne lui paraissait pas devoir être séparée.*

*Il était ainsi amené à penser que les règles de la morale sont dictées par des considérations d'ordre pratique, ayant un caractère différent de celui des considérations scientifiques proprement dites, ces dernières ayant comme point de départ le développement des sensations élémentaires en perceptions, puis en connaissances rationnelles peu à peu systématisées en sciences, tandis que les réflexes initiaux se transformant en habitudes individuelles, puis en coutumes collectives, donnent naissance aux arts ou techniques, objet de la technologie et de la philosophie de l'action, à l'étude desquelles il devait particulièrement se consacrer.*

*Placé surtout au point de vue de l'histoire de cet ordre d'idées et de leurs répercussions sur la pratique, il devait notamment rechercher quelles étaient les origines de la théorie qui voit dans toute société un organisme comparable à celui d'un être vivant, organisme dans lequel les individus sont les parties d'un tout, leurs rapports*

avec cet ensemble étant régis par des lois dont les règles morales sont la première expression; dès le début, il avait signalé que la philosophie de Descartes, malgré son point de départ platonicien et individualiste, avait néanmoins préparé la voie au Contrat Social, le mécanisme cartésien devant ensuite déterminer la direction donnée plus tard à la sociologie par H. Spencer.

Dégager l'influence sur la pensée de Descartes de l'antiquité grecque et de Platon ainsi que celle de son temps et de son milieu, étudier la genèse de cette pensée, chercher à préciser la position prise par Descartes en ce qui concerne la morale, montrer que cette position lui a donné un ensemble de vues sur les conditions générales de la société qui l'acheminaient vers la sociologie encore lointaine cependant, tel est le but que s'était fixé Alfred Espinas en écrivant Descartes et la Morale.

Ce travail ayant été mené de front avec d'autres études était resté assez longtemps en cours; terminé avant la mort de l'auteur (février 1922), il n'a pas pu néanmoins être soumis par lui à la révision définitive qui doit précéder toute publication. L'ouvrage est donné ici dans l'état même dans lequel il a été laissé.

Octobre 1924.

P. E.



PREMIÈRE PARTIE

---

**La formation du système.**

---

LIVRE PREMIER

**Avant le Système.**

---

## CHAPITRE I

### LE POINT DE DÉPART DE DESCARTES ATTAQUES CONTEMPORAINES CONTRE LA RELIGION. — LES LIBERTINS

La tâche que poursuit avant toutes les autres la société française pendant la première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, c'est l'achèvement de la guerre contre les protestants et le triomphe de la royauté sur les pouvoirs qui la limitent, le rétablissement en un mot de l'unité religieuse et de l'unité politique. Le loyalisme envers la royauté et la fidélité aux croyances traditionnelles sont étroitement solidaires dans l'esprit des Français de cette génération. Ce sont des sentiments très forts, qui sont puissamment excités par le souvenir des quarante ans d'anarchie et de misère qui ont précédé le règne d'Henri IV, et la crainte de voir une période nouvelle de guerres civiles et religieuses effacer les bienfaits de son règne. La France a la volonté de rester catholique orthodoxe et de garder la monarchie absolue. Cette volonté, qui s'annonce par l'expulsion générale des Juifs en 1615 et par le siège de La Rochelle en 1627, se poursuivra par la révocation de l'Édit de Nantes, la répression de la révolte des Camisards et la persécution des Jansénistes, aussi bien que par la lutte persévérante de Richelieu et de Louis XIV contre l'aristocratie.

Les théories morales et politiques sont l'expression plus ou moins fidèle des volontés collectives; celles de Descartes se rattachent à ce mouvement national vers le règne de

l'ordre et l'établissement d'une autorité qui discipline les pensées et rallie les cœurs (1).

Mais l'hérésie protestante est bien près d'être vaincue. On a le sentiment que Richelieu, par la prise de La Rochelle, va porter le dernier coup à la dernière tête de la rébellion calviniste. Un schisme bien autrement grave commence. Victorieuse, et sans peine d'ailleurs ! du protestantisme, l'Eglise de France voit se dresser devant elle la négation radicale des libertins. La connaissance érudite des Ecritures ne pouvait plus suffire à réfuter un ennemi qui tout en badinant niait la révélation. Contre les premières menaces de ce péril nouveau, la pensée laïque vient au secours de la théologie et entre en lutte avec de nouvelles armes.

Ceux qu'on appelait les libertins étaient, avec une nuance de suspicion au sujet de leurs mœurs qui alla s'accroissant, les libres penseurs d'aujourd'hui. En ce temps, où toute nouveauté intellectuelle se couvrait du prestige de l'antiquité, ils étaient le plus souvent ou des Sceptiques ou des Epicuriens. La plupart protestaient de leur respect pour le dogme qu'ils attaquaient ou subordonnaient leurs conjectures, comme savants, aux certitudes de la foi; quelques-uns même étaient prêtres, et la lassitude inspirée par les controverses littérales aussi ennuyeuses que passionnées avec les protestants était telle, le goût de la critique, chose alors nouvelle, était si vif, que tous pouvaient impunément faire passer les hardiesses les plus grandes, pourvu qu'ils y missent quelque dextérité. On admettait que Gassendi, par exemple, fût à la

---

(1) Voir l'*Histoire du Cardinal de Richelieu*, par Hanotaux, pages 539, 543, 544. « La France de 1614 est dans le plein travail de son unité... La France rentre dans la paix royale... Elle est résolument monarchique. Elle l'est avec l'élan pieux et presque mystique par lequel l'esprit humain après la tourmente se jette au port qu'il croit avoir trouvé. La conception monarchique n'est pas seulement pour ces hommes une solution excellente à la question du meilleur gouvernement; elle a à leurs yeux une autorité providentielle. »

fois prêtre et épicurien déclaré. Le moment où les libertins furent le plus en faveur fut le règne de Louis XIII. La licence et l'incrédulité étaient alors le ton de la littérature et des conversations de la Cour : avec quelques phrases provocantes, on gagnait à bon compte la réputation d'athéisme, mais tandis que cette réputation était recherchée dans certains milieux, dans l'immense majorité, restée fort attachée à l'orthodoxie, elle n'était que trop vite attribuée à toute liberté de langage et d'attitude : si bien que le bruit courut qu'il y avait cinquante mille athées à Paris, et que certaines maisons en comptaient jusqu'à douze : telles étaient les statistiques imaginaires du Père Mersenne, l'ami de Descartes. Le scandale était grand parmi les fidèles, ligueurs de la veille, et dès 1614, le Clergé demandait dans ses cahiers qu'on fit subir aux libertins les supplices jusque-là réservés aux hérétiques.

Les thèmes chers aux libertins étaient la substitution de la nature à Dieu et la négation de l'âme et du péché originel, c'est-à-dire de l'immortalité et de la rédemption. L'exemple était venu d'Italie comme celui des amours grecques. Pomponazzi était mort en 1525 ou 1530 : c'était l'ancêtre des libertins. Il avait commenté Aristote dans un esprit critique et mis ironiquement en équilibre les raisons pour et les raisons contre l'immortalité de l'âme. Il voyait nettement l'incompatibilité entre la doctrine péripatéticienne qui fait de l'âme la « forme » du corps et la croyance à sa survivance. Il mettait de même en opposition la liberté, soit avec le déterminisme, soit avec la Providence et la grâce. Il ralliait le surnaturel, quelquefois sans voiles : « les os d'un chien ne produiraient pas la guérison moins sûrement que les os d'un martyr, si le malade qui a foi dans la vertu des reliques se faisait à leur endroit les mêmes idées », quelquefois avec des réticences qui ne trompaient personne : « si saint Thomas a reçu directement du Christ sa doctrine au sujet de la prédestination, de l'influence et de l'efficacité

de la grâce, bien que cette doctrine me semble fausse et impossible, et que ses solutions me paraissent erronées et illusoires, pour suivre les conseils de Platon qu'il faut croire les Dieux et les fils de Dieux, je suis obligé de l'accepter ». Vanini publie en France, en 1615 et 1616, deux volumes qui s'inspirent manifestement de l'esprit de Pomponazzi. Dans le second, *De Arcanis*, il propose des explications naturelles pour les faits attribués à des interventions spéciales de la divinité, comme les possessions démoniaques, le don des langues, les vertus de l'eau bénite; mais ses explications prétendues naturelles ne sont ou que la répétition des explications verbales d'Aristote ou que le jeu de sa fantaisie : il sent que les moyens de construire cette science positive dont il a une vague idée lui font absolument défaut, il constate qu'Aristote lui-même a eu la berlue maintes et maintes fois, il voit que la médecine dont les enseignements sont estimés si haut est impuissante : tant d'efforts inutiles, la vanité de ses longues études, tant de déceptions suivant de si grands espoirs le jettent dans le découragement et il conclut comme le Faust de Goethe : « Eh bien ! jouissons au moins de la vie. Amusons-nous. — Mais ton âme n'est-elle pas immortelle ? Que penses-tu de cela ? — Excuse-moi, mais je ne traiterai cette question (c'est un vœu que j'ai fait) que quand je serai vieux, riche et Allemand (1) ». Il ose dire que tout passe, que rien n'est éternel que le monde, que les religions elles-mêmes sont soumises aux vicissitudes de la croissance et du déclin. Il semble qu'on ne l'ait pas calomnié en lui attribuant des vices honteux. Ce n'était pas une raison pour le brûler vif. Il faut reconnaître cependant que la libre pensée n'a pas été recommandée par sa vie au respect de ses contemporains. Descartes a vingt-trois ans quand s'allume ce bûcher.

---

(1) Dernière page du *De Arcanis*, pour lequel il avait extorqué l'autorisation de la Sorbonne.

Le poète Théophile de Viau avait, dit-on, connu Vanini. Il soulevait dans ces mêmes années, à Paris, un grand scandale plus par le caractère licencieux de ses vers — et encore de quelques-uns de ses vers imprimés en cachette — que par la hardiesse de ses opinions philosophiques avouées. Ses feuilles volantes, irrévérencieuses pour les autels assurément, étaient bien légères de doctrine ! Mais la cour — il était pensionné par le roi — et Paris étaient surveillés étroitement alors par les Jésuites : le père Garasse tira des vers de cet étourdi des théories philosophiques et morales effrayantes (1) :

(1) *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, 1623. Descartes a vingt-sept ans. Il passe en France la plus grande partie de cette année. Pour lui la publication de ce livre par un Père est sans aucun doute un événement. Le passage qui suit, attribué par Garasse à Théophile, touche au fond même du dissentiment entre l'école naturaliste du xvi<sup>e</sup> siècle et du xvii<sup>e</sup> siècle à son début et le christianisme : nous n'avons pas su le trouver dans l'œuvre de Théophile, mais il nous paraît être dans la suite de sa pensée. « Si Jésus-Christ était Dieu, pourquoi ne nous enseignait-il un autre chemin que celui de la souffrance ? N'avait-il rien de plus à nous dire, sinon qu'en hêtes et pécores il faut plier les épaules sous les coups et enfler (les joues ?) pour recevoir les soufflets quand il plaira à nos ennemis de prendre leur plaisir aux dépens de notre sottise ? N'y avait-il pas un plus honorable chemin pour parvenir à la félicité que celui de la patience d'âne, savoir celui de la gloire et du plaisir, qui n'aurait ni tant de travail, ni tant de reproches, et qui eût été fréquenté de tous les bons esprits et généreux courages, au lieu que celui de la souffrance n'est suivi que par quelques misérables pieds deschaux qui prennent plaisir à s'entretenir coquinement avec leur humeur hyponcondriaque ? » Notice sur Théophile, p. XLV de l'édition Alleaume, 1836. Rapprocher ces vers du *Parnasse Satyrique*, 2<sup>e</sup> Satyre :

« Qui voudra pénitence aux déserts se consomme,  
 Qu'il vive tout ainsi que s'il n'était plus homme,  
 Ne mange que du foin, ne boive que de l'eau,  
 Au plus fort de l'hyver n'ait robe ni manteau,  
 Se fouette tous les jours et d'une vie austère  
 Accomplisse de Christ le glorieux mystère.  
 Moy qui suis d'un humeur trop enclin à pécher,  
 D'un fardeau si pesant je ne puis m'empescher.  
 Suy ta dévotion et ne croy point, hermite,  
 Que mon âme te blâme, et moins qu'elle t'imité. »

Le passage ci-dessus est suivi de menaces qui prennent un sens tra-

qu'il convenait à l'homme de s'abandonner aux penchans de sa nature, que notre vie est gouvernée par le destin, *que, Dieu existât-il, rien ne prouve qu'il y ait en nous ni au-dessus de nous des créatures purement spirituelles, séparées de la matière*, que tout ce qui existe est composé et que les anges sont aussi imaginaires que les démons; c'en était assez pour faire de lui un « athéiste ». Le procureur Molé, devant lequel il fut traduit, constata qu'on l'avait accusé publiquement « de croire à la mortalité des âmes, et de tenir la nature pour son Dieu ». Théophile eut beau alléguer qu'il avait récemment publié une traduction libre de *Phédon* de Platon; on lui fit observer que le traducteur avait été bien aise de montrer les faibles raisons que les anciens avaient eues pour appuyer cette créance et de la rendre ridicule par les erreurs que Platon avait mêlées à sa défense, comme la réminiscence, l'être des âmes avant le corps, la métempsychose, l'immortalité des âmes (des bêtes) et le paradis des bêtes, et on lui demanda s'il n'avait pas eu dessein d'obliger chacun à croire à la mortalité, puisqu'il y avait, selon l'un des plus grands philosophes, si peu de sujet de croire à l'immortalité (1). Le poète épicurien fut condamné à être brûlé vif, comme l'avait été un pauvre fou nommé Fontanier deux ans auparavant. Le duc de Montmorency réussit à le sauver du bûcher. Mais il mourut trois ans après, probablement des suites de l'atroce captivité qui avait précédé sa condamnation.

---

gique quand on pense que le livre paraissait au moment où le poète était incarcéré. « Et au lieu de la Pomme de Pin » (cabaret où se réunissaient les Epicuriens), « ils trouveront un jour des poires d'angoisse plus qu'ils n'en pourront digérer ».

(1) Nous avons lu cette traduction qui est parsemée de vers souvent faibles, quelquefois assez gracieux, et nous n'y avons pas vu ce machiavélisme. Mais que le lecteur veuille bien retenir toutes ces discussions de 1623; il en retrouvera la trace dans les *Méditations* de Descartes.

La *Doctrine curieuse* englobait dans la même dénonciation divers auteurs plus ou moins insignifiants. Le seul qui offrit une surface dogmatique était Charron. La *Sagesse* que préconisait Charron, bien qu'il fût prêtre, était, il le dit lui-même, une sagesse laïque et païenne, tout à fait différente de la piété : « Qui est homme de bien par religion ne l'est pas assez. » Il déclare que l'immortalité n'est point prouvée, que la mort n'a rien de redoutable, et qu'entre l'homme et les animaux, il y a « voisinage et cousinage (1) », qu'« un excellent animal est plus approchant de l'homme de la plus basse marche que n'est cet homme d'un grand et excellent ». La religion que l'on professe, les mœurs qu'on a, sont des choses de nature qui n'entraînent, en tant qu'involontaires, aucune responsabilité. « Les mœurs des hommes ne sont, à vrai dire, ni vices ni vertus, mais œuvres de nature. Laquelle du tout corriger et du tout renoncer il est plus que difficile. » La religion dépend ainsi du lieu de la naissance. Le vrai fondement de la vertu est la prud'homie naturelle. La piété n'en est que le couronnement. Qu'est-ce donc que la nature ? c'est « la raison universelle qui luit en nous... qui agit par ce ressort agit selon Dieu; car cette lumière naturelle est un éclair et rayon de la divinité : Charron célèbre après Cicéron « cette loi toujours la même, égale, uniforme, perpétuelle, universelle et constante partout, que le temps ni le lieu ne peuvent altérer ni déguiser. » C'est la loi de nature ou de raison, que nous devons suivre pour être heureux et honnêtes. La vertu dépendra-t-elle donc de la connaissance que nous aurons de notre nature et de la nature en général ? Charron ne serait plus sceptique s'il l'admettait. « Qui est fort savant n'est guère sage et qui est sage n'est guère savant. » Il flotte ainsi entre le scepticisme et le stoïcisme et rien ne ressort clairement de

---

(1) De la *Sagesse*. Livre I, chap. VIII, § 2 : *Seconde considération de l'homme qui est par comparaison de lui avec tous les autres animaux.*

ses écrits si ce n'est qu'il n'est pas chrétien. Toutes les religions sont « étranges et horribles au sens commun; elles sont, quoi qu'on en dise, tenues par mains et moyens humains ». Mais le style noble et le nom de Dieu fréquemment répété, l'ascendant de Montaigne et de Bodin, dont Charron adopte tour à tour le langage, le prestige de l'antiquité dont il se fait l'interprète, enfin son incohérence même et la difficulté qu'il y a à établir le bilan de ce qu'il conserve et de ce qu'il rejette de la religion révélée pour en faire, selon l'exemple de Thomas More, une sorte de religion naturelle (1), atténuent ses hardiesses. « Je confesse, dit le Père Garasse, que je me suis trouvé en peine de persuader à quelques jeunes seigneurs de grande qualité que Charron fût un livre dangereux, car, pour eux ils le prenaient en qualité de livre spirituel, sans s'apercevoir des impiétés qui lui sont, ou par égoïsme ou par malice, échappées de la plume, comme sont celles qu'il avance touchant le mystère de la Très Sainte Trinité, de l'incarnation de Jésus-Christ... (etc.). *La Sagesse et la Divinité* en sont quasi toutes pleines (2). »

Le P. Garasse avait raison. Même sans remonter jusqu'à

(1) De Silhon, dans sa lettre à l'évêque de Nantes, trace une esquisse des doctrines des libertins. On y lit le passage suivant : « Quelques-uns pensent avoir raffiné la sagesse du monde... et croient que la vraie religion n'est autre que de vivre selon la raison et que le plus agréable sacrifice qu'on puisse offrir à Dieu est la pratique des vertus morales; consentent néanmoins et approuvent, pour le bien de la société humaine et la fermeté du repos public, de suivre le culte et les cérémonies extérieures qui seront en usage en chaque Etat et laissent cette bride au peuple pour le retenir dans le devoir. » (P. 388).

(2) *Doctrine curieuse*. Livre III, chap. IV, p. 4015. Le stoïcisme était bien accueilli parce qu'il admettait la Providence et combattait la passion au nom de la raison. Mais il professait l'autonomie et la suffisance de la volonté. Son incompatibilité avec le christianisme se révélera quand le dogme contraire de la grâce sera devenu presque populaire sous l'influence des publications jansénistes. Pascal la signalera en 1632. (Entretien avec M. de Sacy.) Voir sur Charron l'étude de M. Stapfer : *La famille et les amis de Montaigne*. Hachette, 1896.

Montaigne, qui est à la fois, et selon le passage, fidèle plus orthodoxe et négateur plus radical, mais dont Charron tenait la place pour le moment devant l'opinion, on voit par ces exemples, qu'en effet le Scepticisme et l'Epicurisme, la révolte contre la douleur, l'insouciance de l'au-delà, le goût de la vie et de ses joies, l'indifférence religieuse, en un mot, avaient pour la première fois, après quarante ans de guerres dont les dogmes étaient le principal objet, fait dévier les esprits de leur antique attitude : car toutes ces attaques aux croyances essentielles du christianisme dont la lutte encore actuelle avec le protestantisme exaspérait l'acuité, allaient plus loin que le protestantisme et, renversant les anciens appuis de toute morale, portaient les volontés à chercher de nouvelles raisons pour le devoir : amour idéal, bonheur terrestre, bien public, honneur, liberté, dignité; changement qui est toujours la cause d'un grand trouble dans la conscience commune. Ces attaques constituaient et elles multipliaient par l'exemple ce que l'opinion moyenne regardait nécessairement comme des crimes, comme les plus grands des crimes : le premier devoir du chrétien étant de croire, c'est-à-dire de rester chrétien, et personne ne pensant alors qu'on pût faire partie de la même société politique si l'on cessait de croire aux mêmes dogmes. Un chrétien « infidèle » était nécessairement un mauvais sujet du roi, un mauvais Français, un homme néfaste et dangereux (1). C'était pour la royauté très chrétienne comme pour l'Eglise une tâche urgente d'en finir avec ce nouveau schisme.

(1) Le titre complet du pamphlet in-4° de Garasse était : « *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Etat, à la religion et aux bonnes mœurs, combattue et renversée par le P. François Garassus, de la Compagnie de Jésus; à Paris, 1623* ». Le livre est de la dernière grossièreté, ce qui ne l'empêche pas d'être intéressant du point de vue où nous sommes placé. L'attaque ne manque ni d'adresse ni de portée.

40009



## CHAPITRE II

### FORMATION DES DÉFENSEURS DE LA RELIGION L'ÉDUCATION DE DESCARTES A LA FLÈCHE. ORIENTATION PRATIQUE

DANS l'effort jugé nécessaire pour rétablir l'unité ainsi compromise, le pouvoir royal ne pouvait demander de secours qu'aux Universités et aux Ordres religieux enseignants. Le peuple ne comptait pas. C'étaient les enfants de la bourgeoisie et de la noblesse qu'il fallait préserver de la contagion. Les Jésuites montrèrent dès l'abord une telle supériorité comme manieurs d'âmes que les faveurs royales allèrent immédiatement à eux en même temps que la confiance des familles. L'attentat de Châtel sur la personne de Henri IV avait entraîné leur expulsion de la France, en réalité de Paris, mais en 1604, le roi, cédant à leurs prières et aimant mieux, dit-il à Sully, faire semblant de croire à leurs serments que s'exposer aux suites de leur inimitié, leur permit de rentrer et les rétablit dans leur situation antérieure. « Leur présence fit réveiller en lui le dessein, qu'il avait formé depuis sa conversion, de fonder un Collège dans lequel la noblesse française pût être élevée dans les bonnes lettres et les maximes de la véritable religion. » Sur la recommandation du contrôleur général des Postes de la Varenne, qui voulait doter d'établissements publics de toutes sortes La Flèche, sa petite ville natale, Henri IV choisit cette ville, où lui-même avait été conçu, pour l'exécution de ce dessein. Il donna aux Pères le Palais de sa famille « pour en faire un Collège, avec de grandes sommes

d'argent pour y rendre les bâtiments commodes et magnifiques. Il le dota très richement par un revenu assuré de onze mille écus d'or, avec assignation de gages pour un médecin, un apothicaire et un chirurgien qui devaient servir le Collège gratuitement. Afin que les écoliers ne fussent pas obligés d'aller étudier ailleurs les sciences qui ne s'enseignent pas ordinairement chez les Jésuites, il y établit encore quatre professeurs publics de jurisprudence, quatre de médecine et deux d'anatomie et de chirurgie avec de gros appointements dans la dépendance des Pères du Collège... Enfin, il avait résolu (la mort l'empêcha de donner suite à ce projet) d'y fonder l'entretien de cent gentilshommes pour les dresser dans tous les exercices convenables à la noblesse ». En retour de ces largesses, le roi était officiellement l'objet d'un véritable culte à la Flèche (1); il avait décidé qu'après sa mort son cœur et semblablement ceux de ses successeurs seraient déposés à l'Eglise du Collège. Il faut lire dans Baillet (2), le biographe de Descartes, le récit des cérémonies extraordinaires que les Pères célébrèrent pour la réception de la relique royale. Audevant d'elle, les douze cents élèves du Collège marchèrent en procession, puis les Pères Récollets, puis dix-neuf paroisses des environs et celles de la ville, puis les Pères Jésuites en surplis, un cierge à la main, puis le sieur de la Varenne, seigneur du lieu, et son fils, puis vingt-quatre gentilshommes pensionnaires étudiants au Collège (3), « du nombre desquels

---

(1) Dans la Préface de son livre intitulé *le Pèlerin de Lorette*, qui parut en 1604, le P. Louis Richeome exalte Henri IV pour avoir rappelé les Jésuites, et lui promet ouvertement à titre de retour l'appui de l'Ordre. C'est évidemment de ce livre extrêmement curieux, véritable guide spirituel du parfait pèlerin pour les oraisons, méditations, exercices de chaque jour et de chaque heure, que naquit chez Descartes l'idée de son pèlerinage à Lorette.

(2) Chap. V, p. 22.

(3) Ces vingt-quatre étaient choisis, car il y avait au Collège cinq cents enfants de familles nobles, « fils de barons, de comtes, de marquis, de ducs ». Voir l'*Histoire du Collège de La Flèche aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, par le P. Rochemonteix. Le Mans, 1889 (4 volumes).

était M. Descartes », enfin le Père Armand portant le cœur, précédé d'un héraut d'armes, accompagné de deux exempts et escorté de douze archers des gardes, le pistolet au poing, outre deux hommes qui soutenaient les bras du Père. L'année suivante, l'anniversaire de la réception du royal viscère fut célébré avec encore plus de pompe.

« M. Descartes » avait quatorze ans en 1610. Il était dans la première année de son cours de philosophie, c'est-à-dire qu'il étudiait la logique et la morale. L'année suivante, il passa à la physique et à la métaphysique, et la troisième année fut consacrée aux mathématiques.

Les seuls livres dont se servissent les Jésuites pour la philosophie étaient les cahiers dictés au Collège de Coimbre en 1592 par Toletus, Rubius et Fonseca, cahiers qui portaient le nom des divers traités d'Aristote dont ils contenaient le commentaire. Le besoin d'ordre et d'unité alors universellement senti, plus vif sans doute dans les grandes congrégations enseignantes que partout ailleurs, suscita précisément alors des ouvrages méthodiques portant non plus sur les traités d'Aristote, mais sur les quatre ordres de questions que nous avons nommés. Pour la majeure partie saint Thomas, alors en grande faveur, et dont la *Somme* avait figuré avec la Bible sur la table du Concile de Trente, en fournit le plan; les premiers furent le manuel du Feuillant Eustache de Saint-Paul (*Summa philosophiæ quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, physicis et metaphysicis*) qui parut en 1609, et celui d'Abra de Raonis, un Jésuite (*Totius philosophiæ, hoc est logicæ, moralis, physicæ et metaphysicæ brevis et accurata... tractatio*), qui ne fut publié qu'en 1622. Le Feuillant n'avait pas pénétré à La Flèche : on y suivait encore l'ordre des livres d'Aristote, et le professeur était astreint à la lecture en latin de chacun de ces livres, qu'il faisait suivre d'un commentaire et de discussions sur les questions théoriques qui se dégagèrent de cette lecture, à peu près comme les professeurs de

philosophie lisent actuellement le *Discours de la Méthode* avec leurs élèves. Bien entendu, personne n'avait eu et ne devait avoir de longtemps l'idée d'expliquer les textes historiquement; chacune des questions extraites était présentée comme actuelle, et les solutions d'Aristote et de saint Thomas étaient imposées aux élèves comme renfermant la vérité absolue. Deux heures le matin et deux heures le soir de pareilles « lectures » devaient être quelque chose de mortel pour de jeunes garçons de quatorze à quinze ans, d'autant plus que la *Ratio studiorum* ordonnait que les problèmes métaphysiques les plus graves, ceux qui passionnent volontiers la jeunesse, fussent expédiés le plus vite possible. C'était une course morne à travers les formules les plus arides et les plus rébarbatives. Mais, outre que l'émulation dans les disputes vivifiait la plupart de ces leçons, il est difficile de croire que Descartes, de quatorze à quinze ans, porta sur cet enseignement, qui fut pour lui l'objet d'une attention passionnée, une appréciation critique quelconque (1). Parmi les jugements qu'il émit plus tard sur la doctrine de l'École, celui du *Discours de la Méthode* est manifestement antitadé; on ne conçoit guère qu'un tout jeune homme domine d'aussi haut l'ensemble des sciences et des arts qui étaient proposés à son étude, et les passe en revue superbement, en condamnant les uns comme inaccessibles à la démonstration quoique utiles, les autres comme inutiles quoique scientifiquement démontrables. Descartes aura groupé ainsi, plus tard, symétriquement les jugements sévères portés par ses maîtres sur la philosophie antique comparée à la théo-

---

(1) « La dispute était le grand, presque l'unique exercice de philosophie ». La Rochemonteix, vol. IV, p. 26. Il fallait que Descartes se fût exercé prodigieusement à la dispute pour qu'il fût capable de soutenir comme il l'a fait chez le nonce Baillet : I. II, ch. XIV, la négative et l'affirmative d'une même thèse par douze arguments en un sens et par douze arguments en l'autre sens également improvisés. Ce récit ne doit pas être tout à fait légendaire.

logie chrétienne, et l'impression favorable qu'il reçut de l'enseignement mathématique, l'année d'après, où notamment lui-même se flattait de faire reposer la philosophie sur la méthode des sciences exactes (1).

(1) Les mathématiques étaient étudiées avec soin à La Flèche, comme on le voit d'après la *Ratio studiorum* publiée en 1686. Les réclamations éloquentes de Ramus en faveur des mathématiques révèlent un mouvement général de l'opinion vers ces études jusqu'alors négligées, p. 198, *De Mathematicis : Mathematicæ convenire videntur non parum, quia illarum præsidio ceteræ quoque scientiæ indigent admodum... Conandum igitur est, ut sicut facultates ceteræ, ita et mathematicæ in nostris gymnasiis floreat, ut hinc etiam nostri fiant magis idonei ad variis Ecclesiæ commodis inserviendum*. D'après le livre du Père Gaultruche, qui a enseigné à La Flèche de 1643 à 1651, la mathématique était divisée en quatre parties, l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie : division où continue à dominer l'antique classification des sept arts libéraux et où se reconnaît le *quadrivium*. Cependant à l'astronomie les Jésuites substituaient déjà la Cosmographie qui comprenait l'astronomie, la chronologie et la gnomonique (construction des horloges), la géographique et enfin la statique (Cf. La Rochemonteix, vol. IV, p. 36 et 37). Nous verrons les Jésuites tenir pour Aristote contre Platon, mais à l'origine cette faveur de la *Ratio* pour les mathématiques se rattache à un mouvement platonicien, car les *avertissements au Roi sur la Réformation de l'Université de Paris* que Ramus publia en 1562 ont été pris en considération dans la *Ratio* de 1686 et Ramus est pénétré de platonisme. Il se plaint que l'enseignement de la philosophie ne touche que du bout des lèvres « aux mathématiques, sans lesquelles toute l'autre philosophie est aveuglée » et veut que la grammaire, la rhétorique et la logique (*trivium*) soient confinées aux écoles privées que l'on réservera aux enfants, tandis que les arts mathématiques avec la physique — il ajoute la morale — seront enseignés dans les écoles publiques aux adolescents. « Mais après, Sire, mettez au premier honneur et degré de l'étude publique les arts mathématiques... ordonnez une autre année pour la physique et les éthiques ». Cf. COMPAYRÉ, *Histoire de la Pédagogie*, vol. I, p. 143. La place exceptionnelle faite aux sciences exactes dans les programmes de la Compagnie était une concession au goût du jour, une nouveauté; seulement les mathématiques n'étaient pas enseignées en réalité parce qu'elles étaient la science des idées éternelles comme l'avait voulu Platon, elles étaient enseignées en raison de leur connexion avec la mécanique et la physique, comme introduction au maniement des forces de la nature. Il y a de l'inconscient dans les transformations de la classification des sciences.

Longtemps après la publication du *Discours*, il émet une autre vue d'ensemble sur la valeur du cours de philosophie donné à la Flèche. Il le trouve supérieur aux enseignements donnés dans les autres maisons d'éducation pour deux raisons. D'abord, il est plus complet et n'exige pas que les élèves se fassent donner des leçons particulières sur des matières non comprises dans le cours. Ensuite, il constitue une culture générale, qui est une excellente préparation aux études spéciales. « ...Encore que mon opinion ne soit pas que toutes ces choses qu'on enseigne en Philosophie soient aussi vraies que l'Évangile (allusion à la Physique qui faisait partie de la Philosophie), toutefois, à cause qu'elle est la clef des autres sciences, je crois qu'il est très utile d'en avoir étudié le cours entier de la manière qu'on l'enseigne dans les Ecoles des Jésuites, avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie, pour se faire savant de la bonne sorte. Je dois rendre cet honneur à mes Maîtres de dire qu'il n'y a lieu au monde où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à La Flèche. » Bref, il attribue surtout à l'enseignement philosophique des Jésuites une valeur pédagogique, ce qui suppose qu'il distingue entre les notions qui sont communiquées et les exercices qui sont imposés à de tout jeunes gens à titre de culture, d'une part, et le travail scientifique personnel auquel se livre un adulte émancipé, d'autre part. Or, lui-même ne commença à se spécialiser dans la pratique des sciences exactes, et par conséquent à concevoir la différence entre la recherche méthodique de la vérité et la préparation scolaire, que progressivement entre sa dix-huitième et sa trentième année; même il ne rompit complètement avec l'enseignement qu'il avait reçu à La Flèche qu'en matière de Physique, vers sa vingt-quatrième année. Pour toute la métaphysique, il resta d'accord avec la Scolastique très longtemps, peut-être toujours, et n'innova qu'en ce qui concerne la nature et l'enchaînement des preuves. Il le dit lui-même, on le sait, en parlant de la doctrine des

*Méditations.* Quand il quitta le Collège, il n'avait donc pas envers la philosophie traditionnelle cette attitude critique qu'il adopta plus tard, et encore avec toutes sortes de ménagements. Tout au plus avait-il été touché des observations que ses maîtres n'avaient pas manqué de lui faire sur la diversité et l'instabilité des systèmes enfantés par la raison humaine en opposition avec l'unité et la certitude des dogmes issus de la révélation. C'était l'heure de la « sceptique chrétienne » et l'idée de l'insuffisance de la science se répandait partout. Comme gentilhomme, il y joignait peut-être une tendance à croire que c'est la pratique qui juge les théories et qu'il faut voir ce que la pratique a inspiré en fait de manières d'agir aux différents peuples; mais, en réalité, il n'emportait de ses classes de philosophie, en fait de doctrine spéculative, que ce qu'en emportent alors tous les écoliers : des souvenirs indifférents ou déférents et un goût vif pour les mathématiques où il avait exceptionnellement réussi pendant la dernière année. Il y a dans la première partie du *Discours de la Méthode* une large part d'arrangement.

Ce qu'il emportait du collège, c'était une orientation et une discipline pour sa volonté. L'ordre des Jésuites visait des fins pratiques; ses maisons d'éducation offraient à la monarchie, en échange du privilège exclusif et des faveurs très amples qu'elles obtenaient des gouvernements, — Richelieu leur conserva la prééminence contre la concurrence redoutable des Oratoriens (1), — un organe pédagogique d'une merveilleuse efficacité pour la formation de la haute bourgeoisie et de la noblesse et elles faisaient de chacun de leurs élèves premiè-

---

(1) Jamais l'ouverture des maisons d'éducation ne fut laissée à la liberté des ordres religieux. Richelieu, par exemple, fixait arbitrairement le nombre et la nature des établissements d'enseignement dans chaque ville et les établissements étaient régis dans leur organisation intérieure par l'édit de 1598. Dans toutes les difficultés des congrégations avec les villes et les universités un ordre du roi tranchait tout.

rement un catholique fervent, secondement un sujet dévoué du roi très chrétien, un bon Français selon l'idéal d'alors.

Bien que, comme nous le dit Descartes, ils promissent à la curiosité de leurs élèves un splendide régal scientifique, les Pères ne pouvaient enseigner que les connaissances alors disponibles. Il n'y avait pas d'histoire à proprement parler, pas de philologie, pas de physique autre que celle d'Aristote, pas de chimie ni de biologie, et la philosophie ou les lettres tenaient lieu de tout cela. On sait qu'ils excellaient dans l'enseignement des lettres; ils transformaient la philosophie en exercices dialectiques oraux, qui devaient être une préparation excellente à la diplomatie et au gouvernement. Ils insistaient sur la théologie naturelle (1) et la morale, cherchant en tout des opinions sûres communément acceptées, les plus écartées des extrêmes, opérant dans le choix de leurs méthodes comme de leurs programmes d'enseignement une perpétuelle adaptation, adaptation aux modes du jour, adaptation aux besoins de leurs élèves, adaptation aux exigences de la politique. En vue du succès, direz-vous ? Oui; mais aussi pour bien servir l'Eglise et le roi. Les nobles étaient considérés alors comme appelés à remplir les emplois publics, à fournir des légistes, des administrateurs, des ingénieurs civils et militaires, des officiers pour les armées de terre et de mer, tous plus ou moins capables en même temps de figurer dans la bonne compagnie soit à la cour, soit dans les petites capitales des provinces. Il y avait à La Flèche, à défaut d'une culture pour le libre examen que la société française était unanime à proscrire, une culture pour certaines aptitudes pratiques utiles à ces futurs fonctionnaires et à l'Etat. La diction était enseignée par le théâtre; la danse, l'escrime, l'équitation avaient leur place dans ce curriculum tout à fait moderne.

---

(1) La théologie sacrée (y compris la théologie morale) était réservée aux jeunes lévites qui travaillaient pour devenir Pères à leur tour.

L'arithmétique et la géométrie, qui portaient le nom de pures, contenaient surtout des procédés de calcul et de mesure; la mécanique n'était pas oubliée, on y joignait des notions plus ou moins proches de la pratique sur la mesure du temps, sur la fabrication des horloges, sur l'optique et la musique, sur la météorologie, sur l'hydrographie (l'ouvrage du Père Fournier qui portait ce titre eut longtemps un grand succès, même en Angleterre), sur la géographie, sur l'architecture civile et militaire, sur les fortifications, bref, c'était du côté de certains arts encore mal distingués des sciences que se portait avec prédilection l'activité enseignante des Jésuites et Descartes en quittant La Flèche disait : « Si j'avais été de condition à me faire artisan et qu'on m'eût fait apprendre un métier étant jeune, je crois que j'y aurais parfaitement réussi, parce que j'ai toujours eu une forte inclination pour les arts... J'aurais écrit en français au lieu d'écrire en latin, voilà tout (1) ».

Ces fins politiques, ces maîtres irrésistibles, adroits d'une adresse réfléchie, tendaient donc à faire des sciences de ce qui n'était aux yeux du vulgaire que des habiletés empiriques; et l'habileté elle-même, le savoir-faire, la bonne manière de s'y prendre en chaque chose, le tour heureux imprimé à l'activité humaine pour le succès, valait la peine à leurs yeux d'être réduit en règles comme ils avaient réduit en règles l'art de diriger les consciences. L'apprentissage du maintien se faisait chez eux par préceptes; la manière de poser ses pieds, de tenir ses mains, de porter ses regards comme il faut, avait ses règles (2). Mais le savoir-faire dans la pratique de la science, le savoir-faire à ce point rapproché du savoir, c'est la méthode ! Descartes, encore écolier, s'est fait des règles pour vaincre ses concurrents dans les joutes dialecti-

(1) BAILLET, I. VII, p. 4.

(2) COMPAYRÉ : *Histoire de la pédagogie*, t. I, p. 177, d'après le P. de Jouvençy, qui est postérieur, mais qui a codifié des règles observées dans la société antérieurement.

ques (1); le collège de La Flèche, par son esprit pratique, réfléchi, inspirait à ses élèves un goût vif pour la méthode en toutes choses, mais surtout dans la pratique : cela n'est pas niable.

Inconsciemment les volontés étaient dressées à une certaine attitude et à une certaine allure; les jeunes gens sortant de là devaient tous aimer et haïr, rechercher et fuir les mêmes choses et pour toute leur vie : cette formation des volontés était le triomphe de l'art pédagogique où excellait la Compagnie. Descartes emportait du collège des croyances morales effectives, qui lui avaient été pendant ces huit années inculquées profondément. Nous ne parlons pas des traits généraux de son caractère que l'hérédité et l'éducation domestique ont pu contribuer à former aussi bien que la discipline de la maison : justice, droiture, bonté envers tous ses pareils, même et surtout envers ses subordonnés, fidélité à ses amis, réserve très serrée avec tous les autres, dignité personnelle, sobriété, régularité des mœurs, tout ce qui faisait en ce temps-là la vertu d'un homme de sa condition. Nous parlons de certains traits plus particuliers à sa manière d'entendre ses devoirs comme chrétien et comme philosophe.

Il eut toujours, dit son biographe (2), et sa correspondance comme ses œuvres sont d'accord avec ce témoignage, « un fonds de piété » d'une solidité à toute épreuve; et la croyance aux obligations religieuses était chez lui scellée à cette croyance fondamentale : que c'est d'abord un devoir de croire et que nous pouvons toujours croire ce que nous voulons. Et par cela même qu'il se considérait comme tenu à l'obéissance envers l'autorité ecclésiastique jusque dans le fond de sa pensée, il croyait à la possibilité de régler selon les prescriptions du dogme ses croyances les plus intimes : la

---

(1) BAILLET : I. I, p. 30.

(2) BAILLET : I. II, p. 131.

foi et le doute relevaient selon lui de la discipline volontaire, et l'orthodoxie était une obligation de conscience : le salut en dépendait absolument. C'est dire qu'il était très sincèrement et presque passionnément catholique. L'idée d'une infidélité au dogme lui inspirait de la terreur, non pour les risques sociaux qui en étaient en ce temps-là la conséquence, mais en elle-même et comme péché. Ces dispositions étaient certainement l'œuvre de ses éducateurs de La Flèche. Il leur devait encore une autre croyance : c'est que la philosophie ne mérite d'estime qu'en tant qu'elle s'accommode avec le dogme et que son rôle normal est de soutenir la religion. La vérité étant établie sur toutes les questions qui intéressent notre destinée, la spéculation pour le chrétien n'a pas de valeur en elle-même; hors les cas où elle sert aux usages de la vie en découvrant les lois de la matière, la science est bonne ou mauvaise selon qu'elle est d'accord ou en dissentiment avec la foi : Descartes était beaucoup plus qu'on ne croit sur ce point l'élève des Jésuites qui, eux-mêmes, avaient emprunté quelque chose du relativisme de Montaigne et des humanistes et préluaient à la « sceptique chrétienne ».

Enfin, il devait à ses maîtres une croyance religieuse nouvelle, grosse de conséquences pratiques, où nous devons voir encore plus expressément un reflet de la philosophie antique et un enseignement de l'humanisme : la croyance à la bonté de Dieu (1). « Dieu est bon et il a fait tout bon. » Il n'a, par conséquent, pas pu faire l'homme foncièrement mauvais ni le laisser gâter entièrement par le péché originel. » Cette doctrine, on le comprend, est fort grave : elle peut rendre la rédemption inutile. Elle était l'un des points où une divergence profonde devait se produire entre les Jansénistes et les Jésuites et quand, en 1640, le père Antonin de Sirmond publia, avec le patronage de Richelieu, son livre *De la vertu des*

---

(1) La bonté de Dieu est invoquée cinq fois dans la sixième *Méditation*.

*Païens*, où il soutenait que Socrate et tous les anciens célèbres par leurs vertus avaient pu mériter la vie éternelle, il suscita l'indignation des Cyraniens, autant que les moralistes relâchés devaient le faire en soutenant que l'indulgence de Dieu pour le péché était sans bornes. Descartes introduisit cette maxime de la bonté de Dieu dans sa morale, et un jour viendra où elle y tiendra en échec la doctrine authentiquement chrétienne de la perversité originelle de l'homme.

Pratiquement Descartes était bien l'élève de La Flèche lorsqu'il témoignait en toute occasion ce goût pour les cérémonies dont nous parle son biographe (1), ce scrupule des obligations rituelles qui lui fait choisir pour sa résidence Francker, puis Egmont, parce qu'il y peut entendre la messe (2), et cette vénération passionnée, presque religieuse, qu'il avoue pour les personnages de qualité, rois, seigneurs (3), princes de

(1) « La curiosité qui l'avait porté autrefois à se procurer le spectacle de tout ce qui est accompagné de formes et de cérémonies parmi les grands n'était pas encore éteinte. » Il part pour Rome en 1623, exclusivement pour voir les funérailles du pape Grégoire XV et ce que le public voit du conclave. BAILLET, t. I, p. 117.

(2) « Il conserva toujours ce fonds de piété que ses maîtres lui avaient inculquée à La Flèche, et il la faisait paraître dans les pratiques extérieures de la dévotion aux devoirs de laquelle il était aussi assidu que le commun des catholiques qui vivent *moralemment* sans reproche. » BAILLET, t. I, p. 131. Je souligne *moralemment*; pour Baillet comme pour Descartes, morale et religion sont en maintes circonstances presque synonymes.

(3) Descartes dira dans sa lettre du mois d'août 1641 (« enfin l'égalité que les Jésuites mettent entre eux en ne traitant guère d'autre façon les plus relevés que les moindres ») que les jeunes nobles étaient presque traités comme les autres à La Flèche; mais ce *presque* doit être compris. On sait que dans les maisons de la Compagnie, les élèves de qualité étaient assis sur des estrades et avaient le pas sur leurs camarades. (*Nobilibus commodiora subsellia dentur*). Le P. Garasse, dans son pamphlet contre les libertins : *Curieuse doctrine*, etc., assure que Dieu reconnaît les âmes nobles à leur port. Descartes n'était pas loin de penser de même. Il attribuait des dons spéciaux aux âmes de qualité.

l'Eglise (1), qui s'étendait aux simples religieux. Ce trait de son caractère est précieux à recueillir pour l'intelligence de sa morale. Il nous aide à comprendre surtout son obstination

---

(1) Quand Descartes traverse la Valteline en 1623, il se croit obligé de visiter le marquis Nicolas de Bagni, commissaire du Saint-Siège. Il est vrai que ce marquis « faisait profession d'aimer les gens de lettres et paraissait curieux d'observations physiques ». Mais n'est-ce pas surtout sa qualité qui le recommande aux politesses de Descartes ? Alors que Descartes était à Rome en 1623, le pape était sur le point d'envoyer son neveu, le cardinal François Barberin, comme légat en France. « M. Descartes crut qu'il était bienséant à un gentilhomme français d'aller rendre ses civilités à un cardinal neveu destiné pour faire dans son pays une fonction aussi importante qu'était cette légation. Le cardinal le reçut avec une démonstration de bienveillance et les offres de service que son honnêteté particulière lui faisait avancer pour ceux qui l'abordaient, mais, parce qu'il était amateur des sciences et protecteur de ceux qui en faisaient profession, il ne tint pas M. Descartes quitte pour une visite ou deux et pour des compliments superficiels. Il le goûta si bien qu'il voulut l'honorer particulièrement de son amitié; et M. Descartes, de son côté, n'oublia pas à son retour de continuer ses assiduités auprès de lui pendant le peu de temps qu'il fut en France, et de lui donner dans tout le reste de sa vie des marques de sa reconnaissance, tant par les présents qu'il lui fit faire de ses livres, que par les témoignages de respect et de dévouement qu'il lui fit présenter de temps en temps par le ministère de ses amis » (*Id.* II, VIII, p. 123). Au temps du siège de La Rochelle, le nonce Guidi de Bagni « honorait particulièrement M. Descartes de son amitié » (*Baillet*, II, II, p. 119). En novembre 1628, se place la Conférence chez ce même nonce, qui n'était pas encore cardinal (il le devint l'année suivante) en présence du cardinal de Bérulle, et celui-ci invita Descartes à prendre part à la discussion : nous reviendrons sur cet incident. En 1634, notre philosophe aurait dit à un de ses amis, d'après *Baillet* (II, p. 253) : « Il ne me reste plus qu'un seul scrupule qui est touchant le mouvement de la terre. Et pour cela j'ai donné ordre que l'on consultât pour moi un cardinal qui me fait l'honneur de m'avouer pour un de ses amis depuis plusieurs années, et qui est l'un des cardinaux de cette Congrégation qui a condamné Galilée. » Celui-ci était sans doute le marquis Nicolas de Bagni, qui fut nonce également, mais après la mort du premier cardinal du même nom (*V. BAILLET* II, VII, p. 121). Enfin quand Descartes distribue quelques exemplaires de son *Discours de la Méthode*, il en envoie un à plusieurs cardinaux italiens (*Id.* VII, IV, p. 299). Presque toutes ses amitiés furent avec des prêtres ou des religieux, pas toujours parce que les prêtres et les religieux étaient souvent, comme professeurs,

à ne pas traiter de morale sans y être autorisé formellement. Il avait appris, en effet, de ses maîtres que seule l'Eglise peut dogmatiser sur la règle des mœurs, l'Eglise ou quelqu'un des pouvoirs auxquels elle a en quelque sorte délégué son privilège de gouverner les consciences (1). Cette doctrine est et restera celle de l'Eglise. Jamais en France le pouvoir laïque n'a pu établir à nouveau un enseignement de la morale sans être

---

occupés de science et de philosophie. Ainsi, à son dernier voyage à Paris, les Théatins, chez lesquels il entendait volontiers la messe dans ses séjours antérieurs (BAILLET, II, VII, p. 341); succédèrent, dit-on, dans ses bonnes grâces aux Jésuites et aux Oratoriens. « On prétend, dit Baillet, que pendant ce peu de jours qu'il avait à passer à Paris, il hanta souvent les Pères Théatins, nouvellement établis en France, qu'il alla presque tous les jours entendre la messe chez eux, et qu'il fit amitié particulière avec plusieurs de leurs Pères, nommément avec le Père Chappuis » (Livre VII, III, p. 243). Mais il faut reconnaître qu'alors la science était presque exclusivement cultivée par des prêtres, lesquels avaient seuls des moyens d'existence compatibles avec le travail intellectuel. D'où la solidarité scientifique de Descartes avec le P. Mersenne et l'abbé Picot. Celui-ci, fils d'un receveur général des finances, était en même temps l'homme d'affaires de Descartes. « Il ne se contentait pas de se déclarer publiquement le disciple et l'admirateur de M. Descartes, il voulut être encore le traducteur de ses *Principes*; son correspondant pour les lettres qu'il avait à recevoir ou à rendre; son hôte à Paris dans les derniers voyages qu'il fit de Hollande en France; l'agent de ses affaires domestiques; le receveur de ses rentes de Bretagne et de Poitou. » (BAILLET II, VI, p. 147). De ce que les prêtres étaient alors des savants, on était porté à considérer les savants comme ayant quelque chose du caractère ecclésiastique et Descartes fut toute sa vie (sauf la triste aventure qui donna naissance à Francine) un précurseur des solitaires de Port-Royal.

(1) Le concile de Trente rend, ou peu s'en faut, impossibles les livres de morale laïque. S'ils reproduisent la doctrine sacrée, ils peuvent être autorisés; s'ils paraissent suspects, même lorsqu'ils viennent d'auteurs orthodoxes, ils doivent être rejetés. *Regulæ de libris prohibitis. Regula VI. Libri qui de ratione bene vivendi, contemplandi, confitendi ac similibus argumentis vulgari oratione conscripti sunt : si sacram doctrinam contineant, non est cur prohibeantur, Index des livres condamnés : In secundam classem, non auctores sed libri sunt relati, qui, propter, doctrinam quam continent, non vanam aut suspectam aut quæ offensionem etiam in moribus tantum fidelibus affere, rejiciuntur.* Edition de Paris 1672, vol. XIV, p. 934 et 935.

obligé de passer outre aux protestations de ses défenseurs. Il a fallu quatre-vingts ans après la Révolution française pour introduire la morale dans l'école primaire.

Certes le brillant élève qu'était notre futur philosophe avait entendu ses maîtres parler avec enthousiasme des preuves convaincantes et des démonstrations bien conduites qui faisaient la gloire des argumentations publiques des classes de philosophie. Et il avait eu un professeur de mathématiques qui lui avait fait goûter les joies salubres de la clarté et de l'évidence. Dans ce milieu tout dominé par l'esprit scolastique, l'accidentel et l'irrationnel ne paraissaient pas dignes de figurer dans la philosophie, et si l'histoire était méprisée, c'est qu'elle ne pouvait entrer dans la file des syllogismes. L'idée d'une démonstration systématique universelle était l'inspiratrice première de l'évangile des philosophes : la *Somme* de saint Thomas paraissait à tout le monde la condition de la science, à prendre ce mot dans son sens plein. Cependant il y avait quelque chose qu'on lui avait appris à mettre au-dessus de la recherche de la vérité, parce que cela est la fin de la vérité même, c'est la bonne conduite, que l'on confondait naturellement avec la piété (1). « La Société, disait la bulle d'institution des Jésuites, est principalement instituée pour travailler à l'avancement des âmes dans la vie et la doctrine chrétiennes » ; c'est la pratique de la religion qui est visée avant tout, c'est-à-dire que l'action prime la science. Principe banal en apparence, mais qui prit une signification plus précise et comme un poids inattendu dans la conscience de Descartes, peut-être parce qu'il était déjà accoutumé à tenir pour sérieuses les études tournées vers la pratique, peut-être aussi parce qu'il professait comme gentilhomme un goût du réel, un sens précoce de la vie, contre lesquels l'intellectualisme scolastique ne devait

---

(1) « *Diligenter invigilet ut pueri tum in pietate christiana cæterisque virtutibus, tum in litteris proficiant.* » (*Ratio studiorum.*)

ni facilement ni définitivement prévaloir. Le gentilhomme était pour lui, on va le voir, essentiellement un homme d'action, l'agent-né du pouvoir royal. Sur ce point de la prééminence de la pratique sur la contemplation, les sentiments héréditaires du jeune gentilhomme étaient d'accord avec les tendances de l'ordre qui l'avait instruit, ordre fondé par un soldat versé dans la politique, qui fournit à trois de nos rois leur confesseur, acquit une influence immense et sut se constituer au siècle suivant un véritable empire colonial.

Les premières années de Descartes dans le monde confirment ici le témoignage de Baillet (1). Si on le suit dans cette période où il se forme lui-même à travers des circonstances et par des études qu'il choisit, on voit que les fins pratiques ne sont à aucun moment absentes de sa pensée : dès maintenant nous devons mentionner un petit traité qu'il rédigea à peine rentré près de ses parents, sous l'influence immédiate de ses condisciples et de ses maîtres. Nous avons vu ceux-ci se plaire à imprimer un caractère sinon rationnel, du moins régulier et réfléchi sur toutes les pratiques enseignées par eux, même sur les sports. Le combat à l'épée commençait à devenir le sport à la mode par excellence. Les jeunes nobles en raffolaient. Descartes débute par « un petit traité touchant la manière de faire des armes, sous le titre : *De l'art de l'Escrime* ». Le manuscrit de ce traité a été vu et analysé par Baillet. « Il paraît », dit celui-ci, « que la plupart des leçons qu'il y donne sont appuyées par sa propre expérience. Après avoir dit quelque chose en général de la qualité de l'épée et de la manière de s'en servir, il divise son traité en deux

---

(1) « La morale qu'il étudia dans le collège ne lui fut pas entièrement inutile dans la suite de sa vie. C'est peut-être aux effets de cette étude qu'on pourrait rapporter les désirs qu'il a eus dans les temps de ses irrésolutions de consacrer toute sa vie à la science de bien vivre avec Dieu et avec son prochain en renonçant à toute autre connaissance. » Baillet, livre I, chap. V, p. 23.

parties. Dans la première il fait voir comme on peut s'assurer contre tous les efforts de l'adversaire et en tirer avantage pendant qu'on est en mesure longue et comme on peut le mettre sûrement en mesure courte. Dans la seconde il examine comment, étant entré dans une mesure courte, on peut infailliblement vaincre. Et pour cela il suppose deux hommes d'égale grandeur, d'égales forces et d'armes égales, se réservant à marquer ensuite ce qu'il y a à faire en cas d'inégalité. » Ainsi la technique du combat à l'épée est la première matière sur laquelle l'attention de Descartes ait été portée par l'influence de l'éducation reçue à La Flèche. Sans aucun doute la rédaction de ce traité se rattache à la tendance générale de l'esprit contemporain, qui veut introduire dans les pratiques jusqu'alors le plus étrangères à la tractation scientifique la raison démonstrative. « En mon enfance, dit Montaigne, tout pénétré de moralisme antique, la noblesse fuyait la réputation de bien escrimer comme injurieuse et se dérobaient pour l'apprendre, comme un métier de subtilité dérogeant à la vraie et naïve vertu ». Et il était lui-même encore quelque peu de cet avis : « C'est un tour d'art et de science, et qui peut tomber en une personne lâche et de néant, d'être suffisant à l'escrime. » Mais des Italiens avaient mis à la mode en France, en même temps que l'art de la fortification, que l'art des machines, que celui des jets d'eau et de l'architecture, ce qu'un anonyme en 1538 appelait déjà « la noble science des joueurs d'espée ». Agrippa Camillo avait publié en 1553 un « *Traité de la science des armes avec un dialogue de philosophie* ». Agocchie Giovanni avait donné en 1572, *De l'Art de l'Escrime*, en trois livres. Les professeurs d'escrime à Paris allaient former une *Académie* à l'imitation de leurs maîtres de Padoue et leur dignité devait croître au point que Louis XIV (1656) leur accorderait le droit exclusif de tenir salle ouverte après six ans de noviciat, et la noblesse pour eux et leurs descendants après vingt ans d'exercice. Ainsi la science revêt

de son prestige aux yeux du monde cultivé toutes les formes de l'action, même les jeux nobles. Les empiriques épicuriens s'en moqueront; Molière, l'élève de Gassendi, raillera en 1670 M. Jourdain qui, pour jouer l'homme de qualité, élève des Jésuites, se fait donner des leçons de grammaire et d'escrime systématiques. Mais rien n'y fera : M. Jourdain tient à la raison démonstrative et il y faudra soumettre peu à peu, pour lui plaire, tous les arts, jusqu'à la politique et à la morale.

Les Jésuites, en imposant des règles savantes, une méthode, à toutes les pratiques, suivaient donc ou devançaient le mouvement du siècle. Du reste Descartes ne mêlait à ses prescriptions sur le bon emploi de l'épée aucune idée proprement philosophique, selon le sens que nous donnons à ce mot, et quand il pensa, près de quinze ans plus tard, à se produire un jour devant le public comme philosophe, il fut un peu honteux de son premier essai. La mode n'était plus aux spécialités techniques. Il écrivait en 1630 (4 nov.) au P. Mersenne, en lui exprimant son estime singulière pour le P. de Condren : « Je ne serai pas marry qu'il sache aussi plus particulièrement que les autres que j'étudie à quelque autre chose qu'à l'art de tirer des armes. » Pourquoi *plus particulièrement que les autres* ? C'est que le P. de Condren, supérieur général des Oratoriens après le cardinal de Bérulle, avait comme oratorien et philosophe approuvé des projets plus relevés et qu'il était déjà au courant du grand projet formé par Descartes, d'accord avec son directeur, d'écrire pour la défense de la religion.



### CHAPITRE III

## DESCARTES DE SEIZE A VINGT-NEUF ANS PRÉOCCUPATIONS PRATIQUES PERSONNELLES LE CHOIX D'UN ÉTAT : 1612-1625

QUAND Descartes, à seize ans et demi (août 1612), quitta le collège de La Flèche, s'il n'avait pour la philosophie de l'École ni ferveur ni blâme, il avait cependant des antipathies et des prédilections; il était saturé d'humanisme; tant d'explications et de commentaires sur les textes de l'antiquité lui avaient laissé un dégoût pour les connaissances qui s'acquièrent par les livres et une préférence marquée pour les études qu'on fait sans textes, en se mettant en présence des choses et pour un but utile, ce qui lui paraissait être le privilège des mathématiques.

Il semble que quelque chose de l'esprit de Ramus soit passé dans l'enseignement des Jésuites et que Descartes ait emporté de La Flèche un goût de modernité et d'utilité (1), très différent de l'influence exclusivement traditionnelle attribuée à la Compagnie. Bien que Ramus, protestant, ait été tué à la Saint-Barthélemy, il était dans le monde scolaire le professeur et le réformateur par excellence. Est-ce à lui que, sans le dire, les Jésuites ont pris certaines méthodes pédagogiques nouvelles, ou est-ce à l'opinion qui les avait provoquées ? C'est bien une

---

(1) Richelieu au même moment se demandait s'il ne vaudrait pas mieux « que les enfants fussent dressés par des maîtres des arts mécaniques » plutôt que de passer tant d'années dans le commerce de l'antiquité.

idée « Ramiste » que l'application de méthodes simples, générales à tous les exercices scolaires et à toutes les tâches de l'esprit. C'est bien une idée Ramiste que la pénétration de la culture mathématique dans les classes supérieures. C'est bien une idée Ramiste encore que l'emploi du français dans l'enseignement des sciences et de la philosophie elle-même. Enfin c'est une idée Ramiste que de remplacer la physique d'Aristote par la physique platonicienne et de jeter sur ces matières ingrates l'éclat tempéré et le mouvement rassis des discussions littéraires, comme le fera plus tard le *Discours de la Méthode*. Mais, bien que les Jésuites fussent coutumiers de ces emprunts à des adversaires, emprunts qui, selon eux, ne changeraient pas le fond des choses, nous devons nous borner à poser la question, tout en nous réservant de caractériser dans leur rapport avec la pensée de Descartes les huit Livres par lesquels Ramus a commenté la physique d'Aristote. Cet ouvrage était bien propre à jeter dans les esprits des germes de rébellion contre l'autorité du « Philosophe ».

A l'imitation de Ramus, très probablement, Descartes aspirait à faire de la nature l'objet de ses travaux, comprenant par ce mot aussi bien les mathématiques que la réalité concrète. Il avait sur le latin, sur Aristote, sur les poètes, orateurs et écrivains de toutes sortes, le sentiment qu'éprouvent de nos jours, en quittant les classes de lettres, beaucoup d'élèves de mathématiques spéciales au sujet de leurs exercices antérieurs. « Nous allons donc étudier les choses mêmes ! » disent-ils. Ces choses sont les plus hautes abstractions; mais du moins elles portent leur vérification avec elles; elles ne font appel à aucune autorité, ne demandent pour être crues aucun témoignage. Quant à cette idée que toute science à son terme est déductive, elle a survécu à l'essor des sciences de la nature; elle est encore professée par des philosophes distingués. Nous nous rappelons un temps où tous les juristes méprisaient les connaissances empiriques et leur refusaient droit de cité dans

l'ensemble des sciences. Si l'appel à l'autorité est une tradition scolastique, la croyance à la possibilité d'une systématisation universelle vient de la même source. Descartes resta toute sa vie ferme partisan des études que nous appelons modernes (1), parce qu'il les croyait plus aptes à entrer dans de telles constructions que les opinions auxquelles les accidents

---

(1) « Poliadre : Quant à moi, il me sera très agréable d'assister à cet entretien, bien que je ne crois pas pouvoir en tirer aucun fruit. — Eudoxe : Croyez, au contraire, Poliadre, qu'il sera pour vous de la plus grande utilité, parce que votre esprit est libre de préjugés et qu'il me sera plus facile d'amener au bon parti celui qui n'en suit aucun, qu'Epistémon (l'homme instruit, cultivé, l'humaniste) que nous trouverons souvent du parti opposé. Mais pour que vous conceviez plus distinctement de quelle nature est la doctrine que je vais vous exposer, permettez que je vous supplie de noter la différence qui existe entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans le secours du raisonnement comme les langues, l'histoire, la géographie et, en général, tout ce qui ne dépend que de l'expérience. Je concède, il est vrai, que la vie d'un homme ne suffirait pas pour acquérir l'expérience de tout ce qui est dans le monde ; mais je suis convaincu que ce serait une folie à quelqu'un de le désirer et que *ce n'est pas plus le devoir d'un honnête homme de savoir le grec ou le latin que le suisse ou le bas-breton, et l'histoire de l'empire romano-germanique que celle du moindre Etat qui puisse se trouver dans l'Europe*. Il ne doit consacrer son loisir qu'à des choses utiles et honnêtes et ne remplir sa mémoire que de ce qui est le plus nécessaire. Quant aux sciences, qui ne sont autre chose que des jugements certains que nous appuyons sur quelque connaissance précédemment acquise, les unes se déduisent de choses vulgaires et connues de tout le monde, les autres d'expériences plus rares et qui exigent beaucoup d'habileté. J'avoue qu'il est impossible que nous traitions en particulier de toutes ces dernières ; en effet, nous devrions d'abord examiner toutes les herbes et toutes les pierres qu'on nous apporte des Indes ; nous devrions avoir vu le Phénix, bref ne rien ignorer de ce qu'il y a de plus merveilleux dans la nature. Mais je croirai avoir suffisamment tenu mes promesses, si, en vous expliquant les vérités qui peuvent être déduites d'objets vulgaires et connus de chacun, je vous rends capable de trouver de vous-même toutes les autres, si toutefois vous jugez qu'elles valent la peine qu'on les cherche. » (*Recherches de la Vérité par la lumière éternelle*, 1647.) Cette indication d'une réforme possible des études dans le sens de l'utilité actuelle a été accueillie par l'abbé de Saint-Pierre et lui a fourni le thème favori de ses développements sur l'éducation.

de l'histoire ont conféré un prestige illégitime. Il méprisait ce que nous appelons « la philologie »; l'étude des langues et de l'histoire lui paraissait du temps perdu. Bref, toute connaissance véritable était pour lui une invention et toute invention était une construction (1). Et quoiqu'il fût loin de concevoir encore ces idées dans leur généralité, c'est dans cet esprit qu'il se félicitait d'échapper à la discipline mentale du collègue qui reposait trop à son gré sur la tradition livresque.

Presque aussitôt (janvier 1613), il prenait la résolution de renoncer aux livres. « Par cette espèce d'abandon, dit Baillet, il semblait imiter la plupart des jeunes gens de qualité qui n'ont pas besoin d'étude pour subsister ou pour s'avancer dans le monde ». Et il y avait bien là, en effet, un geste de gentilhomme qui ne veut pas ressembler aux régents ni aux grimauds. Mais, plus justement, il mettait une fierté juvénile, fondée sur une opinion excellente que ses succès scolaires lui avait donnée de lui-même, à ne devoir désormais rien à personne pour les travaux qu'il entreprendrait, et à bâtir dorénavant, comme il le dit plus tard, sur un fonds qui fût tout à lui. Il ferait sa vérité. Il serait l'auteur de son savoir. Il frayerait sa voie.

Et en effet, à partir de ce moment, suffisamment édifié sur la valeur de la production littéraire contemporaine à laquelle il n'était pas resté étranger, il a relativement peu lu, en ce sens qu'il renonça d'abord à prendre connaissance des ouvrages d'imagination — Balzac est probablement le dernier auteur d'ouvrages de ce genre qu'il ait lu — et qu'ensuite la masse

---

(1) BAILLET, *livre I*, chap. VI, p. 33. Poussin concevait ainsi la nature ; ses paysages sont de vastes constructions où abondent les grands monuments et où tout, jusqu'aux arbres, porte le caractère de la *fabrique*. Le génie de Corneille met de même en œuvre un assemblage symétrique d'éléments artificiels, et l'on a souvent fait ressortir ce qu'il y a de systématique dans le cadre de ses tragédies et de leurs scènes les plus émouvantes.

des extraits de livres antiques qui étaient alors en circulation fut pour lui comme inexistante : entre sa méthode de travail et celle d'un Mersenne et d'un La Mothe Le Vayer qui ressemble encore à une compilation désordonnée, la différence est éclatante. En Hollande, où il a passé vingt ans, il avait dit-il, dans une lettre à Huygens, de décembre 1638, une demi-douzaine de livres. Un de ses visiteurs trouve en lui, peut-être sur sa propre déclaration, *hominem libros neque legentem neque habentem* (1). On sait le mot sur le veau disséqué : que c'était là sa bibliothèque. Quand on lui signale une rencontre entre ses ouvrages et ceux de ses devanciers, il cherche toujours à établir qu'il ignorait ceux-ci, ou que ses solutions ont un caractère systématique qui manque à celles de ces auteurs, bref qu'il ne doit rien à ses lectures. Il a réussi à le faire croire à la postérité.

En réalité, *il lisait tout ce qui avait paru d'important dans les années antérieures sur les points de la science où se portait son étude*. Il n'écartait que le fatras. Il prenait la science au point où elle était chez ses contemporains. Quant à la métaphysique et à la morale, il n'admet pas que d'autres aient pu le devancer ni tomber juste sans se rencontrer avec lui. Il refuse de lire les ouvrages très récents qu'on lui signale; il veut faire l'épreuve de ce qu'il peut sans aide et il reste muet sur ce qu'il doit aux auteurs dont il s'est véritablement nourri : Platon, Aristote, les Stoïciens, saint Augustin, saint Thomas; ce dernier était son livre de chevet. Il trouvait dans l'œuvre de l'Ange de l'École une véritable encyclopédie chrétienne de la philosophie antérieure au xiii<sup>e</sup> siècle. Nous aurons à établir, en quelque sorte malgré lui, à quel point il les connaît tous, soit directement, soit à travers leurs disciples modernes, et les utilise non seulement pour les détails, mais aussi pour les grandes lignes de ses constructions.

---

(1) *Correspondance*, édition de 1897, vol. I, p. 401.

Seulement ce qu'il empruntait, il le soumettait à une rumination profonde qui lui en faisait peut-être oublier l'origine. Comme ces emprunts une fois élaborés et rectifiés revêtaient dans sa pensée une forme nouvelle, d'accord avec la moyenne des opinions de son temps, il croyait les tirer d'un fonds de raison commun à tous les hommes. En voici un exemple décisif emprunté à ces années mêmes. Le geste d'indépendance et de fierté juvénile de 1613, après six ans de réflexion, devenait une théorie. Le vieil innéisme de la philosophie scolaire prenait, dans la pensée de l'élève de La Flèche, une couleur légèrement panthéiste, qui était elle-même un reflet. Il croyait inventer, en écrivant dans ses premières *Pensées* en 1619 : « Il y a en nous des semences de savoir comme il y a du feu caché dans le caillou. Les philosophes les en tirent par la raison; les poètes les en font jaillir par l'imagination et celles-ci brillent davantage (1). » Qu'était cela ? C'était la doctrine que Descartes avait recueillie de ses lectures des Platoniciens du siècle précédent, Bruno et Campanella, et qu'il pouvait lire dans le *De Arcanis* de Vanini (2), si bien que sa

---

(1) BAILLET, II, XII, p. 150.

(2) « La vérité n'est dans l'objet sensible que comme en un miroir; c'est dans l'âme qu'elle est avec sa propre et vive forme. » Bruno, cité par Renouvier : *Hist. de la Philosophie moderne*, p. 22. D'après Campanella, nous avons Dieu en nous et quand, par une sorte d'intuition qu'il appelle l'expérience, moitié méthode, moitié magie, nous sommes remontés au maître de la nature, nous pouvons descendre avec sûreté à la nature entière : « Ad quæ mecum te conducam de similitudine in similitudinem sub ducatu scientiæ et fidei. » (*Philosophiæ realis épilogisticæ partes quatuor*. Préface.) Le logos des Stoïciens et des Néoplatoniciens était une conception semblable de même origine. Vanini, malgré ses allures empiriques, pensait de même : « Mens humana omnium rerum scientiam, omnium linguarum notitiam in se complectitur : est enim celestis originis et divinitatis particeps : at corporis mole oppressa, insitas vires palam non exserit et, veluti ignis cineribus oppressus, exsuscitari postulat : ita excitari debent ingenii nostri igniculi, ut. densis humoribus discussis, elucescant; quare, scire nostrum reminisci est apud

théorie de la fécondité native de l'esprit était elle-même un emprunt !

Il y avait donc, dans ses prétentions à l'invention radicale et universelle, beaucoup d'illusion avec un peu de vanité : elles n'ont pu trouver crédit qu'auprès d'historiens assez mal informés. Nous commençons à tenir la plupart des fils qui rattachent sa pensée à la pensée de prédécesseurs multiples. Il a obéi à la loi commune. Sa philosophie et sa science continuent la philosophie et la science antérieures. Il ne pouvait en être autrement. Mais puisqu'on croit généralement le contraire, il y aura intérêt à le montrer en passant. Hâtons-nous de le dire : cette thèse du déterminisme ne diminue en rien l'originalité de Descartes. Loin de le moins admirer depuis qu'il cesse d'être pour nous un autodidacte authentique — il n'y a pas d'autodidactes — nous reconnaissons en lui une originalité d'autant plus grande qu'il a fondu dans sa doctrine, simple d'abord, devenue peu à peu très complexe, un grand nombre d'éléments antérieurs. Descartes nous apparaît comme le plus délié et le plus adroit des éclectiques en même temps que le plus étonnant des inventeurs. Quoi qu'il en soit, quelque part d'illusion ou de feinte que comporte cette attitude de novateur, qu'il ait pu ou non réaliser son programme d'indépendance et d'initiative absolues, il est certain que, dès sa dix-septième année, il renonça aux travaux dont l'objet exclusif est la pensée d'autrui et rejeta l'autorité des livres, pour chercher, pensait-il, la vérité dans la nature, c'est-à-dire pour donner l'essor à sa raison constructive. Ainsi se marque chez lui, dès le début, la tendance à rompre au moins en fait, individuellement, avec l'histoire. Il se flatte de tout recommencer partout où allait se porter son effort, sans qu'il songeât d'ail-

---

Platonem » (*De Arcanis*, p. 307) (ce livre avait paru en 1616 à Paris). Nous ne nous portons pas garant de la sincérité de Vanini, mais le fait qu'il empruntait un argument à cette doctrine prouve qu'elle avait cours au moment où Descartes croyait la trouver.

leurs en aucune façon dès cette date à opérer une réforme générale et publique dans les connaissances humaines. Le principe de la réforme et de la revision préalable ne s'appliquera, pendant plusieurs années, qu'à ses études personnelles présentes, à la mathématique et à la physique (1).

Il n'a en ce moment que deux préoccupations, l'une c'est le souci du choix d'une carrière, l'autre est la passion, une passion intense et presque inconsciente, la passion du génie, pour les mathématiques. Ces deux préoccupations dominent son esprit tour à tour.

Pour le choix d'une carrière, son frère aîné ayant pris « le parti de la robe », il semblait que son père dût le destiner « au service du Roy et de l'Etat dans les armées ». Il s'engagea, en effet, comme volontaire à l'âge de vingt et un ans

---

(1) Voir règle III au début et règle IV : « Quand je commençais à me livrer aux mathématiques, je me mis à lire la plupart des ouvrages de ceux qui les ont cultivées; j'étudiai surtout l'arithmétique et la géométrie, parce qu'elles étaient, dit-on, les plus simples et comme une voie pour arriver aux autres sciences; mais, ni dans l'une ni dans l'autre, je ne rencontrai un auteur qui me satisfît pleinement. Sans doute, en faisant subir l'épreuve du calcul à leurs propositions sur les nombres, je reconnaissais que la plupart étaient exactes; quant aux figures, ils me mettaient en quelque sorte sous les yeux un grand nombre de vérités et souvent ils concluaient juste en se dirigeant d'après certains résultats; mais pourquoi ces choses étaient ainsi et comment on parvenait à les découvrir, ils ne me paraissaient pas le montrer suffisamment... » « Je suis né, je l'avoue, avec un esprit tel que le plus grand plaisir de l'étude a toujours été pour moi non pas d'écouter les raisons des autres, mais de les découvrir moi-même; cela seul m'ayant attiré jeune encore vers l'étude des sciences, chaque fois que quelque livre promettait par son titre une nouvelle découverte, avant d'aller plus loin, j'essayais si, par une sagacité naturelle, je ne pourrais pas atteindre à quelque chose de semblable, et je me gardais bien de m'enlever cet innocent plaisir par une lecture précipitée. Cela me réussit tant de fois que je m'aperçus enfin que j'arrivais à la vérité non plus, comme les autres hommes, par des recherches vagues et aveugles, et plutôt avec le secours de la fortune qu'avec le secours de l'art, mais que j'avais trouvé par une longue expérience des règles fixes, etc. » *Règles*, X. Ce qui ne l'empêche pas d'employer les livres comme tout le monde. Il dit bien

dans les troupes de Maurice de Nassau « qui n'avait point d'égal dans l'art militaire, possédait bien les mathématiques, aimait les mathématiciens et les ingénieurs, entendait parfaitement les fortifications et avait inventé déjà plusieurs machines pour passer les rivières et assiéger les villes (1) ». Mais les Provinces Unies et les Espagnols avaient conclu une trêve de douze ans. La monotonie de la vie de garnison dans Bréda le lasse bientôt. Il va en Allemagne et prend parti dans les troupes du duc de Bavière, passe un hiver à Ulm, rejoint les troupes du duc en Autriche et de là en Bohême, assiste à la bataille de Prague, porte encore les armes en Hongrie, et après divers voyages, suivis d'un séjour de trois ans à Paris, il se rend à La Rochelle assiégée et y entre l'épée nue avec d'autres gentilshommes. Sa carrière militaire est dès lors finie. Il avait renoncé à la profession des armes immédiatement après la campagne de Hongrie, à l'âge de vingt-cinq ans (juillet-août 1621).

Quel fut le sens de ces enrôlements successifs ? Descartes semble avoir, au moins au début, aimé véritablement les armes, comme il le dit dans une lettre à Mersenne (2). Mais cette « chaleur de foye » à laquelle il attribue sa courte voca-

---

quelque part (Réponse aux objections d'Arnauld) qu'il ne s'est jamais beaucoup arrêté à lire les livres des philosophes; mais cela n'a évidemment aucune importance sous la plume d'un homme pourvu d'une connaissance aussi approfondie de la scolastique que celle qu'attestent les *Méditations* et les *Réponses*. Quant aux lectures concernant les sciences, qu'on veuille bien se rappeler les faits suivants : En 1620, il se promet de finir un traité qu'il a commencé pour Pâques, *si librorum mihi sit copia*. La lettre du 10 mai 1632 nous le montre désireux d'être tenu au courant des publications scientifiques nouvelles. Dans ses *Pensées*, on le voit mentionner, quand il expose ses inventions sur l'art de la mémoire, les bagatelles utiles *lucrosas nugas* de Schenkel et, à la fin d'un paragraphe plein du récit de ses inventions, l'arithmétique philosophique de Pierre Rothen et Benjamin Bramer.

(1) BAILLET, I, IX, p. 41.

(2) Du 9 janvier 1639.

tion militaire, lui inspira-t-elle le goût de la guerre pour elle-même ? En aucune façon. Baillet fait justice des légendes qui couraient de son temps sur le courage exceptionnel du philosophe et même, si l'on essaie de lire entre les lignes de cette biographie pourtant complaisante, on y voit que jamais il n'a combattu (1) : il était volontaire et défrayait lui-même toutes ses dépenses pour n'avoir pas à obéir et rester maître de ses mouvements : même à La Rochelle, il ne fit presque certainement qu'une démonstration en tirant son épée. Bref, il servait sous la condition fort originale de n'avoir jamais à courir de danger. Il faut croire que cela était loisible à certains gentilshommes, car lui-même assure dans sa lettre à Pollot qu'on ne court pas beaucoup plus de risques dans le métier des armes que dans la vie ordinaire (2). Tout ce qu'on a dit de son humeur guerrière tient donc de la légende.

Voulait-il sérieusement apprendre l'art militaire ? Son prompt départ du camp de Maurice de Nassau, excellente école de guerre, n'est pas favorable à cette hypothèse et Baillet nous dit, en parlant des gentilshommes qui assistaient avec lui à la bataille de Prague, que plusieurs y allaient pour apprendre le métier de la guerre, mais que M. Descartes avait d'autres vues (3).

Lesquelles ? Une autre version, qui peut s'appuyer sur un passage du *Discours de la Méthode*, explique les campagnes du

(1) Voir par exemple le récit de la bataille de Prague.

(2) Lettre DXXXVI bis 1618 (?), édition Cerf, vol. V, p. 536. Plus tard, dans sa lettre déjà citée à Pollot, il condamne formellement le métier des armes et exprime les raisons qui l'y ont fait renoncer définitivement : « Bien que la coutume et l'exemple fassent estimer le métier de la guerre comme le plus noble de tous, pour moi qui le considère en philosophe, je ne l'estime qu'autant qu'il vaut, et même j'ai bien de la peine à lui donner une place parmi les professions honorables, croyant que l'oisiveté et le libertinage sont les deux principaux motifs qui y portent aujourd'hui la plupart des hommes. »

(3) Livre I<sup>er</sup>, ch. xiv, p. 70.

philosophe et ses voyages de la même façon. D'abord il est déclaré expressément par son biographe qu'il s'engage pour voyager, et le même biographe ajoute : « En se déterminant à porter les armes, il prit la résolution de ne se trouver nulle part comme acteur, mais de se trouver partout comme spectateur des rôles qui se jouent dans toutes sortes d'Etats sur le grand théâtre du monde. Il ne s'était fait soldat que pour tâcher d'étudier les mœurs des hommes plus au naturel et pour tâcher de se mettre à l'épreuve de tous les accidents de la vie (1). » « Il ne cherchait, est-il dit ailleurs, qu'à connaître le genre humain dans toutes ses catastrophes (2). »

Et enfin, quand il commence à voyager seul dans le nord de l'Europe, Baillet ne voit toujours dans ce qu'il entreprend « qu'une continuation de voyages » désormais pacifiques, « parce qu'il croyait avoir suffisamment envisagé et découvert le genre humain du côté de ses hostilités. Il avait, ajoute Baillet, toujours parlé de sa profession militaire d'une manière si indifférente et si froide, qu'on jugeait aisément qu'il considérait ses campagnes comme de simples voyages et qu'il ne se servait de la bandoulière que comme d'un simple passeport qui lui donnait accès jusqu'au fond des tentes et des tranchées pour mieux satisfaire sa curiosité (3). »

S'agit-il d'une curiosité scientifique ? Cherche-t-il la vérité, soit la vérité philosophique et morale, soit la vérité dans les sciences et les arts à travers le monde ? Il est possible qu'il

(1) BAILLET, t. I, XIV, p. 70.

(2) BAILLET, t. I, IX, p. 41. « J'emploierai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en puisse tirer quelque profit. » La phrase sur l'épreuve est du style de l'époque, où florissaient Montaigne et du Vair. Le reste est sincère sans doute, mais assez vague.

(3) BAILLET, t. II, IV, p. 99.

eût en partant quelque attente et quelque espoir de cette nature, inspirés par l'esprit pratique de La Flèche. « Il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet et qui ne lui sont d'autre conséquence sinon que, peut-être, il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun (1)... »

Et on peut invoquer, en faveur de cette hypothèse, l'intérêt qu'il porta aux Rose-Croix, réputés détenteurs d'une vérité mystérieuse.

Cette confiance préalable dans une vérité supposée existante (2) n'est guère d'accord avec la résolution qu'il aurait prise, au sortir du collège, de ne juger en toute matière que par ses propres réflexions. Admettons que le principe de l'examen personnel, accepté par lui en fait de mathématiques et peut-être de physique, s'étendit peu à peu à d'autres sujets d'ordre politique et moral. « Depuis, dit-il, en voyageant... (depuis le collège), je m'aperçus que les opinions acceptées en fait de mœurs et de législation sont aussi divergentes que les systèmes de philosophie, que, par conséquent, il ne faut pas plus chercher parmi elles une vérité établie que dans les livres. » Elles relèvent de la *coutume* et de l'*exemple*. Elles ont besoin d'être ajustées au niveau de la raison. Nous sommes ici en présence de la théorie du *préjugé* qui ne se forma dans l'esprit de Descartes, avec sa théorie de la connaissance dont elle est une pièce essentielle, qu'à partir de 1625, après les voyages. Il s'y serait acheminé pendant la période qui nous occupe ? Soit, mais alors nous devons assister au cours de

---

(1) *Discours de la Méthode*, fin de la 1<sup>re</sup> partie.

(2) Voir la *Revue Bleue* du 23 mars 1907.

ses voyages à ce travail critique; son biographe nous le montrera en quête de la vérité pratique supposée inhérente aux institutions des différents peuples. Le fait est qu'il ne l'a pas cherchée du tout. Il ne vit que quelques mathématiciens. Sa velléité d'interroger les Rose-Croix est un fait isolé. Nous sommes obligés de croire qu'il y a quelque arrangement dans le récit du *Discours de la Méthode*. Tout le passage en question est un morceau de littérature sceptique destiné à justifier le parti pris ultérieur de reconstruction totale. A cette date, Descartes était bien loin de vouloir réformer ses croyances pratiques, encore moins celles des autres.

L'explication des voyages par la curiosité pure est la solution la plus simple du problème. « Si je voyage quelquefois, c'est seulement pour apprendre et pour contenter ma curiosité », a dit Descartes lui-même dans une lettre à son meilleur ami (1). Entendons *apprendre* au sens le plus indéterminé du mot. Avec la pensée que cela lui sera peut-être utile de quelque façon, il veut voir. Il veut voir le plus possible de cérémonies et d'événements politiques de toutes sortes; mais sa curiosité, en tant qu'elle porte sur les faits psychologiques et sociaux, n'a encore rien de scientifique. Il veut voir un conclave, un jubilé, le couronnement de l'empereur d'Allemagne et sa cour, des sièges et des batailles, des négociations : pas plus que ses contemporains, il ne tire pour le moment de ces spectacles rien qui ressemble à une vue générale (2). Peut-être, vingt ans après, le souvenir de ces spectacles lui inspirera-t-il quelque chose de ses courts aperçus sur la nature des sociétés. A cette heure, il n'a d'attention que pour les conversations qu'il entretient

(1) A Mersenne, 20 nov. 1630.

(2) Nous avons dit qu'une littérature politique, renouvelant les tentatives presque oubliées de Rodin et de Leroy, s'ébauchait alors, grâce à l'initiative de Sully, de Montchrétien et de Silhon (n'oublions pas Hobbes et Grotius) : mais les lecteurs de pareils ouvrages étaient fort rares. Saint-Evremond est encore moralement très loin. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale* de mai 1901.

avec les plus célèbres mathématiciens des pays qu'il traverse : Beckman et Faulhaber (1), pour les problèmes de mathématiques dont il poursuit la solution dès qu'il peut se réserver de la solitude et du loisir, pour quelques phénomènes de physique qui lui tombent sous les yeux pendant qu'il traverse les Alpes et pour la question de l'âme des bêtes, qui commence, mais très faiblement à le préoccuper (2).

Il est en Hollande (à Bréda) au moment où les Arminiens et les Gomaristes se font la guerre et où le vieux Bartevelde est décapité : ces événements le laissent indifférent; que lui importe ? Les belligérants sont des protestants; lui, catholique, ne saurait s'intéresser à leurs querelles; il compose pendant cette crise un traité *De la musique*, nouvel essai du jeune mathématicien en physique. En Allemagne, il a soin de ne s'enrôler que dans des armées de princes catholiques. En Suisse, dans son voyage de 1623, son indifférence pour tout ce qui n'est pas une « curiosité » physique ou un spectacle humain s'étend aux philosophes et aux mathématiciens eux-mêmes; « il lui aurait été facile, dit Baillét, de trouver à Bâle, à Zurich et dans les autres villes, des philosophes et des mathématiciens capables de l'entretenir; mais il fut plus curieux de voir des animaux, des eaux, des montagnes, l'air de chaque pays avec ses météores et généralement ce qui était le plus éloigné de la fréquentation des hommes pour mieux connaître la nature des choses qui étaient le moins connues au vulgaire des savants. Lorsqu'il passait dans les villes, il n'y voyait les savants que comme les autres, et il n'observait pas moins leurs actions (quelles actions?) que leurs discours (3). » Il

(1) Conversation avec Beckman. BAILLET, t. I, IX, p. 43 et 44, avec Faulhaber, *Ibid.*, t. I, XIV, p. 68.

(2) Elle fut le point de départ de toute sa construction philosophique; mais le germe est encore isolé dans la masse de ses connaissances et de ses souvenirs, qu'il organisera.

(3) BAILLET, t. I, II, VII, p. 118.

voulut passer à Venise le jour des épousailles du Doge avec l'Adriatique; mais il y passait pour s'acquitter d'un vœu qu'il avait fait, près de cinq ans auparavant, étant en Allemagne, à Notre-Dame reine des Anges (1), dont la maison avait été transportée par les anges, à travers le ciel, de Nazareth en Dalmatie, puis près d'Ancône (2).

A Rome enfin, en 1624, il tomba au milieu d'un concours immense de gens du peuple, de nobles et de princes attirés par le Jubilé. « Par ce moyen, dit le biographe, M. Descartes trouva dans Rome un abrégé de toute l'Europe, et ce concours lui parut si favorable à la passion qu'il avait toujours eue de connaître le genre humain par lui-même, qu'au lieu de passer son temps à examiner des édifices, des antiques, des manuscrits, des tableaux, des statues et les autres monuments de l'ancienne et de la nouvelle Rome (toujours l'hostilité contre les souvenirs antiques !), il s'appliqua particulièrement à étudier les inclinations, les mœurs, les dispositions et le

---

(1) La physionomie de Descartes nous paraît exprimer, si nous en croyons le beau portrait que nous avons de lui, une certaine naïveté, en même temps que de la fierté et de la ruse qui se combattent. L'éducation qu'il avait reçue tendait à former des caractères ingénus et dociles. Les Oratoriens s'accordaient avec les Jésuites pour faire de Jésus enfant l'objet d'incessantes prédications. C'était un des traits dominants de la religion de l'époque. Le motif favori de la sculpture religieuse est la tête d'enfant entre deux ailes, ou l'ange éphèbe en tunique flottante ni homme ni femme. Entendez l'accent enfantin de la religion d'alors : dans le livre du Père Louis Richeome, *Le Pèlerin de Lorette* (Millanges, Bordeaux, 1604, privilège en 1603), voici la méditation pour la nuit de Noël : « Quelles saillies d'amour embrassant cette bonté incompréhensible ! O petit Dieu et tout-puissant enfançon, qu'il me soit loisible de vous approcher de mes sens, de vous ouyr pleurer mes misères... et de dire mille fois à votre jour natal : « Vive le Roy, « vive le Roy des Roys éternellement ». Ainsi (le Pèlerin) passera l'heure de la minuit, prenant le reste du temps pour son repos, ou emploiera la nuit à méditer le cantique des anges. » Cf. Ch. Flachaire : *La Dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du xvii<sup>e</sup> siècle*.

(2) Cf. BAILLET, t. I, II, I, p. 86, et II, VII, p. 120.

caractère d'esprit dans la foule et le mélange de tant de nations différentes. Cette commodité le dispensa de faire d'autres voyages et lui ôta l'envie d'aller au fond de la Sicile et de l'Espagne chercher les peuples qui lui restaient à voir (1). » Nous ne savons de qui Baillet s'autorise pour ces assertions, d'où il résulterait que Descartes aurait voulu faire (en 1624 !) une sorte d'étude anthropologique de tous les peuples européens, d'après les échantillons que lui offraient les rues de Rome pendant le Jubilé (2). L'idée est plaisante. Y eut-il là une sorte de pose rétrospective ? Nous ne savons. Toujours est-il certain que la réalité est tout autre. Descartes accomplit un vœu : il va en pèlerinage à pied de Venise à Lorette (3), parce que le livre du Père Richeome, le *Manuel du Pèlerin de Lorette*, avait mis ce pieux voyage à la mode parmi les élèves des Jésuites. De là, il se rend à Rome, parce que Rome est la métropole de la chrétienté, et pour satisfaire, dit Baillet, « cette curiosité qui l'avait porté autrefois à se procurer le spectacle de tout ce qui est accompagné de formes et de cérémonies parmi les grands » et qui « n'était pas encore complètement éteinte ». Lui-même avoue que cette curiosité fut sinon le mobile premier, du moins la raison durable de ses voyages.

Mais, en même temps, ne l'oublions pas, Descartes était de plus en plus en souci du choix d'une carrière; ce problème pratique et moral tout personnel le préoccupait tellement qu'il le retrouvait dans ses rêves. *Quod vitæ sectabor iter* (4) ? En même

(1) BAILLET, II, IX, p. 129.

(2) Quelques pages plus haut, on voit que Descartes était parti pour la Suisse « avec la résolution de visiter ce qu'il n'avait pu voir de la haute Allemagne dans ses premiers voyages », II, VII, p. 118. Que Descartes ait désiré voir le plus de pays possible, c'est ce qui est vraisemblable. L'assertion est ici de Listorpius.

(3) Pensées de Descartes, *Inédits* de Foucher de Careil, t. I, p. 13. « Ante finem novembris Loretum petam, pedes e Venetiis, si commode et moris sit, sin minus saltem quam devotissime ab ullo fieri consuevit... 1620. 23 septembris. » Le pèlerinage avait été retardé.

(4) BAILLET, t. I, liv. II, I, p. 83, et *Olympiques*.

temps qu'il donnait satisfaction comme beaucoup de pèlerins à une curiosité assez vulgaire, il venait en Italie, quoi qu'il ait dit plus tard à Mersenne de son indifférence au sujet de sa propre fortune, pour s'assurer un emploi. Il était maintenant majeur (1622) et venait de perdre sa mère, ce qui le mettait en possession d'un capital de 40.000 livres. Il pouvait acheter une charge. Il avait renoncé à la profession militaire, mais il croyait pouvoir, sans être infidèle à sa résolution, briguer un poste élevé dans l'administration des armées. Son parent, M. Sein, commissaire général des vivres pour l'armée du côté des Alpes, était mort. Il venait en Italie pour mettre ordre aux affaires de ce parent et se faire donner à cette occasion, s'il était possible, la charge d'intendant de l'armée (1). Simple prétexte, dit Baillet, qui tient au voyage philosophique (2). Il apportait cependant toutes les procurations nécessaires pour mener à bien cette affaire en vue de laquelle il avait vendu plusieurs propriétés (3). Et il écrivait à ses parents une lettre très explicite sur ce qu'il attend de son voyage en cas d'insuccès. « Un voyage au delà des Alpes lui serait d'une grande utilité pour s'instruire des affaires, acquérir quelque expérience du monde et former des habitudes qu'il n'avait pas encore (c'est-à-dire, comme nous disons, pour se créer des relations). Il ajoutait que s'il n'en revenait pas plus riche, au moins en reviendrait-il plus capable. » L'affaire ne réussit pas, mais il fit tout ce qu'il pouvait pour en assurer le succès

---

(1) *Ibid.*, VII, n, p. 118.

(2) Il y a quelque obscurité dans le passage de Baillet, mais, de quelque façon qu'on l'explique, Descartes a voulu être intendant militaire à vingt-neuf ans, plusieurs années après la crise où, selon le *Discours de la Méthode*, il aurait résolu « d'employer toute sa vie à cultiver sa raison ».

(3) « Comme ce bien était situé en Poitou, il fut curieux de l'aller reconnaître afin de voir l'usage qu'il en pourrait faire... Et il songea dès lors à chercher des traitants pour le vendre afin de trouver de quoi acheter une charge qui pût lui convenir. » BAILLET, II, v, p. 106.

et, revenu en France, il alla « rendre compte à sa marraine, Mme Sein, de ce qu'il avait fait pour les affaires de feu son mari dans l'armée d'Italie (1) ».

Peu s'en fallut donc que Descartes ne trouvât là un emploi pour le reste de ses jours. Ainsi une curiosité assez banale avant tout et le goût des cérémonies religieuses, un pèlerinage à accomplir près de Rome et une fonction lucrative à solliciter en passant en Valteline près de l'armée française, voilà des motifs suffisants pour expliquer ce dernier voyage et il est probable que Descartes ne recueillit dans la cohue qui se pressait sur les places de Rome aucune observation de nature à remplacer un voyage d'exploration anthropologique en Sicile et en Espagne dont il n'avait aucune idée, de telles enquêtes étant tout ce qu'il y a de plus étranger à sa méthode future comme aux préoccupations de ses contemporains (2).

Descartes revint à travers la Toscane en 1625. Il ne chercha point à voir Galilée, ce qui montre combien peu ce voyage était déterminé par le désir d'établir des relations avec les savants. Il savoura, au contraire, le spectacle assurément très pittoresque du siège de Gavi où des troupes françaises, commandées par le cardinal de Lesdiguières, combattaient avec celles du duc de Savoie contre les Génois et les Espagnols. A Turin, « il s'arrêta pendant un jour ou deux pour... voir

---

(1) BAILLET, II, IX, p. 120.

(2) Tout au plus peut-on croire que les observations qu'il fit sur les passions et leurs effets servirent beaucoup plus tard de matière à son traité sur ce sujet : mais de si longs voyages étaient-ils nécessaires pour cela et n'y a-t-il pas des émotions partout où il y a des hommes ? Quelques réflexions de Descartes, jetées en 1619-1620 parmi ses *Pensées*, et où on peut voir la première et lointaine idée des *Passions*, n'empruntent absolument rien à la *scenery* des événements au milieu desquels il vivait. Les voyages de Montaigne sont pleins de renseignements précieux sur la technique et les mœurs des populations qu'il visite et ceux de Montesquieu sont peut-être le premier document de sociologie objective. Nous venons de voir le véritable caractère de ceux de Descartes.

ce qui se passait parmi les magistrats et le peuple (1). Voilà la seule mention d'une observation ayant quelque faible couleur scientifique sur les choses de la politique et de l'organisation sociale. Dans les Alpes, les avalanches lui fournirent l'occasion d'une hypothèse médiocre sur la cause du tonnerre. Il revint en Poitou pour revoir son père qui ne s'y trouvait point, et, ce qui prouve combien il était loin de s'attribuer une vocation philosophique, il fut sur le point d'acheter la charge de lieutenant général de Châtellerault (2) et de faire un stage chez un procureur du Châtelet pour se préparer à la remplir dignement; ce fut par hasard (il ne put joindre son père) et en raison des instances de ses amis qui voulaient le voir s'établir à Paris, que l'affaire manqua.

Pendant un séjour de trois ans à Paris, les hésitations du futur philosophe, jusqu'alors semblable à tous les jeunes gens de sa condition en quête d'un emploi, allaient se fixer enfin; mais là encore on le voit entraîné par cette curiosité banale et cette obséquiosité envers les personnages officiels du monde politique et religieux dont nous avons recueilli tant de preuves. Il avait rencontré à Rome le cardinal Barberini, envoyé en France comme légat du Pape, et ce légat venait de faire son entrée en grande pompe à Paris. Descartes voulut le revoir et revoir son roi : « Quelques semaines après son retour d'Italie, raconte Baillet (3), le désir de revoir la Cour de France le fit aller à Fontainebleau, où il eut l'occasion de saluer de nouveau le légat du Pape qui eut la dévotion de vouloir dire sa première messe à la Cour le jour de l'Assomption de Notre-Dame et de donner la communion au Roi, aux deux Reines, à Monsieur, aux Princesses, aux Dames et à plusieurs personnes

---

(1) BAILLET, t. I, II, VIII, p. 126.

(2) Le lieutenant général était président du tribunal civil et du tribunal criminel (présidial).

(3) BAILLET, II, X, p. 135.

de haute qualité qui avaient été averties de s'y préparer (1). » La chevauchée à Fontainebleau n'était pas en ce temps-là une petite affaire. Il fallait que le loyalisme mis par les Pères au cœur de leurs élèves et très généralement répandu dans la jeune noblesse fût encore vivace au cœur de Descartes pour lui inspirer cette démarche, peut-être d'ailleurs intéressée à quelque degré. Se montrer à la Cour, n'était-ce pas faire une invite à la fortune ? Cette présentation à la Cour sous les auspices d'un cardinal, ces révérences à tous les pouvoirs, cette communion au moins probable en très noble compagnie sont le digne épilogue de voyages où le gentilhomme amateur de mathématiques, vaguement d'abord, puis de plus en plus pratiquement en quête d'une position sociale, avait promené sa curiosité et sa légitime ambition (août 1625).

Descartes est le premier auteur de la légende du voyage scientifique ou philosophique à travers l'Europe. Il fallait, selon la donnée fondamentale du *Discours de la Méthode*, que sa vie fût « construite » d'après un plan et que toutes ses démarches trouvassent leur raison dans un principe unique, à savoir la préparation de la philosophie cartésienne. C'est ainsi qu'il a été amené à se représenter lui-même comme ayant cherché dans le grand livre du monde, c'est-à-dire dans les opinions impliquées par les institutions et les mœurs des différents peuples, la vérité qu'il renonçait à trouver dans les livres. Mais il a dû reconnaître, dit-il, que les coutumes et les lois sont disparates, que c'est plutôt en pareille matière la coutume et l'exemple qui nous persuadent qu'aucune connaissance certaine, que la pluralité des voix ne prouve rien dans le domaine de la politique pas plus que dans le domaine

---

(1) Cette messe m'empêcha pas que les instructions du légat, tout en faveur des Espagnols, déplussent à Richelieu et que l'on décidât de faire partir au plus vite le cher cardinal neveu après une réception magnifique.

de la science, que par conséquent il ne pourrait se régler d'après aucun usage de préférence à un autre et devait entreprendre lui-même de se conduire d'après sa raison. Les opinions humaines, en fait de morale et de politique, sont placées ainsi au-dessus des impressions sensibles, mais au plus bas degré de l'échelle des notions, parmi les connaissances empiriques, incertaines et incohérentes. En fin de compte, pour Descartes, en 1637, les voyages ne servent à rien, pas plus que les lectures : ils ne peuvent remplacer le sens propre, la raison individuelle indépendante. Mais le début de cette suite d'idées, où les voyages sont un instant et par un artifice de style placés beaucoup au-dessus de la lecture des livres et où il leur est attribué plus de valeur qu'aux opinions des philosophes, parce que les manières de penser nées de la pratique de la vie sont contrôlées par l'intérêt (1), mit en mouvement les imaginations et on se rappela que les philosophes de l'antiquité avaient fait de grands voyages, auxquels ils auraient été redevables de leur sagesse. De là, la légende célébrée par Baillet. « Il s'est vu peu de grands hommes dans le monde qui n'aient pris le parti de voyager, depuis que le genre humain s'est répandu dans les divers endroits de la terre et qu'il s'est trouvé partagé par la diversité du langage, de la religion, des mœurs et des manières de vivre. Nous avons été très satisfaits des raisons que les grands hommes ont alléguées à cette curiosité, et l'on doit espérer de la justice publique qu'on ne le sera pas moins de celles de M. Descartes (2) »

La vérité — on vient de le voir — est beaucoup moins romanesque. Le résultat des très simples constatations que nous venons de faire est plutôt négatif. Mais il n'est pas pour nous sans intérêt, si nous avons pu établir que, jusqu'en 1625, au moment où il s'installe de nouveau à Paris, c'est-à-dire jusqu'à

(1) *Discours de la Méthode*, fin de la 1<sup>re</sup> partie.

(2) BAILLET, t. I, II, IV, p. 89.

sa vingt-neuvième année, Descartes n'a d'autre passé philosophique que ses courtes vellétés panthéistiques et mystiques de 1619 et les pensées déposées dans son cahier vers cette époque, pensées qui ne sont pas indifférentes puisqu'elles viennent de Descartes, mais qui, sans les productions ultérieures de leur amour, seraient tout à fait dépourvues de portée. Ce sont de simples réminiscences de ses lectures. La résolution qu'il aurait prise, longtemps avant 1625, de se livrer à l'étude de la philosophie d'après une méthode nouvelle, de s'y préparer par des voyages et de commencer, d'après cette méthode, la réédification de ses connaissances, est une fiction sous laquelle il lui a paru avantageux, en 1637, de présenter un mouvement d'idées de beaucoup postérieur. S'il en est ainsi, ses trois années de séjour intermittent à Paris, au moment où la lutte contre les libertins est dans toute sa force, vont être décisives. C'est à la fin de ce séjour qu'il écrira les *Règles pour la direction de l'esprit* et emportera en Hollande l'idée des *Méditations*.



## CHAPITRE IV

### DÉFENSE DU DOGME CONTRE LES LIBERTINS PREMIÈRES APOLOGIES CONTEMPORAINES LE MILIEU ORATIEN ET NEO-PLATONICIEN : DE BÉRULLE-MERSENNE ET DE SILHON DÉFENDENT LA RELIGION PAR LA RAISON (VERS 1627)

LA Théologie chrétienne est issue du néo-platonisme qu'elle modifia d'ailleurs notablement dès l'abord. Longtemps la doctrine de Platon régna dans les Ecoles chrétiennes. Mais quand au <sup>xn</sup><sup>e</sup> siècle les ouvrages d'Aristote furent connus, sa philosophie trouva des adhérents enthousiastes qui essayèrent d'interpréter et de compléter le dogme avec les textes du stagirite. On vit alors combien cela était difficile. Il y eut de vives résistances. Bientôt néanmoins les résistances cédèrent une à une et ce fut Aristote, adopté à son tour, qui devint orthodoxe. En 1210, à l'occasion des hérésies d' Amaury de Bène et de David de Dinant, tous les livres d'Aristote avaient été condamnés; à la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle l'accord était fait rétrospectivement entre le maître et le disciple : Albert le Grand et saint Thomas avaient en quelque sorte enveloppé la pensée d'Aristote de Platonisme et de Christianisme; toutes les aspérités étaient effacées et le Philosophe était invoqué dans les discussions scolastiques comme une autorité théologique au même titre que les Pères de l'Eglise. A la Renaissance, nouvelle vicissitude. Une grande faveur se déclare pour les mathématiques et le platonisme. De nouveau la difficulté qu'il y a à concilier les dogmes, comme l'immortalité de l'âme, la créa-

tion et la providence, avec la doctrine péripatéticienne est révélée par le scandale des « libertins ». On a beau mettre le bras séculier au service d'Aristote : des défections vont se produire dans l'École même, c'est-à-dire dans les ordres enseignants (1); ce sont les Oratoriens qui en donnent le signal. Et plusieurs membres de l'ordre, entre autres le cardinal de Bérulle, son fondateur, exercèrent comme Oratoriens et restaurateurs du Platonisme une influence incontestable sur Descartes. Que sont les Oratoriens, quel homme est le cardinal de Bérulle ?

Le Père de Bérulle, cardinal en 1627, est avec François de Sales, Vincent de Paul et Saint-Cyran l'un de ceux qui ont le plus fait pour communiquer au catholicisme, à grand'peine victorieux de la Réforme, cet esprit de piété intérieure, cette foi brûlante et digne des premiers chrétiens qui avaient été la force du protestantisme. Symétriquement aux attaques clairsemées des libertins, le règne de Louis XIII nous montre chez un groupe d'hommes nombreux d'origines diverses un puissant essor

---

(1) Les Jésuites, qui devaient bientôt se faire les champions d'Aristote, autorisèrent en 1621 l'un des leurs, le P. Louis Richeome, à publier un ouvrage sur l'Immortalité de l'âme assez favorable à Platon et présentant quelques citations topiques des *Lois* et du *Timée*. On trouve dans cet ouvrage l'origine de l'argument de la création continuée invoqué plus tard par de Silhon; il vient du *Timée*. (Les âmes ne sont pas créées immortelles; mais Dieu n'a pas de raison expresse pour les détruire.) Ce livre appartient déjà à la série que nous étudions. On trouve encore à cette époque des *Traité*s et *Discours* sur l'immortalité de l'âme de l'abbé Cotin, du P. Antoine de Sirmond, de Jean de Sirmond, de Jean de Serres, de la Mothe le Vayer, de Marca et du sieur de Nancel. — Le P. Louis Richeome avait publié en 1604 *Le Pèlerin de Lorette*. Il professait à Bordeaux au collège de la Madeleine, dont il avait été l'un des fondateurs. C'était une gloire régionale dans les maisons de l'ordre; son livre raconte comment la maison de la Vierge a été plusieurs fois transportée par les anges et de fines gravures y montrent des centaines d'anges à l'œuvre dans les circonstances les plus variées. Il est très probable que Descartes porta sur lui ce manuel spirituel du Pèlerin quand il fit le pèlerinage de Lorette et qu'il s'en inspira pour ses oraisons et méditations comme il s'en était inspiré pour le choix du pèlerinage.

de croyances et d'énergies religieuses, un effort conscient et prolongé pour restaurer l'Eglise catholique. Le Père de Bérulle est un de ces apôtres.

Plus peut-être que les Jésuites et les Jansénistes, les Oratoriens et les Carmélites vivent en présence du surnaturel. C'est là un des traits essentiels de leur fondateur, celui qui nous intéresse, car nous n'avons pas à dépeindre l'homme, étrange mélange de fougue et de subtilité. Bérulle a été chaque jour en rapport avec Dieu, avec les anges et toutes les âmes : le monde des esprits est aussi réel pour lui que le monde des corps. Son exaltation, sa croyance à l'intervention des puissances célestes, ne lui permettent pas de distinguer le possible de ce qui ne l'est pas. Il part pour l'Angleterre conduire Henriette à son époux, accompagné de douze Oratoriens, avec lesquels il ne doute pas qu'il va convertir l'Angleterre, mais, « prêt à s'embarquer, il se sentit envahi par une tristesse soudaine » et supplia le P. J.-B. Gault, qui repartait pour Paris, « de recommander instamment l'Angleterre aux prières du P. Gibieuf et à celles de la Mère Madeleine de Saint-Joseph et de ses sœurs (les Carmélites). Jusqu'à ce moment, ajouta-t-il, comme hors de lui-même, Dieu m'avait caché toutes choses, mais dans le moment où je vous parle, ses desseins sur l'Eglise de ce royaume se développent à moi tout d'un coup et me font appréhender qu'on n'y ait pas à beaucoup près la consolation et les fins qu'on s'est promises par cette alliance. Je prévois de grands obstacles à l'œuvre de Dieu. » A Londres, il fait subir à la malheureuse petite reine une si indiscrete et si absorbante « direction », il l'oblige à de si provocantes manifestations contre le sentiment national et religieux des Anglais, que son brutal mari renvoie du royaume « ces animaux féroces », disant que tant qu'ils seront là, sa femme ne lui appartiendra pas réellement. De retour en France, Bérulle passe à La Rochelle, alors au pouvoir des protestants. Agenouillé dans une église, il s'indigne et se désolé de cette servitude. Tout à

coup il a le sentiment que cela ne peut pas durer, que cela ne durera pas et que c'est Dieu qui lui révèle la prochaine délivrance de la ville et de ses églises. Il va trouver Richelieu et le décide à la guerre. Pendant le siège, Richelieu lui confia les fonctions de premier ministre par intérim auprès de la reine et une correspondance curieuse s'engagea entre eux. Bérulle ayant prophétisé la prise de l'île de Ré, Richelieu le somma en quelque sorte non seulement de tenir sa promesse que La Rochelle serait prise, mais encore de dire quand elle serait prise; et Bérulle consulte, pour savoir la date future de l'événement, la Mère Marguerite du Saint-Sacrement et la Mère Madeleine de Saint-Joseph : il promet au Cardinal, au nom d'une personne qu'il ne nomme pas, une nouvelle défaite des Anglais et finalement le triomphe. A deux reprises, nouvelles interrogations de Richelieu. Voici les réponses de Bérulle : « On continue à prier et à espérer, et à mon avis le temps de l'accomplissement n'est pas loin. Ces choses ne peuvent être spécifiées. La puissance de Dieu est sur cet œuvre aussi bien que sur celui qui est passé (la prise de l'île de Ré) et que vous tenez évidemment miraculeux. » — « Je suis sans lumières, mais non sans pensées et, puisque vous me le commandez, je dois vous les représenter. Je regarde La Rochelle comme je regardais Ré auparavant, c'est-à-dire comme assurée au Roi, mais j'espère que cela ne tardera pas longtemps. » (La Rochelle ne succomba que onze mois après.) Des assaillants s'étant laissé enfermer dans un ouvrage qu'ils venaient de prendre par un retour offensif des assiégés et manquant de vivres, le succès des tentatives faites pour les ravitailler fut longtemps débattu : Bérulle fit entrer en ligne les ardentes prières des religieuses du Carmel, qui passèrent les nuits devant les autels jusqu'à ce que les travaux des ingénieurs et le courage des soldats aient eu raison des Rochelois affamés.

Richelieu comptait sur l'aide de Dieu, mais il ne négligeait pas d'employer les moyens humains, ceux-là surtout que suggérait

la science naissante. Bérulle était beaucoup plus mystique que les Jésuites mêmes, et c'est pour cela très probablement que Richelieu, bien qu'il ne se fit pas illusion sur le danger des grandes communautés religieuses — il s'est exprimé là-dessus avec force dans son testament politique — préférait les Jésuites aux Oratoriens et arrêta net l'essor des maisons d'enseignement créées par Bérulle. La science n'est pas bonne par elle-même aux yeux du fondateur de l'Oratoire et du Carmel français, ce n'est pas l'acquisition de la science (notre science n'est que néant), mais l'apprentissage de la manière de s'en servir (*non circa scientiam sed circa usum scientiæ*) qui est la vocation du jeune Oratorien (1). L'esprit de l'homme n'est pas sa fin à lui-même. L'esprit créé doit se perdre et abîmer en adoration dans l'esprit incréé. Le chrétien doit vivre la vie du Christ : la connaissance et l'amour de Jésus, voilà sa loi. Car Dieu devient « le maître et le seigneur de l'humanité par un pouvoir nouveau et par une liaison si intime que nulle créature n'a l'être de la grâce et n'aura celui de la gloire sinon en union avec lui, en dépendance de lui ». Dans son livre sur *l'Estat et les grandeurs de Jésus*, suivi d'une seconde partie sur la *Vie de Jésus*, Bérulle trace à ses disciples la voie vers la pratique de la plus vertigineuse mysticité. L'éternelle génération du Verbe, les rapports que le mystère de l'Incarnation établit entre la personne du Fils de Dieu et l'humanité qui lui est hypostatiquement unie, les rapports inexprimables que la maternité divine crée entre le Père et l'Esprit et la Vierge Marie, l'état, les occupations du Verbe anéanti dans la chair, les devoirs qu'il rend au Père qui l'engendre de toute éternité et à la mère qui le conçoit... tels étaient les sujets traités dans ces livres qui avaient mérité à Bérulle le nom d'apôtre du Verbe incarné (2). Telles étaient

(1) *Du bon usage de l'esprit et de la science.*

(2) D'après l'intéressant ouvrage de l'abbé Houssaye sur *Le cardinal de Bérulle et Richelieu*, 1875, chap. ix.

les méditations dont se nourrissait son esprit et qu'il transcrivait en des effusions hâtives ou dictait au frère qui l'accompagnait « à peine descendu de cheval dans des auberges de village, à la porte de la salle du conseil, dans le palais de Saint-Germain ou de Fontainebleau ». La parole de Dieu retentissait sans cesse en lui, et c'est sur ces révélations en quelque sorte continues que se réglait son immense activité dans l'administration des âmes.

Tout ce qui s'inspirait de ses pensées vivait sous l'illumination et l'impulsion de l'amour divin, dans une dépendance de la grâce d'autant plus intime qu'elle était volontaire. La Mère Marguerite du Saint-Sacrement, « dans un profond silence, ne repaissait son cœur que de l'amour de Jésus-Christ »; elle allait de la vue de ses misères à la vue des miséricordes de son Dieu et passait sans cesse de la plus vigoureuse haine contre elle-même aux transports d'une sainte et surnaturelle passion pour son sauveur. La Mère Madeleine de Saint-Joseph voulut confier à Bérulle « les merveilles qui se passaient en elle, tout en lui avouant qu'elle ne trouvait pas de parole pour les déclarer... Elle se sentait liée à l'amour immense que Jésus-Christ porte à son Père et par une suite nécessaire à celui dont le Père est rempli pour tous les membres de son fils. Jésus-Christ était vraiment, suivant l'expression de saint Paul, la plénitude de la Mère Madeleine. Il était en elle comme une vertu générale qui contenait les vertus particulières... Ainsi remplie de Jésus-Christ, à son exemple et sous sa motion toute-puissante, elle ne regardait et n'aimait que Dieu dans les créatures. Les vraies Carmélites, disait-elle, doivent faire toutes choses par amour. » Que restait-il de volonté propre à ces femmes en présence de celui qui leur ouvrait la source de l'amour infini ? Les Pères Gibieuf et de Condren, les premiers de l'Oratoire, n'étaient ni moins embrasés d'amour, ni moins absolus que Bérulle dans le pouvoir qu'ils tenaient de lui. Tous s'humiliaient dans le sentiment de leur néant et tous

parlaient au nom de Dieu. La veille des fêtes, Bérulle se rendait à la cuisine et lavait la vaisselle de la communauté. Quand il eut reçu en 1627 des mains de la reine le chapeau de cardinal, il alla servir, pour s'humilier, ses frères les Oratoriens au réfectoire. Ce qui ne l'empêcha pas de ruiner presque son frère pour se donner un train de maison en rapport avec sa nouvelle dignité. Il appelle auprès de lui de Condren, et pour montrer l'admiration que sa sainteté lui inspire, il écrit à genoux et tête nue les paroles de son subordonné, baise la trace de ses pas et dit : « La congrégation de l'Oratoire obéit à son général, mais le général obéit au P. de Condren ! » Celui-ci est désigné pour être le directeur de Gaston d'Orléans comme Bérulle était le directeur de la Reine; il refuse; Gaston vient l'implorer et de Condren se cache dans quelque coin, si bien qu'on mit une demi-heure à le trouver. Nous sommes en présence d'hommes et de femmes qui sont des âmes pures, des anges. Le jour où Bérulle, vaincu par Richelieu, son implacable rival, frappé par la disgrâce du roi, mourut en disant la messe, les Carmélites décidèrent de rester quarante jours immobiles, sans un moment de récréation, en prières pour l'âme de leur général. Une autre fois, pour la prise de La Rochelle, toutes les religieuses du monastère demeurèrent douze nuits en prières, et ajoutèrent à ces veilles une oraison supplémentaire de trente-trois heures. Elles faisaient profession de vivre comme n'ayant point de corps.

Cet état d'esprit n'est pas seulement la suite des événements antérieurs et contemporains, c'est-à-dire des périls dont l'Eglise en France était assaillie de la part des protestants et des libertins : il est un fait d'imitation rétrospective, une résurrection de l'état d'esprit des chrétiens des premiers siècles en opposition avec la résurrection de l'humanisme païen. Le monde des esprits purs, au milieu duquel vivaient dans la fin de l'antiquité et le début du moyen âge les nouveaux croyants d'Alexandrie et de Carthage, la Trinité,

les hypostases, les anges, les démons, les saints, effacé et comme rejeté dans le vague du rêve par le réalisme de la Renaissance, reprend une vie intense. Les controverses avec les protestants ont ramené l'attention sur les Pères; saint Augustin, dont il va se faire cinq éditions en quelques années, est l'objet d'une étude passionnée, et avec lui les auteurs sacrés du m<sup>e</sup> siècle. Bérulle est, par ses lectures quotidiennes, un contemporain de Denys l'Aréopagite et de Clément d'Alexandrie. Du milieu du relâchement de la foi et du dérèglement des mœurs, le catholicisme français fait un effort suprême vers l'idéal d'orthodoxie et de vie spirituelle, de discipline spontanée que l'histoire ressuscite.

Mais toute cette littérature dont on se nourrissait célébrait celui d'où ce foisonnement de conceptions théologiques et théurgiques était sorti, à savoir l'immortel, l'incomparable, le divin Platon. L'Oratoire ressentit bientôt secrètement des prédilections platoniciennes qui, en ce temps-là, excluaient la fidélité aux traditions péripatéticiennes de l'École : des manuscrits de Platon et de ses plus célèbres disciples ayant été donnés à l'Oratoire par l'ambassadeur du roi à Constantinople, un groupe destiné à leur publication se forma, à l'invitation de Bérulle, sous la conduite d'un parent du donateur, le P. de Morainvilliers d'Orgeville, au sein de la congrégation. Peu à peu un esprit platonicien envahit celle-ci. Ce ne fut que longtemps après le moment que nous considérons — le séjour de Descartes à Paris de 1625 à 1628 — que des ouvrages dus à des Oratoriens manifestèrent publiquement les prédilections platoniques de la Compagnie (1). L'arrêt du Parlement du

---

(1) *Examen philosophiæ platoniciæ*, aucthore Lud. de Morainvilliers d'Orgeville... et Rev. D. Ferdinandi de Neufville, etc., 1630. *Philosophia moralis Christiana, seu de rectitudine et perfectione actuum humanorum, de libero arbitrio et sensu divino, juxta principia sanctorum Augustini et Thomæ*, par le R. André Martin, 1632. *Philosophie en trois volumes in-4°* du P. Jacques Fournenc vers 1665. Malebranche n'entra à l'Oratoire qu'en 1660.

14 septembre 1624, rendu sur l'avis de la faculté de Théologie, qui proscrivait sous peine de la vie les nouveautés philosophiques, n'était pas fait pour encourager les dissidences ouvertes; mais les périls de la foi parlaient plus haut que les interdictions de l'orthodoxie scolastique, et pendant que la crise d'incrédulité qui se produisit dans les premières années du siècle se développait, une ardeur de spiritualité puisée aux sources néo-platoniciennes et platoniciennes embrasait de plus en plus l'âme de Bérulle, de Gibieuf et de Condren, ses auxiliaires et ses amis les plus proches, et devenait la forme dominante de la prédication chez les apologistes et de la piété chez les simples fidèles. Tous ne furent pas gagnés, loin de là ! mais le public eut l'impression d'une sorte d'envahissement impétueux d'idées et de formes de langage inconnues, très différentes des idées et des formes de langage usitées dans l'Ecole. Un spectateur intelligent, un ami de Descartes, Jean de Silhon, nous a conservé le souvenir de cet entraînement de mysticité et de métaphysique qu'il juge de haut et auquel il veut paraître étranger. Après quelques mots sur l'origine égyptienne et judaïque de la philosophie de Platon, dont de tels emprunts expliquent la beauté divine : « à ce que j'entends, ajoute-t-il, on en barbouille la dévotion de ce temps et on fait entrer le Platonisme dans la composition de la vie mystique et de la Théologie à la mode. Cette doctrine est fort attrayante et elle a des afféteries qui s'insinuent aisément dans les imaginations vives et molles comme sont celles des femmes, et généralement dans tous les esprits de la moyenne région et qui tiennent le milieu entre ceux qui sont stupides et ceux qui sont fort raisonnables. Elle est pourtant fort dangereuse si elle n'est dispensée par quelque habile main, et plus capable de produire des illusions que des miracles et quelque hérésie que la sainteté; que ceux qui en usent se souviennent que les serpents se cachent sous les fleurs, que l'arsenic ressemble au sucre et qu'Origène en fut empoisonné. Qu'ils ne croient pas

que pour avoir dans la bouche beaucoup de noms qui se trouvent dans Saint-Denys, ils en aient toujours l'intelligence dans l'esprit. Qu'ils ne prennent pas pour des ravissements de saint Paul tous les transports de l'imagination extraordinairement émue : ni pour des délices surnaturelles et pour des douceurs que le ciel verse le chatouillement de cette agréable démangeaison que les esprits excitent au cerveau lorsqu'ils y montent en foule et avec impétuosité : ni les humeurs que leur chaleur fait fondre et qui tombent par les yeux pour les larmes de saint Pierre ou pour celles de la Madeleine. En un mot, qu'ils sachent que la Théologie Mystique n'est ni sûre ni profitable qu'en tant qu'elle est dépendante de la Scolastique et soumise à son autorité et à sa censure. Que ceci soit dit par occasion. Revenons à notre sujet (1). »

Point de doute, c'est de l'Oratoire et du milieu où régnait l'esprit de l'Oratoire qu'il est ici question. Or, quelle que fût son amitié pour de Silhon, Descartes comptait dans ce milieu ultra-platonicien des relations très affectueuses. « Le Père Guillaume Gibieuf, docteur de Sorbonne, prêtre de la Congrégation de l'Oratoire, fut aussi, dit Baillet, l'un des principaux amis que fit M. Descartes durant les trois années de sa demeure à Paris. Ce Père était également habile dans la Philosophie et dans la Théologie. Mais il ne fut pas le seul de sa congrégation avec lequel M. Descartes contracta des habitudes. « Celui-ci eut encore des liaisons assez particulières avec le Père de la Borde, le P. de Sancy et le P. de Condren qui fut depuis le second général de la Congrégation : pour ne rien dire du cardinal de Bérulle qui conçut une affection et une estime toutes particulières pour notre Philosophe (2). » On pourrait croire, d'après le récit dramatisé que nous fera Baillet de la conférence chez le cardinal de Bagni, que Bérulle y vit Descartes pour la

---

(1) *De l'Immortalité de l'âme*, p. 22. 1634.

(2) BAILLET, II, x, p. 139.

première fois. Les lignes que nous venons de citer s'accordent beaucoup mieux et à vrai dire presque exclusivement avec l'hypothèse de relations continues et anciennes; et en effet, étant donnée l'intimité étroite de Gibieuf et de Condren avec Bérulle, il serait peu vraisemblable que Descartes eût été à ce point l'ami des disciples sans connaître le maître. Du reste il existe (1) un fragment de lettre trouvé parmi les papiers de Bérulle où Descartes se déclare « le bien humble et obéissant serviteur » du futur cardinal, étant lui-même « à Bloys, le 4 octobre 1614 » : il le connaissait donc dès sa dix-huitième année. Il nous paraît très probable que de bonne heure Descartes demanda au fondateur de l'Oratoire plus que des conseils, à savoir une *direction*, au sens qu'a ce mot dans la langue de la vie chrétienne. Nous reviendrons sur ce point.

Nous avons quelque inclination à croire que c'est vers cette année 1626, où l'affaire Santarelli compromit si gravement les Jésuites comme théoriciens des rapports entre le pouvoir des papes et le pouvoir des rois, et suscita dans les consciences catholiques françaises un conflit de devoirs si douloureux (2), que Descartes s'éloigna de ses maîtres pour se rapprocher plus intimement des Oratoriens. Quoi qu'il en soit, sa déférente amitié avec les principaux d'entre eux est notoire, attestée par le témoignage de son biographe et par sa correspondance ultérieure. Or ces Oratoriens étaient les Platoniciens que nous venons de dire : c'étaient ces lecteurs assidus des Pères, de saint Justin, de saint Basile, de saint Cyrille et de saint Clément d'Alexandrie, de saint Augustin enfin, pour lesquels

---

(1) Archives nationales M. 233; voir *Bérulle et Richelieu* de l'abbé Houssaye, Pièces justificatives, n° IV, p. 539.

(2) De Bérulle obtint par ses négociations l'apaisement des hostilités passionnées qui s'élevèrent, à propos du livre de Santarelli, entre le Parlement, soutenu par la Sorbonne, et le Saint-Siège et créèrent pour le pouvoir royal des embarras aigus : il fut l'arbitre de la querelle et y gagna le chapeau de cardinal.

Platon était une sorte de prophète du christianisme et avait le plus approché parmi tous les philosophes de la doctrine de l'Évangile (1).

\*  
\*\*

A côté des Oratoriens, platoniciens presque déclarés, qui très probablement dirigeaient déjà sa conscience, Descartes fréquentait des ecclésiastiques et des laïques qui parlaient des platoniciens comme nous venons d'entendre le faire « M. de Silhon », c'est-à-dire sur un ton très dégagé, sinon hostile, mais qui n'en étaient pas moins profondément imprégnés d'un platonisme corrigé, adapté, réconcilié, d'un platonisme qui s'ignorait parfois lui-même, parce qu'il était puisé à des sources indirectes. Ils reniaient Platon et ils l'avaient dans les moelles.

Ils le reniaient parce que l'autorité publique soutenait Aristote : les esprits en ce temps-là étaient faciles à discipliner, même quand les foudres de l'orthodoxie restaient suspendues le plus souvent à l'état de menaces. L'enthousiasme pour Aristote et la sévérité pour Platon étaient des attitudes de commande très généralement adoptées.

Ils le reniaient encore parce que la « manière » de Bérulle et des Oratoriens, si fort imprégnée de néo-platonisme, avait quelque chose de trop spécial qui choquait le goût et inquiétait la raison. On n'était pas encore exempt d'une certaine sorte de respect humain, qui s'était répandue en France depuis le

---

(1) *Nulli nobis quam isti* (dit Augustin parlant de Platon et des platoniciens) *propius accesserunt*. « Les premiers Pères de l'Oratoire avaient formé le dessein d'introduire parmi eux la philosophie de Platon qui leur paraissait avoir quelque chose de plus grand et de plus sublime, de plus accommodé aux mystères de la foi, que celle d'Aristote. » Bouillier, d'après Richard Simon : *Histoire de la phil. cartésienne*, vol. II, p. 7. Voir Nourrisson, *La phil. de saint Augustin*, t. II, chap. II, et *Le cardinal de Bérulle, sa vie, ses écrits, son temps*, mais surtout les livres excellents de l'abbé Houssaye sur le cardinal de Bérulle.

nouveau règne; le bon air pour un écrivain était dans l'attitude indépendante de l'esprit et l'emploi exclusif des ressources de la raison pour l'établissement même des vérités religieuses. On voulait combattre pour la foi, mais les réguliers eux-mêmes comme Mersenne se piquaient de le faire par des moyens empruntés à la science : le platonisme, confondu maintenant avec le néo-platonisme des premiers Pères, avait je ne sais quoi du langage de la dévotion outrée : on le laissait aux évergumènes. Ces effusions, ces élans, ces cris de passion, ces extrémités en fait de doctrine et de conduite qu'on observait curieusement chez les Pères de l'Oratoire et les religieuses du Carmel étaient à la fois pour le monde un objet d'admiration et un objet de scandale; cela blessait le sentiment d'unité et d'uniformité si vif dans cette société et les politiques n'étaient pas loin de s'en alarmer parce qu'ils y voyaient un principe de contrôle et de liberté réfractaire à toute autorité temporelle. Là est la cause de la défiance que Richelieu a témoignée aux Oratoriens comme éducateurs, la cause aussi de sa rivalité implacable avec Bérulle, favori et confesseur de la reine-mère, guide d'Henriette de France en Angleterre, fondateur et père passionnément aimé du Carmel, tandis que lui, le cardinal des ingénieurs, des militaires et des diplomates, représentait en dépit de sa robe l'idéal de virilité et de laïcité de cette époque non moins éprise de science, de patriotisme, de désinvolture mondaine que de dévotion singulière.

Nos platoniciens timides reniaient enfin Platon parce que, dans les parties de son œuvre qui étaient venues à leur connaissance, les doctrines différant de l'enseignement chrétien et que les Pères n'avaient point jugées compatibles avec le christianisme les frappaient plus que les doctrines conformes au *credo* traditionnel. Celles-là étaient à leurs yeux d'insupportables impiétés ou de grossières erreurs. Celles-ci étaient simplement *des vérités*, et il n'y avait pas lieu de les rattacher à une origine hellénique, l'hellénisme ayant été d'ailleurs à

un moment l'équivalent d'hérésie. Saint Augustin n'était-il pas là pour garantir ces vérités ? Et saint Thomas n'était-il pas la plupart du temps prêt à répondre pour elles ? Nul besoin par conséquent de recourir à Platon expressément. Platon était ainsi ou honni ou absorbé par la philosophie du temps. Il s'emparait même des esprits qui affectaient de l'ignorer (1).

Il y avait déjà plus d'un demi-siècle qu'une sorte de compromis avait été tenté entre le platonisme et la théologie chrétienne avec le but de ne retenir que l'essentiel de l'une et de l'autre doctrines, d'obtenir du grand public son assentiment réfléchi à un petit nombre de points qui seraient regardés comme constituant la religion même et d'en faire une sorte de rempart contre les attaques des libertins en sacrifiant au besoin les points de moindre importance. Dès le début des hostilités ouvertes contre le christianisme par la philosophie empirique, Loys le Roy, qu'on appelait aussi Regius, traduisait le *Timée*, la *République*, le *Phédon* et le *Banquet* (2) : il disait dans l'Argument du *Phédon* (1552) : « Il y a trois choses insépa-

---

(1) On voit dans les écrits de cette époque un très grand nombre d'idées et de manières de dire qui supposent quelque connaissance ou quelque réminiscence des dialogues. Richelieu lui-même présente de tels passages. Voir : *Enfance et Jeunesse de Richelieu* par l'abbé Lacroix (sans date), p. 70 : « Comme toutes les sciences se tiennent par la main et ne peuvent subsister l'une sans l'autre » (*ἀδελφάδι* dit Platon); p. 293 : *Sermon sur l'union et l'unité*; p. 297 : de l'unité dépend la conservation des choses. « La paix est en nos cœurs lorsque la raison commande comme reine et maîtresse, que la partie inférieure qui contient le peuple séditieux de nos appétits obéit et que toutes deux se soumettent à la raison éternelle de laquelle la nôtre emprunte ce qu'elle a de lumière. » Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, vol. VII. *Le cardinal de Richelieu*, p. 262 : « Ainsi qu'un corps qui aurait des yeux en toutes ses parties serait monstrueux, de même un état le serait-il si tous ses sujets étaient savants; on y verrait aussi peu d'obéissance que l'orgueil et la présomption y seraient ordinaires ».

(2) Une traduction du *Phédon* fut publiée entre 1538 et 1545 par Jean de Luxembourg, évêque de Pamiers. En 1578 Jean de Serres donna une traduction latine de toute l'œuvre de Platon. La traduction de Marsile Ficin était sans doute à ce moment rare et spendieuse : son obscurité

rables : c'est à savoir la religion de Dieu, la Providence divine et l'immortalité de l'âme. Car si les âmes n'étaient immortelles, il ne conviendrait espérer loyer et peine du bien ou mal fait. Dieu donc ne se soulcierait de nous. Et s'il n'en avait pas de soulcis, pourquoi l'adorerions-nous ? Notre créance serait vaine et la religion inutile. Mais sans la grâce de Dieu nous ne pourrions vivre et il veut être prié : la religion est très nécessaire et l'immortalité de l'âme certaine ». Il ajoutait dans l'Épître dédicatoire au Roy : « J'ai pensé être nécessaire mettre en évidence cette traduction pour plusieurs autres raisons qui m'ont meu l'entreprendre, mais principalement pour essayer à réduire ces malheureux Epicuriens qu'on dit s'être élevés puis naguères à cause des dissensions advenues en la religion : qui méprisent les saintes Lettres, nient la providence divine et se moquent des loyers et peines proposées en l'autre vie pour avoir plus grande occasion de servir à leurs concupiscences désordonnées et voluptés illicites. Est-il possible que sous l'espèce humaine vivent bêtes tant déraisonnables qui osent condamner leurs âmes à la mort ? »

Voilà le thème posé : restaurer la morale et la religion qui ne sont qu'une seule et même chose, par la philosophie; rappeler à l'homme que la bonté de Dieu lui ménage une destinée entièrement différente de celle des animaux, fonder l'obéissance au devoir sur une nouvelle démonstration des sanctions posthumes, lesquelles supposent l'existence de Dieu, et pour cela avant toutes choses chercher pour le dogme de l'immortalité des garants autorisés parmi les philosophes anciens; en d'autres termes sauver par des preuves nouvelles ou renouvelées s'adressant à la raison les croyances en Dieu et en l'âme immortelle sur lesquelles la morale repose : telle est la

---

en outre justifiait pleinement une traduction nouvelle; mais elle interprétait le platonisme par les alexandrins et comme sa *Theologia platonica* avait déjà pour but avoué la défense du christianisme. C'est là une opinion classique reconnue vraie par Tennemann.

pensée qui inspire à Le Roy, dès 1552, sa traduction du *Phédon*; Platon est appelé au secours de la morale chrétienne.

Les guerres religieuses reculent l'exécution de ce programme. Mais les libertins vont rendre cette exécution de plus en plus nécessaire. En 1623 Théophile de Viau est accusé d'être un libertin; il ne trouve pas de meilleure sauvegarde que de traduire le *Phédon* en y mêlant des vers. Donc il croit à l'existence de Dieu et à l'immortalité ! Donc il est innocent (1) !

Mais depuis longtemps Mersenne prépare un engin formidable contre les libres penseurs; c'est un énorme in-folio de 1915 pages qui a pour titre *Quæstiones et Commentarii in Genesim* (2). Le volume paraît en cette même année 1623 qui voit le procès de Théophile de Viau et la publication de la *Doctrine curieuse* du P. Garasse; il est consacré à l'apologie du dogme chrétien; c'est un immense fatras qui fait vaciller l'esprit de l'auteur sous le poids d'une érudition sans bornes,

---

(1) A quoi le procureur général Molé, qui avait bien voulu se charger de son interrogatoire, répond en homme très au courant de ce que la théologie orthodoxe opposait au platonisme (le P. Garasse suivait l'affaire) : « Vous n'invoquez l'autorité de Platon que pour faire croire que vous admettez l'immortalité de l'âme, mais vous profitez de l'occasion pour montrer en même temps que ce dogme est mêlé chez Platon de doctrines hétérodoxes; vous découvrez les faibles raisons qu'ont eues les anciens pour appuyer cette créance; vous laissez voir, pour rendre ces raisons toujours plus ridicules, que l'auteur du *Phédon* y a mêlé une infinité d'erreurs, comme la réminiscence, l'être des âmes avant les corps, la métempsychose, la résurrection attribuée aux lois de la nature, l'immortalité des âmes des bêtes et le paradis des bêtes »; en sorte que l'on se demande « si vous n'avez pas eu dessein d'obliger chacun à croire à la mortalité, puisqu'il y avait si peu de sujet de croire à l'immortalité ». (*Théophile de Viau*, édition Alleaume, 1856, notice sur Théophile, p. 64.) C'est la réponse d'un Jésuite, partisan d'Aristote, aux partisans de Platon.

(2) Dans le chap. 1, *In que Atheismi expugnandi motus æffertur*, Mersenne s'écrie : « Deus bone, quis lacrymas continere poterit si fere totum mundum in atheismo versari considerat ! » C'est là que se trouvent ses supputations sur le nombre des athées dans Paris. Il demande avec insistance qu'on les brûle tous après avoir brûlé leurs livres.

mais qui est bien la source la plus abondante de renseignements sur l'état des esprits cultivés dans le milieu où va se former la pensée de Descartes. Simple prélude d'ailleurs. Il faut joindre à cet in-folio un second ouvrage paru en 1624 : *L'Impiété des Déistes, athées et libertins de ce temps combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie; ensemble la réfutation du poème des Déistes* (1); puis un troisième, paru en 1625, dont le volume unique porte le titre de *Vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens*, sorte d'encyclopédie-manuel, si l'on veut voir ce qu'il y avait dans la tête d'un homme médiocre mais incontestablement fort instruit, le condisciple et le meilleur ami de Descartes, qui puisse répondre aux questions que va se poser notre philosophe sur l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la certitude.

Avant tout Mersenne est préoccupé de cette grande nouveauté, qu'il y a dans le monde chrétien des *infidèles*. Tout ce qu'il écrit est destiné à leur écrasement. Il se sert des armes que lui prête la théologie; mais, tout prêtre et moine qu'il est, il ne se sert pas moins des arguments empruntés à la philosophie ou à la théologie naturelle pour accabler les incrédules. Il suit encore la forme scolastique du commentaire et emploie la langue de l'Ecole dans son premier ouvrage; dès le second il se sert de la langue commune et de la pensée commune; il joint les résultats de la science aux spéculations dialectiques : lui-même n'est plus tout à fait scolastique. Et même un progrès sensible vers l'ordre, la clarté et l'objectivité se révèle dans ces trois grands efforts qui se sont succédé si rapidement.

Il est très dur pour les Platoniciens. Il condamne leur philosophie dans son ensemble comme inutile et vaine. « C'est folie aux Platoniciens d'avoir recours à leurs idées, puisqu'elles nous

---

(1) In-12. Dédié à Richelieu, en français. Ce poème se compose de 106 quatrains qui çà et là renferment des arguments saisissables. Nous le croyons anonyme.

sont plus inconnues que toute autre chose, et quand nous les saurions, elles ne seraient pas la science de ce qui est ici-bas, car elles sont spirituelles et les choses d'ici-bas sont corporelles, et puis je vous donne à penser si le médecin guérit son malade en idée (1). » Il s'élève surtout avec force contre l'interprétation panthéistique que les Italiens avaient donnée de cette philosophie : « les Platoniciens parlaient de Dieu à tâtons et par énigme lorsqu'ils discouraient de l'âme du monde (2) ». Cette âme remplace le véritable Dieu et créateur, elle ne saurait se concilier avec la divinité du Christ, elle est incompatible avec les principaux dogmes chrétiens, la transsubstantiation et la grâce; elle enlève tout prix à l'immortalité en nous délivrant de la crainte de la mort, puisque la mort n'est dans cette doctrine qu'une transformation. Mais c'est surtout la morale que le Panthéisme compromet en refusant toute place à la liberté (3) : « Vous voyez combien ces gens-là sont pernicieux, puisqu'ils sapent les fondements de la vie humaine, de la raison, de la police, des mœurs et de tout ce qui sert à maintenir les hommes en bonne intelligence les uns avec les autres; car si cette âme universelle informe tout, à quel propos les serviteurs s'assujettissent-ils à leurs maîtres, puisque cette âme leur donne un semblable droit de commander, voire beaucoup plus grand si cette âme opère plus noblement dans le serviteur que dans le maître : ce qui arrive tout autant de fois comme il advient que le serviteur raisonne mieux ou est plus leste ou plus courageux que son maître, ensuite de quoi il faut dire : adieu à toutes sortes de républiques, de souverains et de royaumes et par ainsi tout ira en confusion et en désordre (4) ». « L'âme universelle » qui « renverse la morale », renverse aussi la politique.

---

(1) *Vérité des sciences*, p. 10.

(2) *L'impiété des Déistes*, etc., vol. II, p. 321.

(3) P. 443, 444.

(4) P. 402.

La condamnation est formelle. Elle n'est pas sans appel. Bientôt Mersenne s'avise que ce qu'il reproche aux Platoniciens nouveaux il le retrouvera aussi chez les Orphiques, chez les Cabalistes et les Stoiciens, chez Virgile et chez Varron. Le malheur est qu'une fois lancé dans cette série de rapprochements et d'assimilations, il s'aperçoit que la théologie chrétienne n'est pas exempte de pareilles tendances; elle enseigne de même que Dieu est présent partout, « et c'est ce qui a fait dire à saint Paul : *in ipso vivimus, movemur et sumus*, ce qui est si véritable que nous ne saurions vivre ni respirer si Dieu n'était dans nous et s'il ne nous aidait à vivre et à respirer; c'est lui qui est cette nature naturante sans laquelle les particulières natures ne peuvent tant soit peu subsister, puisqu'elles dépendent plus de Dieu que la lumière ne dépend du soleil ni la vie du cœur : c'est lui qui est l'âme des âmes et l'âme du monde, non pas à la façon de nos âmes qui sont imparfaites et qui sont parties essentielles du composé, mais en perfectionnant toutes choses et en leur donnant l'être, le vivre et le subsister qu'elles ont (1). » Et Mersenne ne s'arrête plus dans ces conciliations. Il finit par admettre qu'à la rigueur l'âme universelle peut se concilier avec le saint sacrement de l'autel (2), même avec la foi chrétienne dans son ensemble (3) : décidément le Platonisme n'a pas en lui un adversaire impitoyable.

Il accepte pleinement la comparaison très platonicienne de la société et du monde même avec un individu. Le monde est un être vivant, des parties duquel s'exhale un hymne à la gloire de Dieu. Dans la société, même concert. « Les artisans représentent les organes inférieurs; la noblesse est comme la

---

(1) P. 419.

(2) P. 480.

(3) P. 483. L'immanence de Dieu dans l'homme est encore exprimée par cet aphorisme : « *Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo* », p. 30.

poitrine du corps, « vraie effigie du ciel »; « le ciel se remue toujours, ainsi fait la poitrine. Le clergé se trouve au cerveau pour la foi qui en est l'entendement. » Dans le monde règne la volonté divine, comme la volonté libre dans l'âme de l'homme. Mais il ne faut pas confondre avec la volonté libre par essence, les pouvoirs mécaniques et habitudes qui « n'ont aucune liberté que celle qu'ils empruntent des actions morales de la volonté (1) ». « Vivre moralement pour l'homme est vivre en se soumettant au dictamen de la raison, et l'être moral n'est rien autre chose que ce respect vital qu'a la volonté au commandement de l'intellect, lorsqu'elle veut agir. » Et pourtant la symétrie entre l'entendement et la volonté ne se continue pas jusqu'aux parties les plus hautes de notre nature; « ce n'est que par accident que l'entendement est la règle de la volonté, car si l'homme était enfin comme Dieu, il n'aurait rien que sa volonté pour règle (2) ». Dieu est donc avant tout volonté; il est ce qu'il veut, il fait ce qu'il veut; l'arbitraire pur est son caractère essentiel. « Il peut faire *ex quolibet quidlibet* ». Agir par règles, sous l'empire des lois, est le propre d'une volonté imparfaite: cela est bon pour les puissances inférieures. « Dieu est le Roy des Roys qui gouverne tout le monde et qui donne à chacun le lieu (3), la récompense et la peine qu'il a mérité (*sic*); il faut donc le louer grandement et nous réjouir d'avoir un

---

(1) P. 5, 16 et 62.

(2) P. 50.

(3) « Le Roi du monde, faisant réflexion que toutes nos opérations partent d'un principe animé et qu'elles sont mélangées de vertu et de vice... a combiné dans la distribution de chaque partie l'arrangement qu'il a jugé le plus facile et le meilleur afin que le bien ait le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives. « Lois, X, p. 904, nous traduisons par *a combiné* le verbe caractéristique de l'action de l'ouvrier sur son œuvre.

Roy, un père, un maître, un Créateur si puissant et si bon (1) ». « Quoi qu'il fasse ou veuille faire de nous, il n'y a personne qui le puisse reprendre... *sit pro ratione voluntas*. Comme Dieu est tout-puissant, il peut se comporter envers nous comme il lui plaît, si bien que, s'il veut, il nous rendra bienheureux sans que nous y coopérions; mais s'il ne veut pas que nous soyons sauvés sans notre coopération, cela ne peut se faire autrement. » Il veut ce que nous faisons — de toute éternité. Il aurait pu, dira-t-on, nous faire moins imparfaits, nous élever, par exemple, à la dignité des anges... « Quiconque aura bon esprit, il se résoudra bientôt lui-même sur telles pensées. Car lorsqu'il méditera pourquoi Dieu ne fait pas une infinité de choses qu'il pourrait faire, il aura incontinent recours à la volonté de Dieu avec le prophète royal : *omnia quaecumque voluit fecit* et n'a point fait ce qu'il n'a pas voulu (2). »

Il y a bien du fatras dans tout cela, mais, sans que notre sujet d'aujourd'hui nous permette de le démontrer, nous pouvons affirmer sans crainte qu'il y a aussi beaucoup de platonisme, qui se retrouvera dépouillé, clarifié et ordonné dans la pensée de Descartes.

L'occasion de cette ample et confuse manifestation d'opinion, c'est « l'impiété du Déiste, athée et libertin » du temps. Naturellement ces impies sont passés en revue dans chacun des ouvrages de Mersenne, mais surtout dans celui qui porte ce titre : ce sont Charron, Cardan et Bruno. Les théories de celui-ci sur l'Infinité du monde sont longuement analysées et discutées (3). Tous ces dogmes : « Dieu Roy absolu et souverain de tous les corps et de tous les esprits », l'âme immortelle, la liberté morale sont jugés du point de vue platonicien

(1) P. 310.

(2) P. 520.

(3) 2<sup>e</sup> volume *De l'infinité du monde*, chap. xvi à xx, particulièrement p. 326; *De l'âme universelle*, chap. xx, xxi, xxiii.

et du point de vue chrétien à travers le platonisme. Et c'est la répercussion des solutions données à ces problèmes par les impies, ses adversaires, ce sont les conséquences qu'elles ne peuvent à son sens manquer de produire dans la conscience morale des chrétiens, qui préoccupent avant tout le Père Mersenne. C'est pour sauver la moralité, pour sauver la religion comme guide de la vie et moyen de salut, qu'il apporte de nouvelles et subtiles preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme empruntées à Platon ou aux néo-platoniciens.

A côté de ces spéculations de métaphysique et de morale se trouvent dans les ouvrages de Mersenne un bon nombre de démonstrations scientifiques déjà bien venues, dépouillées de tout alliage de superstition et qui ne s'organisent pas avec sa pensée philosophique. Arithmétique et géométrie élémentaires, trigonométrie, asymptotes, géométrie appliquée; statique, hydraulique, pneumatique, musique; des horloges et particulièrement des horloges aimantés (*sic*), des sections coniques, de la mesure des cônes et des cylindres, de la manière de mesurer la terre, les planètes, les étoiles et tous les cieux (1), tel est le contenu de son volume sur la vérité des sciences. Il a le sentiment confus de l'importance et de

---

(1) On se demande pourquoi il passe souvent sans explication de la métaphysique à l'astronomie, et pourquoi l'astronomie tient autant de place dans ses ouvrages. C'est que dans la tradition antique, aristotélicienne comme platonicienne, suivie par le moyen âge, les astres étant des dieux, tout le ciel, toutes les existences supérieures sont connues par une science divine, immédiatement dérivée de celle qui contemple les essences éternelles. Chaque astre est, selon la théologie, habité par un ange. Dieu est appelé par Mersenne fréquemment « le père commun des hommes et des anges ». De plus, selon le principe platonicien et augustinien, il y a des analogies entre toutes les formes et tous les degrés de l'être : toutes les parties du monde sont symboliques les unes des autres : on peut donc raisonner sur la nature de Dieu en s'appuyant sur les théorèmes de la science des nombres, de la géométrie et sur les lois de la physique : un parallèle en dix points entre

l'utilité des sciences; quand il vient à en donner des raisons, il ne rencontre que des arguments puérils, par exemple que les mathématiques sont indispensables à la jurisprudence et que les merveilles inventées par les arts pratiques, en prouvant, il le reconnaît, la puissance du génie humain, se rapportent à la gloire de Dieu et nous font jouir de la béatitude. La géométrie lui paraît bonne surtout à fournir des symboles aux métaphysiciens, et les arts à trouver des sujets de développement pour les prédicateurs : dans la discussion qu'il institue entre l'alchimiste, le sceptique et le philosophe chrétien, il ne sait dégager de son érudition aucune vue générale intéressante. A côté de parties cristallisées et brillantes, sa pensée reste dans l'ensemble incoordonnée (1) et fumeuse. Nous assistons en parcourant ses écrits à un phénomène social digne de remarque : les sciences se développent chacune à part et tout d'un coup atteignent par places la période adulte, très probablement parce que, comme nous le verrons, la pratique commence à exiger çà et là des calculs précis et des épures exactes (2), et parce qu'on commence justement à cette date à se servir de chiffres arabes; les comptes de Sully sont encore établis en chiffres romains (3).

La philosophie et les sciences morales se développent isolément de leur côté chez les philosophes, les politiques et les

---

Dieu et l'unité sert à la démonstration de l'existence de Dieu : les miroirs paraboliques nous instruisent des rapports entre la volonté et l'intelligence divines : l'œil humain, le point et le cercle, l'ombre et la lumière nous expliquent la simplicité de Dieu. Descartes est beaucoup plus sobre de considérations de ce genre, quoiqu'il admette encore que la figure ronde est la plus parfaite et bien que sa théorie de l'intuition consiste en métaphores tirées de la lumière.

(1) Il se sert sans réserve de la classification des *arts* médiévale.

(2) Par exemple la digue de La Rochelle a été exécutée par un ingénieur, Des Argues, ami de Descartes.

(3) *Enfance et Jeunesse de Richelieu*, par l'abbé Lacroix, p. 24. Les mathématiques ont été introduites dans les études par la réforme de 1598.

moralistes. Mais la systématisation qui doit ordonner ces éléments est encore très en retard; elle se prépare seulement. La théologie n'a même pas cédé la place à la métaphysique (1). Mersenne est encore en partie un théologien, et chétif. Peut-être sa philosophie ne comporte-t-elle pas une exposition systématique, car il abuse de la permission que nous avons tous de nous contredire et peut-être ne vaut-elle d'être regardée que parce qu'elle est le lien historique entre la pensée italienne et celle de Descartes. Il est vrai que celle de Descartes, sa valeur esthétique mise à part, ne comporte guère qu'un intérêt du même genre. Tout est passage et transition.

Les 2.000 pages in-folio de Mersenne — en latin — n'avaient

---

(1) Cependant on rencontre chez Mersenne cette idée qui sera reprise par Descartes : que les lois naturelles résultant de l'essence des choses et exprimant les volontés éternelles de Dieu, trouvent leur application dans la constitution de la société ecclésiastique comme dans la constitution de la société civile, et que l'esprit de l'homme peut passer par déduction du droit naturel au droit canon et au droit civil parce que les lois de l'Eglise ne sont pas moins naturelles que les lois de la vie sociale. Dieu, dit-il, dans *l'Impiété des déistes et libertins*, empreint en l'âme l'instinct moral, et les lois naturelles ont été gravées par lui dans les esprits : « Vous me direz peut-être que vous demeurez d'accord avec nous touchant les lois que Dieu nous a prescrites en nous donnant l'âme, la raison, l'esprit et la nature, lesquelles nous appelons lois naturelles, et que ce sont celles-là que vous suivez; mais qu'il y en a d'autres que vous ne sauriez approuver, telles que sont celles que l'Ecriture sainte nous propose ou que fait l'Eglise. A quoi je réponds que toutes les lois divines et ecclésiastiques ne sont rien que conclusions de celles que nous avons rapportées, et maintiens que Dieu les a pu très légitimement instituer. Si nous regardons les lois qui concernent son honneur (les lois du culte ou commandements de l'Eglise), ô Dieu ! qu'elles sont justes, bonnes et raisonnables, puisque nous n'avons rien qui n'appartienne à ce souverain être : c'est pourquoi nous ne nous pouvons plaindre, quelque loi qu'il nous impose » (vol. I, p. 509 et suivantes). C'est en réalité l'idée que la rationalisation de la foi est possible, que les dogmes sont vrais parce qu'ils sont intelligibles, que par conséquent la révélation peut satisfaire aux exigences de la philosophie et réciproquement. On la retrouvera dans le *Discours de la Méthode*.

sans doute pas eu beaucoup de lecteurs, surtout dans la jeunesse élégante où les libertins avaient recruté de si nombreux adhérents, et c'est pourquoi il avait donné à son *Impiété* de plus modestes proportions et l'avait écrite en français, en un français aussi agréable qu'il lui était possible. Mais les *Lettres* de Balzac, qui parurent presque en même temps (1624), gagnèrent définitivement la cause du français et de l'exposition littéraire, en prouvant qu'il y avait depuis la multiplication des collèges, soit de l'Université et des Oratoriens, soit des Jésuites, un public pour des idées sérieuses présentées sous une forme « laïque (1) » et assaisonnées d'éloquence.

Aussi vit-on, dès 1626, le thème du Père Garasse, l'initiateur du genre, ne l'oublions pas, repris par un jeune gentilhomme gascon, M. de Silhon, qui avait mis une préface adressée à Richelieu aux *Lettres de Balzac* (2). « *Les deux Vérités de Silhon, l'une de Dieu et de sa Providence, l'autre de l'Immortalité de l'âme* (3) », tel est le titre de cet ouvrage relativement court et de facile lecture, beaucoup moins remarquable, il est vrai, que celui que l'auteur devait écrire sur *l'Immortalité de l'âme* huit ans plus tard (1634), mais original en cela qu'il n'était plus, selon la manière de Mersenne (bientôt suivie par La Mothe le Vayer), une espèce de sac où l'on jetait pêle-mêle tout ce que les anciens et les modernes pouvaient fournir qui eût trait de près ou de loin à la question, mais un ensemble de propositions clairement ordonnées et appuyées d'arguments accessibles à tous, marchant vers la

---

(1) Laïque, c'est-à-dire non scolastique, mais encore non ecclésiastique; toute la littérature inspirée par Richelieu a ce caractère et on le retrouve même dans les Eglises bâties sous Louis XIII. St-Louis-et-St-Paul avec ses boiseries sculptées est comme une suite de salons et sa façade comme un ensemble d'épures.

(2) A la 6<sup>e</sup> édition où les *Lettres* étaient pour la première fois avouées de leur auteur.

(3) Rapprocher ce titre des *Trois vérités* de Charron.

conclusion par des voies dialectiques et oratoires, bref un livre de raison vivante et humaine (1).

Le but était de ramener les incrédules, dont on supposait la volonté aussi égarée que l'entendement était obscurci, à la morale et à la religion, considérées toujours comme identiques. Tout le livre aboutissait à montrer que les théories nouvelles faisaient de leurs sectateurs des monstres d'immoralité comparables à Néron et à Caligula, et le dernier chapitre discutait longuement contre Vanini une question qui était le dernier terme de l'impiété, à savoir si « la paillardise » est un péché. Pour la théologie morale fondée sur l'opposition entre les sens et la raison, entre la concupiscence charnelle et la pureté de l'esprit ou de l'intelligence, le type et l'extrême limite du péché était la luxure : le livre qui combattait les libertins ne pouvait mieux finir qu'en maintenant contre eux avec force ce principe de la morale chrétienne, objet constant des préoccupations des confesseurs. C'est dans cette vue que le corps de l'ouvrage établissait que nous sommes une âme et que cette âme est immortelle, que par conséquent nous serons punis pour nos fautes contre l'esprit divin qui est en nous. L'immortalité et le dogme de la Providence apparaissaient dans leur liaison plus clairement que dans les ouvrages antérieurs. Je ne puis prouver l'immortalité de l'âme, disait de Silhon, qu'après avoir commencé par établir l'existence de Dieu, roi et père des hommes, législateur et juge de nos actions : si je réussis dans cette première démonstration, je suis assuré d'avoir gain de cause dans la seconde. L'exis-

---

(1) Dans ses *Lettres* (1639), de Silhon annonce le projet d'un ouvrage d'apologétique de la doctrine chrétienne : « Je ne prendrai pas cette doctrine à la mode de l'école et avec les épines dont elle est hérissée. Je lui donnerai de la clarté tout autant que je pourrai pour la faire intelligible, et des ornements et de la douceur pour la rendre délectable ». Ainsi s'efforcera de faire lord Herbert de Cherbury en 1624; nous parlerons de lui plus loin comme du promoteur de la religion naturelle.

tence d'un esprit pur, absolument dépourvu de matière, était la garantie suprême de la réalité d'un monde d'esprits, anges et âmes, ou séparés ou séparables de tout corps, et la pièce maîtresse du monde moral.

Quand donc de Silhon rudoyait les Platoniciens pour avoir versé je ne sais quelle quintessence mystique dans la langue de la piété, il ne renonçait pas pour cela à faire état des doctrines platoniciennes pour restaurer les dogmes essentiels de la religion. Ce n'était pas à la théologie scolastique qu'il pouvait demander des armes pour combattre les libertins; Aristote accepte la finalité sans la Providence et fait de l'âme la forme du corps. Dans ce groupe littéraire on se rencontrait avec Balzac pour traiter Aristote avec une certaine désinvolture et la scolastique était frappée de discrédit : « Cependant, dit Balzac dans *le Prince*, on laisse crier la vieille théologie dans les Ecoles et dans les chaires des prédicateurs où elle n'est écoutée que des enfants et des femmes ». Et dans le *Socrate Chrétien* (disc. V) : « Bon Dieu ! qu'Aristote et sa dialectique ont gâté de têtes ! » C'est la philosophie de Platon, c'est la théorie de la Providence et des âmes séparées exposée au X<sup>e</sup> livre des *Lois*, reflétée par Cicéron, Lactance et saint Augustin, qui défrayait l'argumentation des *Deux Vérités* et qui s'imposait comme la plus conforme à la « lumière naturelle », parce que c'était elle qui était la plus connue dans les rhétoriques des nouveaux collèges et la plus conforme aux traits généraux et populaires de la philosophie chrétienne dont tous les esprits étaient imbus dès l'enfance.

OEuvre de raison vivante et humaine, disions-nous de ce livre. Comme forme, assurément. Au fond, il était plein d'une croyance massive. Les dogmes auxquels l'auteur feignait d'aboutir par des démonstrations en règle étaient son véritable point de départ, une perpétuelle pétition de principe altérait ses prétendues preuves. Il commençait par combattre le Pyrrhonisme et affirmait la validité de la raison : l'homme est capable de connaître la vérité. Pourquoi ? Parce que s'il

nait la possibilité de saisir le vrai, il révoquerait en doute l'existence de Dieu. Il manquerait ainsi au plus sacré des devoirs, il se rendrait « criminel de lèse-majesté divine ». Il ravirait à Dieu « l'estime, l'amour et l'honneur qu'on lui doit ». Plusieurs des arguments contre le Pyrrhonisme impliquent ainsi la croyance en l'origine divine des choses : si nous devons penser que les maximes que nous révèle la lumière naturelle sont infaillibles, et que le penchant qui nous pousse à nous fier au témoignage de nos facultés est un guide sûr, c'est donc que la nature est ordonnée par une puissance bienfaisante et que les diverses parties de notre être sont ajustées entre elles et avec l'univers par un très habile et très sage ouvrier. La croyance au divin enveloppe, pénètre et, si cela peut se dire, préjuge toute cette philosophie.

Elle se résumait en deux propositions essentielles conduisant à une conclusion morale : « Il y a Dieu. » « Il y a des âmes. »

« Il y a Dieu. » Les preuves invoquées, quelle qu'en soit la forme, reposent presque toutes sur l'impossibilité d'une régression à l'infini pour l'explication de la réalité actuelle et la nécessité d'un pouvoir unique, non pas immanent, mais transcendant qui exerce sur le monde une autorité sans limite. On ne conçoit pas plus, à cette époque, la régression et l'entrelacement réciproque sans fin des effets et des causes que l'action réciproque des pouvoirs dans une démocratie, on veut un seul commencement et un seul pouvoir dans chaque ensemble d'existences et d'actions. Dieu est un ouvrier et un maître, un fabricant et un administrateur, un Roi en un mot, pour de Silhon comme pour l'auteur du *Politique* et des *Lois* (1). La ferveur religieuse et la ferveur royaliste se fondent

---

(1) Pour Socrate, puis pour Platon, l'image favorite destinée à la représentation de Dieu est le Roi du monde des idées, qui impose l'ordre, l'unité, la justice aux idées ou essences, sans lois, du moins sans ordres coactifs ou inhibitoires; Dieu est encore le pasteur du troupeau, le pasteur vigilant, le bon pasteur.

en un seul sentiment : une seule image sert aux philosophes et aux dévots à se représenter l'autorité dans le monde et dans l'Etat : la métaphysique et la religion sont providentialistes et monarchiques avec une égale prosternation. « Les cieux ne sont pas d'eux-mêmes, mais sont l'ouvrage de quelque sage et puissante intelligence qui les manie à son gré et s'en sert à telle fin qu'il lui plaît (1). » Cette fin, c'est la vie des plantes et des animaux et le service de l'homme, « monarque de ce monde visible ». A son tour, notre âme n'est pas d'elle-même; elle a pour principe une Intelligence. Les anges enfin ne se sont pas davantage donné l'être et le tiennent d'un pouvoir « intelligent », c'est-à-dire d'une Raison infinie. Et Dieu doit conserver tout ce qu'il a fait avec la sollicitude qu'il a mise dans la création des choses : entre un moment et un autre moment d'une créature quelconque s'ouvre incessamment un abîme de néant que Dieu comble incessamment par le seul fait qu'il pense les moments successifs de ces existences (2). C'est donc lui qui conserve nécessairement les anges, les âmes, les éléments matériels et spirituels et c'est, on va le voir, ce qui assure aux âmes, que Dieu n'a pas de raison pour détruire, la même continuité de durée que celle dont sont investis et les anges et les éléments de l'univers. L'immortalité repose sur l'intervention et le concours continus de Dieu.

« Il y a des âmes. » D'abord des anges, « intelligences plus excellentes que l'humaine, pures de tout mélange corporel et de la contagion de la masse » (matière). « Après que nous aurons achevé la course de cette vie et pris port dans l'immortalité, nous contemplerons à plaisir l'état de ces natures et les riches conditions dont elles sont ornées. » Ce qui prouve leur existence, ce sont les oracles de l'antiquité, les opérations

---

(1) Disc. IV<sup>e</sup>, p. 80.

(2) Disc. IX<sup>e</sup>, p. 233.

magiques, le pouvoir des sorciers, maint passage de l'Écriture (1). Il y a de bons et de mauvais démons : les faits de possession sont quelquefois simulés; « mais qu'un paysan ou un idiot parle diverses langues, qu'il réponde pertinemment aux interrogations qu'on lui fait des choses qui ne sont point de sa connaissance, qu'il sache dire l'état et la religion des assistants, découvrir leurs pensées, leurs inclinations, leurs péchés : qu'une fille fluette et délicate rompe l'effort de trois ou quatre hommes robustes, qu'elle les entraîne et enlève parfois, ce sont des signes trop évidents d'une autre vertu et puissance que l'humaine (2). » Les anges et les démons engendrent, soit en se mêlant comme le dit la Bible aux filles des hommes (cela cependant est incertain), soit en transportant rapidement la semence des hommes dans les organes féminins; ils s'affublent de divers corps, — suivant les preuves tirées de la Bible — corps d'hommes ou corps d'animaux, corps vivants ou privés de vie, vapeurs ou matière lumineuse. Mais s'il y a « des substances agissantes et vivantes séparées du corps et pures de son mélange, il est aussi visible qu'il y a des formes purement organiques et noyées dans la masse dont l'opération est bornée par des objets purement corporels et qui ne se piquent que de ce qui

---

(1) « En l'épître aux Romains, chap. III, les anges sont nombrés entre les créatures : Je suis assuré, dit saint Paul, que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni la force, ni la hauteur, profondeur, ni aucune autre créature ne nous pourra séparer de la charité du Christ. » Discours VII<sup>e</sup>, p. 196. Les anges au temps de Louis XIII, partout représentés par les arts, étaient l'objet fréquent de prédications où les précisions ne manquaient pas. Voir le livre du P. Caussin, jésuite, intitulé *La Cour Sainte* (1627). Le P. Caussin voit et décrit la cour céleste à laquelle il veut que la cour du Louvre ressemble pour la sainteté. C'est une reprise sous une autre forme du rêve platonicien de l'assimilation des sages-rois au chœur des Essences éternelles.

(2) Disc. VII<sup>e</sup>, p. 192. Des faits analogues devaient se produire souvent dans les groupements de personnes nerveuses très exaltées autour des Oratoriens et dans le Carmel.

est plaisant ou désagréable aux sens. Il fallait, selon l'ordre de l'univers, qu'il y eût un milieu pour assembler ces deux extrémités et une essence qui partageât les conditions de l'une et de l'autre pour en être le lien. Cette essence est l'homme qui, comme le dit le concile de Latran, selon la substance de l'âme et selon les facultés supérieures, est semblable aux anges, selon le corps et selon les opérations basses de l'âme, est semblable aux bêtes, et que, selon toutes ensemble, *on peut à bon droit appeler, comme les Platoniciens, l'horizon de l'univers et l'abrégé de ses perfections* (1) ».

Cette âme, bien qu'unie à un corps, ne perd pas sa nature. Elle converse avec les anges « tant bons que mauvais, leur demandant secours, conseil et assistance (2) », tandis qu'elle n'a aucune communication avec les bêtes. Sa capacité à connaître n'est pas plus limitée que celle des anges. « Aristote aussi a reconnu que cette grande capacité à comprendre toute sorte de vérité qui est *ès intelligences* qu'il appelle » (comme il appelle les âmes) « procède de ce que ce sont des formes simples élevées au-dessus de la matière et indépendantes d'icelle ». De plus « les plus belles opérations de nos âmes visent à des objets purement spirituels qui sont hors de l'appartenance des sens et dont le corps ni les organes ne retirent aucun avantage ni déplaisir : comment donc voulons-nous qu'ils y contribuent et que les âmes n'en soient pas le seul principe ? » L'entendement repousse les objets que l'imagination lui peint comme désirables et poursuit la beauté spirituelle « à travers les souffrances et incommodités du corps. Serait-ce donc pas un aveuglement insupportable de dire que les organes et les sens contribuent à ces riches et divines opérations de l'âme ? Donc elle en a en soi le prin-

---

(1) P. 289.

(2) P. 290.

cipe ». Ne voit-on pas l'âme des mourants, dans l'instant où le corps se dissout, jeter les plus vives lueurs ? « *De cette contradiction et répugnance de la raison et des sens naissent les précieux fruits des vertus, dont notre religion nous fournit des exemples admirables.* » Remarquons, d'ailleurs, qu'il n'est pas impossible à l'âme de connaître la matière, dès qu'elle réussit à en dégager les formes qui sont de sa nature. L'abstraction n'est pas autre chose. Enfin n'oublions pas que par l'extase, Dieu permet aux âmes, exceptionnellement, d'étendre leurs vues et leurs lumières jusque dans le monde intelligible sans que les sens y soient pour rien, qu'il y a eu là des « expériences » absolument décisives. Le désir inné de la béatitude qui agite toutes les âmes est une preuve qu'elles sont faites pour la contemplation de la vérité et que cette opération « intellectuelle » est leur fonction propre. Dieu n'aurait pas mis en une nature si excellente que l'âme humaine ce désir de béatitude sans qu'il y eût de quoi l'assouvir.

Et maintenant que nous savons qu'il y a un Dieu et qu'il y a des âmes humaines, rapprochons ces deux vérités. Les bêtes peuvent avoir aussi des âmes, mais ce principe atteint chez elles sa fin en dirigeant les organes : l'âme de l'homme, indépendante des organes, a une tout autre destinée : si Dieu ne la lui réservait pas, il serait pour notre espèce d'une dureté incompatible avec sa perfection (1). Les animaux sont bien plus heureux que nous, ils n'ont pas l'appréhension de la mort, ils sont pourvus de tout le nécessaire par les prévisions de la nature, ils forment des sociétés parfaites où la guerre est inconnue. L'amour a pour elles des fleurs sans épines. Elles ne sont douées ni d'une liberté qui est la source d'angoisses

---

(1) Argument emprunté au livre sur l'immortalité du P. Richeome. De Silhon marche évidemment sur les traces de ce Père, mais il fait une place plus large aux argument rationnels.

et de remords ni d'une prévoyance d'où sortent mille soucis. A l'homme tout est douleur : le travail pour la nourriture, la guerre, la médecine même, le devoir, l'amour; la société humaine n'a pu se former qu'en imposant à ses membres le renoncement à la liberté et à l'égalité, la servitude et la misère... Done, ôtons l'immortalité : Dieu nous apparaît comme dépourvu à la fois de toute sagesse et de toute justice. Il aurait fait les merveilles du monde pour placer au centre une créature aussi misérable ! Il aurait disposé toute la terre avec tant d'ordre et de beauté « afin que l'homme y trainât une vie si courte et si pleine de maux » sans compensation ultérieure ! Cela n'est pas possible. Le roi des cieus ne s'est pas conduit en maître imprévoyant et impitoyable. Il a voulu que l'homme comme toutes les créatures arrivât à la perfection dont il est capable (1).

En somme c'est la bonté de Dieu comme Providence et maître du monde des âmes qui est pour de Silhon l'un des deux plus grands arguments en faveur de l'immortalité de notre âme. Il n'oublie pas les rigueurs dont ce même Dieu menace les pécheurs comme juge. Il maintient les peines éternelles, suites inévitables selon lui de la liberté et de la responsabilité. Mais sa philosophie, imprégnée comme la littérature, l'architecture et la peinture de ce temps, d'esprit antique (2), n'est que peu ou point préoccupée du péché originel et tend, comme le fera si visiblement celle de Descartes, à pallier le pessimisme chrétien (3).

---

(1) P. 308.

(2) P. 356. De Silhon fait penser tantôt à Rousseau, tantôt à Jouffroy.

(3) Qu'on se rappelle la transformation de Paris de 1610 à 1639, l'architecture laïque, symétrique, somptueuse et froide, imitée de l'antique, qui fournit des plans aux palais, aux places, même aux églises, le goût universel de régularité et de grandeur qui se manifeste dans la distribution des intérieurs, dans le mobilier, comme dans les pièces de théâtre et les romans. (Eglises : Saint-Paul, Saint-Gervais, Saint-Eustache, l'Oratoire, la Visitation, le Val-de-Grâce, la Sorbonne.) Voir Lemonnier : *L'art sous Richelieu*.

Mettons enfin à part comme très utile à notre dessein général le second argument, que l'on pourrait appeler l'argument de la création continuée. « La raison donc fondamentale pour laquelle l'âme humaine est immortelle, est, d'autant que comme Dieu lui a donné de sa pure libéralité l'estre, il le lui veut aussi conserver éternellement. Cette raison est de soi si acceptable et ravit avec tant de clarté les entendements de tous que les plus sauvages et idiots sont contraints d'y acquiescer, pourvu qu'on leur démontre que cela est. Car Dieu ayant un être infini et nécessaire, qui ne peut recevoir accroissement ou diminution de pouvoir, il ne lui est pas plus malaisé de conserver quelque chose cent ans, mille ans, voire selon toute l'étendue de sa durée, qui est éternelle, que de la tirer du néant à l'être qu'elle jouit. La conservation n'étant autre chose qu'une création continuée, comme il a été dit au traité précédent : et c'est une chose évidente que la même cause pourvue de tous points de la même vertu et force d'agir, et hors de tout empêchement, est capable de produire toujours le même effet : voire toutes choses persévèrent tellement en leur être, par le concours conservatif de Dieu, qu'elles ne pourraient en décheoir que par la soustraction d'icelui : et jaçoit qu'il reçoive plusieurs causes compagnes de sa vertu en la production de divers effets..., si est-ce qu'il ne lui coûte pas plus de suppléer le défaut de la cause seconde, qu'il ne lui a coûté de lui communiquer la vertu de produire et de conserver (1). »

Un Dieu pur esprit, âme qui crée des âmes, laisse les unes sans corps, unit les autres à des corps plus ou moins pesants, gouverne toutes avec sollicitude (2) comme le bon pasteur

---

(1) *Seconde vérité*, Disc. I, p. 299. Rapprocher de Platon, *Timée* 41 a.

(2) ἐπιμελέια Voir dans notre étude sur *les Origines de la Technologie* la naissance du spiritualisme et du finalisme providentiel chez Socrate : ce dogme de la Providence est développé abondamment dans les *Lois X*,

gouverne son troupeau, nourrit de vérité celles qui sont tombées dans des corps jusqu'à ce qu'elles se délivrent, si elles le veulent, de leurs enveloppes mortelles et se rendent capables de contempler la vérité absolue, mais les livre à d'affreux supplices, si elles se laissent vaincre par les séductions du corps, sans cependant les détruire, puisqu'il était naturel que, leur ayant communiqué sa nature divine, il les douât d'immortalité, cela, c'est bien la pensée de Platon, continuateur de Socrate, pensée exprimée dans le *Phédon* et le *Phèdre*, dans la *République* et le *Gorgias*, dans le *Timée*, dans les *Lois*. Que cette pensée sous cette nouvelle forme ait été reconstituée soit par un emprunt direct aux traductions alors disponibles, soit par une infiltration à travers les Pères imprégnés de Platonisme et la scolastique première ou qu'elle résulte des nécessités de l'enseignement (qui synthétise et clarifie tout ce

---

899-903. Voici l'un de ces passages : « Ne faisons pas cette injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels, et tandis que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent davantage à finir et à perfectionner toutes les parties de leurs ouvrages, soit grandes, soit petites, ne disons pas que Dieu, qui est très sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui est plus aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier indolent or lâche rebuté par le travail, et ne donne son attention qu'aux grandes. N'adoptons jamais, étranger, de pareils sentiments sur les dieux : de telles pensées ne sont pas moins criminelles que contraires à la vérité ». *Lois* X, 902. e. Cette théorie de Dieu-Providence n'est pas parvenue à de Silhon exclusivement par les *Lois* puisqu'elle figurait dans l'enseignement religieux; mais il est probable que les vues platoniciennes se sont ajoutées aux solutions théologiques, soit par la lecture que l'auteur aurait faite des *Lois*, soit par son commerce scolaire avec le grand classique latin, Cicéron. Cf. *De legibus* : liv. I, § 2. « *Sunt enim philosophi et fuerunt qui omnino nullam habere censerent humanarum rerum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quæ potest esse pietas? Quæ sanctitas? Quæ religio? Quibus sublatis, perturbatio vitæ sequitur et magna confusio. Atque haut scio an, pietate adversus Deos sublata, fides etiam, et societas humani generis et una excellentissima virtus, justitia tollatur.* » Lactance fournissait aussi aux Jésuites des versions latines édifiantes.

qu'il touche) dans les nouveaux collèges congréganistes (1), ou qu'elle se dégage en quelque sorte spontanément, dans un moment de ferveur monarchique et religieuse, d'une conscience sociale passionnée pour l'unité qui explique le

(1) C'est parce que le platonisme était très proche du christianisme qu'il était nécessaire aux théologiens, au moment où ils rentraient dans la tradition scolastique originelle, de distinguer leur doctrine de celle de leur grand initiateur païen : il fallait marquer les différences : *major e propinquo discrepantia*. C'est cet effort que montrerait l'étude des premiers livres classiques où l'influence platonicienne est combattue. On sait que jusqu'au xvi<sup>e</sup> siècle l'enseignement se donnait sous forme de commentaires : les *Conimbres*, qui sont des commentaires, sont des dernières années du xvi<sup>e</sup> siècle et furent souvent réédités dans le premier tiers du xvii<sup>e</sup>. En 1699 parut la *Somme philosophique* du Feuillant Eustache de Saint-Paul qui reprenait l'ordre systématique de saint Thomas. Ce fut le manuel de prédilection des écoliers de philosophie contemporains de Descartes. D'après ce manuel (comme d'après tout l'enseignement scolastique) la connaissance se fait par l'appréhension des *Espèces* ou *universaux*. L'introduction d'une idée nouvelle dans l'esprit exige l'acquisition d'une espèce nouvelle. Par exemple, on se demande si les âmes une fois séparées des corps acquerront de nouvelles idées ou de nouvelles espèces et l'on répond affirmativement, puisque ces âmes auront à connaître dans le royaume céleste les anges dont à peine elles ont su l'existence ici-bas. Maintenant que sont les universaux ? *Universalia non sunt ideæ Platonicae*. Soit; mais encore ? *Universalia non sunt conceptus animi, voces aut externa rerum denominationes*. Que sont-ils donc ? *Universalia sunt naturæ reales seu vera entia multis communia a quibus non re ipsa sed ratione distinguuntur*. Ce n'était pas la peine de condamner Platon solennellement pour aboutir à ce gâchis très néo-platonicien. La fusion du platonisme et de l'aristotélisme s'opérait ainsi peu à peu et les deux éléments étaient mélangés par doses diverses. Voir le *Feuillant*, vol. I, p. 12-43. Le même ouvrage, vol II, p. 411, montre le travail de différenciation s'opérant dans l'union même; nous trouvons les aphorismes qui suivent, empruntés au *Feuillant*, partout répétés dans les années que nous traversons. « L'âme rationnelle n'est pas procréée par la vertu de la semence, comme, entre autres, le pense Tertullien. Les âmes reçoivent l'être de Dieu par une création spéciale. Les âmes rationnelles n'ont pas été toutes ensemble et d'un coup produites avant les corps comme la plupart des anciens et parmi eux Origène l'ont pensé (c'est la doctrine du *Timée*). Et il ne faut pas que les Platoniciens et après eux certains hérétiques s'imaginent que les âmes sont jetées dans des corps par punition de crimes commis antérieurement : il s'ensuivrait en

monde par elle-même et fait le ciel à son image, pressée qu'elle est par l'étreinte du naturalisme grandissant, on va voir qu'elle est devenue le centre du mouvement de restauration spiritualiste dans le groupe que nous étudions et qu'elle a formé, avec un apport venu de la scolastique, la doctrine des *Méditations*. Nos lecteurs qui connaissent Descartes ont aperçu cette doctrine au terme de toutes les publications que nous avons analysées parce qu'elles la préparent.

---

effet que l'union de l'âme avec le corps est un mal et une peine, alors qu'on sait que c'est un bien de la nature, car cette union tend à former le tout de l'homme. L'âme rationnelle est mise dans le corps et unie à lui par Dieu au moment où la matière est munie des organes et des agencements requis pour recevoir cette forme, ce qui arrive chez les garçons environ quarante jours, chez les filles environ quatre-vingts jours après la conception. » On distinguait encore le platonisme et la théologie en soutenant soit que les animaux n'ont pas d'âmes, soit que leurs âmes ne sont pas immortelles. Pour Platon les animaux ont des âmes immortelles comme les nôtres. — Ces distinctions seront présentes à l'esprit de Descartes.



LIVRE II



Vers le système.

## CHAPITRE I

**L'IDÉE INITIALE DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES. EMPRUNT A SÉNÈQUE DU BRUTISME. LA MATIÈRE RÉDUITE A L'ÉTENDUE ABSTRAITE, PARADE AUX COUPS DU LIBERTINISME. LE CONCEPT D'ORDRE PRATIQUE OU DE MÉTHODE EN SORT PAR VOIE DE GÉNÉRALISATION MATHÉMATIQUE.**

**P**ENDANT qu'il courait à travers l'Europe à la recherche de spectacles variés et d'une position sociale, Descartes était poursuivi par le démon des mathématiques, et de temps en temps il écartait toute compagnie pour suivre le cours de ses méditations sur cette science.

Après sa sortie du collège, tandis qu'il passe une année à Paris dans ce que les contemporains appelaient le monde ou le grand monde, livré avec d'autres jeunes gens de qualité, d'anciens condisciples, à des divertissements honnêtes, il avait rencontré Mydorge et Mersenne, l'un et l'autre excellents mathématiciens : sa passion pour ces hautes études n'avait fait que croître dans cette fréquentation. A partir de ce moment, pendant la fin de 1614 et les deux années 1615 et 1616, il s'était confiné dans la retraite la plus sévère et s'était exclusivement livré à ses spéculations favorites. Quand sa retraite fut violée et qu'il se fut enrôlé dans les armées des alliés du roi, bien qu'il apportât, dit un biographe

d'ailleurs suspect (1), dans ses occupations militaires « toute l'assiduité du plus ardent des soldats », il savait à de certains moments se réfugier dans la solitude pour donner un libre cours à la passion intellectuelle que sa dernière année de collège avait allumée en lui. Le *Compendium musicæ* est de cette date : c'est une étude plus mathématique que physique. Il est à remarquer que Descartes dans ce traité ne paraît pas encore avoir conçu la théorie mécanique du son qu'il admit plus tard comme un corollaire de sa théorie générale de la matière (2) : la naissance de cette conception démocritéenne était prochaine. Ainsi avaient été occupés ses deux ans de séjour sous les murs de Bréda (mai 1617 à juillet 1619). A peine était-il engagé dans l'armée du duc de Bavière, qu'en venant de Francfort, voulant être tout à ses réflexions, il s'arrêta pendant l'hiver de 1619-1620 près de la frontière de la Bavière, et s'enferma dans ce fameux poêle où son esprit trouva, si l'on en croit le *Discours de la Méthode*, de si originales pensées. Il rédigea alors les *Olympiques* et essaya pour la première fois d'appliquer les lois de la mathématique aux problèmes de la physique. Mais dès avant son premier retour à Paris, dès 1620, il commence à négliger la pratique du calcul. « Les attaches qu'il eut pour la géométrie subsistèrent un peu plus longtemps dans son cœur. Les mathématiciens de Hollande et d'Allemagne qu'il avait vus pendant ses voyages avaient contribué à les retenir (ces attaches) jusqu'à son retour en France (1622) par les questions et les problèmes qu'ils lui avaient proposé de résoudre. Mais on peut dire qu'elles étaient tombées en 1623, s'il est vrai qu'en 1628 il y avait plus de quinze ans qu'il faisait profession de négli-

---

(1) Borel. Baillet (I, xi, p. 42) critique lui-même les assertions de Borel sur la présence de Descartes à un siège de Bréda.

(2) La réduction formelle du son à des mouvements se lit dans la lettre à Mersenne, d'octobre 1631. T. I, p. 219, de l'édition Adam et Tannery et dans le traité *De l'Homme*.

ger la géométrie et de ne plus s'arrêter jamais à la solution d'aucun problème qu'à la prière de quelque ami (1). » Cet abandon de la géométrie dont la cause est l'éveil chez Descartes d'un goût plus vif pour la morale et qui paraît déterminé par la lecture d'un traité de saint Augustin (2) commence une nouvelle période de sa vie et fixe son sort. On va voir que tout l'avenir de sa pensée est dominé en quelque sorte par ce qu'il emprunte à la géométrie en la quittant. Ce legs du mathématicien au philosophe est l'ouvrage capital bien qu'incomplet : *Regulæ ad directionem ingenii*; ouvrage composé très probablement, comme Millet l'a montré le premier (3), dans la seconde partie de l'année 1628, et qui est le fruit des trois ans et demi du séjour très occupé et d'importance décisive qu'il fit à Paris de 1625 à 1628. Mais d'autre part, c'est pendant ce temps qu'il prend conscience de la nécessité qui s'impose à lui de se débarrasser des préjugés, de systématiser ses croyances morales et religieuses et de les harmoniser avec les exigences de la méthode scientifique, telle qu'il la comprenait d'après les résultats de son activité intellectuelle antérieure, exclusivement consacrée aux recherches mathématiques et mécaniques. Le cartésianisme est sorti de là.

L'expulsion des préjugés et la découverte de la méthode sont

---

(1) Baillet, t. I, liv. II, chap. vi, p. 111, cf. la lettre à Mersenne du 7 septembre 1638.

(2) Nous disons pour la morale et nous dirons aussi pour la philosophie, nous pourrions dire encore pour la religion et pour la métaphysique; toutes ces choses sont comprises dans le mot du biographe Baillet quand il oppose la morale à la géométrie. Le *De Utilitate credendi* de saint Augustin développe l'idée que les sciences de la nature sont superflues si on les compare à la philosophie. La science vraiment humaine est la science des mœurs.

(3) Cf. Millet, *Histoire de Descartes avant 1637*, p. 158 et suiv.; Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 43 et suiv., adopte la date de 1628 et se réfère à la discussion qui conduit M. Ch. Adam à une conclusion semblable, A. T., X, 486-488.

deux aspects d'une même opération. Qu'entend Descartes quand il raconte en 1623 qu'il a commencé par se débarrasser des préjugés ?

Constatons d'abord que jusqu'ici, parmi les détails circonstanciés que les contemporains nous ont donnés sur l'évolution de la pensée de Descartes et d'après les indications que nous fournit la correspondance, il n'y a pas un témoignage authentique qui nous le montre aux prises avec les préjugés au sens où nous entendons ce mot. Il nous dit, il est vrai, dans le *Discours de la Méthode* (2<sup>e</sup> partie), qu'à partir de l'hiver de 1619, où se placent les méditations dans le poêle, il a posé pour lui-même le principe de la critique systématique, et a résolu de se débarrasser de toutes les croyances qu'il ne pourrait ajuster au niveau de la raison. Mais dans tous les passages où le biographe informé qu'est Baillet nous parle de cette grande lutte contre les préjugés, il n'est pas une fois question des croyances morales, politiques ou religieuses transmises à Descartes par son éducation. Par exemple on ne voit nulle part alors Descartes parler sur un ton dégagé ni de la royauté, ni de la noblesse, ni d'aucun pouvoir établi, encore moins de l'Eglise, ni on ne trouve qui que ce soit témoignant qu'on l'ait entendu tenir alors quelques discours irrévérencieux sur ces matières. L'homme qui vient d'accomplir à pied le voyage de Venise à Rome sur un vœu fait à la Vierge quatre ans auparavant, celui que nous venons de voir assister au Jubilé et courir dès son retour en France à Fontainebleau pour participer aux dévotions de la cour, n'était pas pratiquement un sceptique.

De quels préjugés s'agit-il donc ?

Appliqué à cette date de la vie de Descartes, le mot ne peut avoir qu'un sens : ces préjugés que le jeune gentilhomme met neuf ans (1) à déraciner, sont les empreintes

---

(1) D'après Baillet : de novembre 1619 à décembre 1628. III, 1, p. 167.

laissées sur son esprit par l'enseignement de La Flèche dans le domaine de la physique, ce sont les idées cosmologiques traditionnelles qu'on lui avait données comme certaines et dont il avait douté si l'on en croit le *Discours de la Méthode* et Baillet, dès le jour où il avait quitté le collège.

De tout l'enseignement scolastique, c'était la Physique qui paraissait le plus surannée et c'était elle surtout que visaient les coups déjà portés à cet enseignement de divers côtés dès le siècle précédent par Ramus dans sa *Physique* en 1565, et en ce siècle par Sébastien Basson, compté par Descartes parmi les principaux philosophes de son temps (1) dont la *Physique* venait de paraître (1621). Si l'on s'attendait à un renouvellement de la *Philosophie*, si la mort de Bacon, annoncée au printemps de 1626 (9 avril), causa dans le monde savant à Paris une émotion générale (2), c'est qu'on pressentait que le rétablissement, comme on disait, de la vraie philosophie (3), commencerait par la science de la nature et l'introduction d'une cosmologie nouvelle. Et comme l'École (c'est-à-dire en France les Jésuites et les autres ordres enseignants) se tenait attachée plus obstinément que jamais à la physique d'Aristote à laquelle la théologie et en particulier l'explication du dogme eucharistique étaient adaptées étroi-

---

(1) Lettre du 17 octobre 1630.

(2) Baillet, II, xi, p. 147.

(3) On se demande si ces mots ne signifient pas un retour à la philosophie platonicienne qu'on savait avoir été en honneur à l'origine des universités avec celle de saint Augustin. Lamoignon le Vayer, dans son livre sur *l'Immortalité de l'âme* (1630) dit que le péripatétisme dans la scolastique date de Philippe-Auguste, que c'est saint Thomas qui « a pris la peine d'accommoder autant qu'il se pouvait à notre religion la doctrine d'Aristote » (p. 16) et que « tous les Pères de la primitive Eglise étaient pour le Platonisme. Saint Antoine et Origène trouvent qu'Aristote est bien plus à craindre qu'Epicure. Et saint Grégoire de Naziance déteste le Péripatétisme comme destructeur de la Providence divine et de l'immortalité de l'âme ». Tous les livres sur l'immortalité de l'âme sont contre Aristote qui la niait.

tement depuis trois siècles, comme elle avait pour elle (toujours en France) la force publique, qu'elle constituait par le nombre et le prestige de ses maîtres un pouvoir redouté, l'idée d'une attaque possible, imminente peut-être, contre cette physique surannée devenue gênante pour le dogme qu'elle était toujours chargée de soutenir, inspirait une sorte d'effroi et prenait, vue à distance, le caractère d'une révolution. Déraciner des erreurs, s'affranchir de préjugés, c'était, comme tout le monde scolaire et religieux — le seul public existant alors — l'entendait unanimement, non pas agiter les questions politiques et sociales — elles émergeaient à peine au-dessus de l'horizon scientifique (1) — mais remuer l'ordre séculaire établi dans l'enseignement physico-théologique sous la garantie de l'Eglise, ordre qui faisait alors, aussi bien et au même titre que les lois sur la hiérarchie sociale, sur la propriété et sur la famille, partie essentielle de l'ordre public. La croyance au dogme eucharistique y était attachée.

Voilà pourquoi, bien que Descartes fût certes loin de nourrir des projets subversifs politiquement, il pouvait parler avec un certain sérieux de son intention de réformer ses opinions *en physique* et provoquer autour de lui, en y laissant voir cette intention, un véritable émoi. Il est lui-même encore

---

(1) Les questions politiques générales furent portées devant le public par du Vair, de Silhon (*Le ministre d'Etat*), 1631, les *Mémoires* de La Rochefoucauld, les discours de Colbert, les œuvres de Saint-Evremont, de Boisguilbert et de Vauban, et plus tard celles de Fénelon (le *Télémaque* et, sous le nom de Ramsay, *L'essai philosophique sur le gouvernement civil*, etc.), bientôt suivies des dix-sept petits volumes de l'abbé de Saint-Pierre. D'autre part la question sociale (de l'inégalité des conditions) fut traitée au cours du siècle dans le même esprit égalitaire par Nicole et tous les prédicateurs : Bossuet, Fromentières, Bourdaloue, que continue Massillon au début du siècle suivant. Le sujet relevait de la théologie morale. Au moment où nous sommes, c'eût été un acte étrange et une prétention difficilement supportée chez un laïque que d'imprimer un ouvrage sur la politique.

tout troublé de l'aventure quand il la raconte dix-huit ans après dans le *Discours de la Méthode*. La gravité avec laquelle Baillet parle de la crise de 1619 n'a pas d'autre cause. « Pendant ces mouvements d'Etat, dit-il, M. Descartes jouissait de la tranquillité que lui donnait l'indifférence où il était pour toutes ces affaires étrangères (à savoir la lutte armée qui se préparait entre le duc de Bavière et l'union des Princes protestants de l'Allemagne du nord). C'est à ce temps de repos que nous pourrions assigner l'abdication qu'il fit des *préjugés de l'école* et les premiers projets qu'il conçut d'une nouvelle philosophie. A dire le vrai, nous ne voyons pas comment il sera aisé de l'en défendre, si M. Descartes lui-même est pris pour juge du fait. Par la manière dont il s'en est expliqué au commencement de la seconde partie de sa *Méthode*, il ne nous est presque pas libre de croire que la chose soit arrivée dans un autre hiver que celui qui suivit immédiatement le couronnement de l'empereur Ferdinand II (1). » Nous avons eu déjà l'occasion de nous demander si Descartes a été historien fidèle de cette prétendue crise : Baillet semble en douter quelque peu en ce passage; nous y reviendrons; qu'il nous suffise de savoir que pour les contemporains la résolution de remplacer la physique scolastique par une autre avec l'arrière-pensée de larges applications de cette réforme à la théologie, constituait un événement capital et peut-être ne se trompaient-ils pas. Aucun débat n'était plus redoutable. « A quel danger vous exposez la chose du monde la plus sacrée ! » s'écriait encore Arnauld en 1648.

Nous avons de cette crise dans le poêle bavarois un témoignage authentique et immédiat, non encore altéré par le point de vue ultérieur du plus systématique des historiens, c'est ce que dit Descartes lui-même au jour le jour de l'état de son esprit de 1619 à 1620 dans le cahier de ses *Pensées*. A ce

---

(1) I, XIII, p. 63. Ce serait donc l'hiver 1619-1620.

moment le jeune mathématicien — il a vingt-cinq ans — est très loin de douter d'aucun des articles qui constituaient la foi d'un élève de La Flèche en fait de politique et de religion. Il est dominé par de multiples croyances qui sont celles des hommes de son temps élevés de la même manière que lui. Il y ajoute quelques conceptions qui sentent le néo-platonisme italien, qu'il les ait prises à Marsile Ficin ou à Campanella. Il ne voit « dans les choses qu'une seule force active qui est amour, charité, harmonie »; il croit, nous l'avons dit, que l'esprit de l'homme participe à la pensée divine par une inspiration qui jaillit du cœur du poète ou de la réflexion du philosophe. Après les souvenirs de Campanella, les souvenirs de saint Augustin. Il admet un vaste symbolisme, sorte de correspondance universelle, qui lui fait supposer que le sensible est figure de l'intelligible et ne doit pas être pris pour la réalité dernière. « L'homme connaît, ajoute-t-il, les choses spirituelles (1) par analogie avec celles qui tombent sous les sens. La meilleure philosophie consiste à assimiler les choses cherchées aux choses connues par les sens (2). » Un jour viendra où Descartes fera entrer ces données empruntées à diverses sources dans son système, mais elles ne portent point encore sa marque. En tout cas il n'y a là rien qui ressemble à une revision des préjugés moraux et politiques de l'Ecole, encore moins à un examen critique de toutes les opinions reçues par lui depuis son enfance.

Voici cependant quelques mots mystérieux des mêmes

---

(1) Millet conjecture heureusement *spiritualibus* au lieu de *naturalibus*.

(2) *Inédits de Descartes, Cartesii cogitationes privatae* de Foucher de Careil; voir A. T., t. X, p. 203 et suivantes. Il va de même jusqu'à croire que les songes nous apportent des messages de Dieu et il se livre à une interprétation détaillée en ce sens de deux rêves qu'il a faits pendant cette réclusion laborieuse. C'est dans l'un de ces rêves qu'il entend comme prononcé du dehors le vers d'Ausone déjà rappelé :  
*...quod vitæ sectabor iter ?*

*Pensées* qu'il nous faut interroger. « X novembris 1619, cum plenus forem enthusiasmo... et mirabilis scientiæ fundamenta reperirem... (1) » Ailleurs : « XI novembris 1620, cœpi intelligere fundamentum inventi mirabilis. » A quel événement ces deux phrases font-elles allusion ? Ce n'est pas à la solution d'un problème quelconque de mathématique : de tels succès étaient trop fréquents dans la vie de Descartes pour mériter qu'il conservât le souvenir de l'un d'eux comme d'un événement extraordinaire. Nous ne voyons qu'une idée, une grande idée, un pas décisif dans la marche de sa pensée vers la systématisation qui pût justifier une mention aussi exceptionnelle. Serait-ce donc la conception de la mathématique universelle ? Il semble qu'il n'y soit parvenu que plusieurs années après, au temps des *Regulæ*. Serait-ce seulement l'application de la géométrie à l'algèbre, fondée précisément sur la correspondance analogique entre les choses sensibles et les choses intelligibles que nous venons de voir suggérée à Descartes par la lecture des panthéistes italiens ? Ce serait peut-être plutôt, sans qu'il fût encore allé jusqu'à la mathématique universelle, un premier aperçu de l'application possible de la géométrie à la physique et à la mécanique. On peut admettre qu'en 1619 il a franchi un premier degré de la série des généralisations successives qui mène à la méthode, et qu'il a atteint un degré plus élevé d'où le premier s'explique. En 1620, quoi qu'il en soit, la plus humble de ces vues avait son prix, et on comprend que Descartes ait fait à la Vierge le vœu du pèlerinage de Lorette pour la remercier d'une telle découverte :

---

(1) Le mot *scientiæ* ne doit pas être pris au sens propre, il veut dire simplement théorie; voyez plus loin, à la page 13 de ces mêmes pensées, la phrase : *ut autem hujus scientiæ fundamenta jaciám*; cette phrase a un sens très général : pour jeter les bases d'une explication de cette théorie : il s'agit d'une représentation géométrique d'un problème sur l'attraction de la terre. Cependant Descartes reconnaît que l'emploi de ce mot par Galilée en pareille circonstance est emphatique. *Correspondance*, vol. II, p. 381 et 403.

car elle le mettait *sur la voie* de la systématisation hardie dont il avait le pressentiment et qui était son but encore lointain : attacher le dogme eucharistique à la théorie générale de la matière (1). De plus elle avait à ses yeux le grand avantage de soulager d'un pénible embarras l'esprit des croyants au sujet de la destinée des âmes des animaux. L'application de la géométrie à la physique, c'est l'assimilation du corps vivant à une machine, c'est par conséquent la justification de l'automatisme des bêtes, vue importante par laquelle toute la physique traditionnelle serait bientôt renouvelée (2).

Cette théorie de l'automatisme des bêtes, empruntée à Sénèque, paraît être, si l'on en croit Baillet (3), la première qui se soit détachée de la masse encore confuse de ses idées philosophiques : « la perfection qu'on remarque dans les actions des animaux nous fait soupçonner qu'ils n'ont pas de libre arbitre (4) ». Ce « miracle de Dieu », la liberté, est un privilège de l'homme. S'il en est ainsi, que peuvent être les animaux, sinon des machines ? Il n'est donc pas impossible que Descartes ait pensé ainsi dès 1619. Et de proche en proche

(1) Voir l'exposé de la doctrine épistémologique de Descartes dans les admirables livres de Liard, Paris, 1882 et d'Hamelin, Paris, 1911.

(2) *De Ira*, I, 3. *Muta animalia humanis affectibus carent; habent autem similes illis quosdam impulsus. Alioqui si amor in illis esset, et odium esset, si amicitia, et similtas, si dissentio et concordia; quorum aliqua in illis quoque essent vestigia, ceterum humanorum pectorum propria bona malaque sunt.* Couat Fournier, trad. de Marc-Aurèle. Voir toute la page dans les notes sur Démocrite.

(3) I, xi, p. 52. Si l'idée n'est pas de 1619, dit-il, elle est du moins antérieure à 1625 « cinq ou six ans après, M. Descartes étant retourné de ses voyages à Paris découvrit ce sentiment à quelques-uns de ses amis et leur fit connaître qu'il ne pouvait s'imaginer que les bêtes fussent autre chose que des automates ».

(4) *Pensées inédites*, p. 13 et 17; Réflexion peut-être inspirée par la lecture de saint Augustin, à qui un traité apocryphe fait dire (*Œuvres*, vol. VIII, p. 1176) : que le libre arbitre est le propre des âmes douées de raison, mais qui le dit aussi dans le *De Ordine*, Lib. II, § 49.

le machinisme allait descendre des régions sidérales pour envahir la nature tout entière. L'opuscule *Democritica*, qui est de la même époque, indique déjà par son titre (mais le dossier s'accroîtra par la suite) la pente suivie par l'esprit du philosophe à partir de ce moment, bien que croyant encore en partie à la physique stoïcienne du froid et du chaud et considérant la nature comme soumise dans son devenir à des forces morales.

Le succès dans l'action est le pendant de la certitude dans la spéculation. Celui de ses premiers essais de physique mathématique ou de mécanique le confirma dans ses vues : « Il passa, dit Baillet, le reste de l'hiver et le carême sur les frontières de Bavière dans ses irrésolutions, se croyant bien délivré des préjugés de son éducation et des livres, et s'entretenant toujours du dessein de bâtir tout de neuf (1). Mais quoique cet état d'incertitude dont son esprit était agité lui rendit les difficultés de son dessein plus sensibles que s'il eût pris d'abord sa résolution, il ne se laissa jamais tomber dans le découragement. *Il se soutenait toujours par le succès avec lequel il savait ajuster les succès de la nature aux règles de la mathématique à mesure qu'il faisait quelque nouvelle découverte dans la physique.* » Et Baillet s'appuie ici sur

---

(1) 1620. S'il était décidé à bâtir tout de neuf, il n'était pas irrésolu. Baillet adopte la version du *Discours de la Méthode* d'après laquelle Descartes aurait flotté, non sur le choix d'un état, mais, étant déjà décidé à se consacrer à la philosophie, sur le choix de la meilleure philosophie. Nous avons vu qu'il faut reporter beaucoup plus tard le moment où Descartes aborde les problèmes les plus importants de la philosophie au sens où nous entendons ce mot. Le désappointement qu'il aurait éprouvé de n'avoir pas trouvé les Rose-croix en possession de la vérité totale dont il les avait crus dépositaires prouverait que loin de vouloir bâtir tout de neuf, il s'enquerrait à tout hasard des philosophies existantes et admettait qu'il pût y avoir un système digne d'être emprunté. Il n'appliquait sa méthode de recommencement personnel qu'aux mathématiques et à la physique et encore sur des problèmes partiels. *Vie de M. Descartes*, II, II, p. 91.

un texte important de Chanut qui se trouve dans l'épithaphe de Descartes, œuvre de son ami : « In otiiis hibernis naturæ mysteria componens cum legibus matheseos, *utriusque arcana eadem clave reserari ausus est sperare* ». Descartes appliquait largement dès lors son programme de haute voltige intellectuelle, qui n'est pas à la portée de tous les jeunes esprits. Qu'il touchât à la musique ou à la gnomonique (mesure du temps), à la mécanique appliquée ou à l'optique, il contrôlait les découvertes d'autrui en les retrouvant par ses calculs personnels ou en y ajoutant de nouvelles combinaisons pratiques, où se vérifiait le postulat de la mathématique universelle. « On peut, disait-il, faire en un jardin des ombres qui représentent diverses figures, telles que les arbres et les autres; item, tailler des palissades, de sorte que, de certaine perspective, elles représentent certaines figures; item, dans une chambre, faire que les rayons du soleil passant par certaines ouvertures représentent divers chiffres ou figures; item, faire paraître dans une chambre des langues de feu, des chariots de feu et autres figures en l'air, le tout par de certains miroirs qui rassemblent les rayons en ces points-là; item, on peut faire que le soleil reluisant dans une chambre semble toujours venir du même côté ou bien qu'il semble aller de l'occident à l'orient, le tout par miroirs paraboliques, et faut que le soleil donne au-dessus du toit, dans un miroir ardent, duquel le point de la réflexion soit au droit d'un petit trou et donne dans un autre miroir ardent, lequel a le même point de réflexion aussi au droit de ce petit trou et rejettera ses rayons en lignes parallèles dedans la chambre ». Il appelait la maison ainsi transformée par les inventions du physicien : le Palais des Merveilles (*Thaumantis regia*) (1) et le monde ne devait pas tarder à lui paraître comme un tel palais dont Dieu serait le grand ingénieur.

(1) *Pensées inédites*, p. 7.

Déjà même Descartes, réfléchissant sur le fait de la mémoire et remarquant que la liaison des souvenirs est la meilleure garantie de leur réapparition volontaire, concevait l'idée d'une liaison universelle des éléments de la pensée qui dispenserait la mémoire de tout effort propre et remplacerait l'appel hasardeux des souvenirs par un enchaînement d'idées causal toujours actuel. « L'ordre, la méthode véritable, c'est de former des images *qui soient dans une mutuelle dépendance*... J'ai moi-même imaginé un autre procédé : ce serait, à l'aide d'images de choses offrant une certaine liaison entre elles, de former de nouvelles classes d'images communes à toutes, ou du moins de les réunir toutes en une seule, sans avoir égard non seulement à la plus voisine mais à toutes les autres (1) ». « Qu'a besoin de la mémoire le sage qui tient sous son regard tous les trésors de sa pensée, avait dit saint Augustin dans le *De ordine*, qu'a besoin de la mémoire, dites-moi, je vous prie, le sage qui tient présentes devant son œil intérieur, avec Dieu et en Dieu, qu'il contemple d'un regard fixe et immobile, toutes les choses que l'intelligence voit et possède ? » La mémoire fondée sur l'ordre des images se confond donc avec la raison pour saint Augustin. Cette idée est une de celles qui attirèrent de bonne heure l'attention de Descartes (2). Ainsi naissait chez lui, dans cette période de réflexion à la fois inspirée et imitative, l'ébauche de la systématisation universelle par la réduction de tout concept aux concepts les plus généraux de sa série. Descartes commençait ou peu s'en fallait à être lui-même et la mutuelle dépendance des parties de l'automate (3) le conduisait à soupçonner la mutuelle dépendance des concepts dans la science.

---

(1) *Pensées inédites*, p. 33. Première idée de l'Intuition.

(2) A toutes les époques de sa vie il est revenu avec intérêt à cette théorie augustinienne de la rationalisation de la mémoire.

(3) On trouve dans le *Compendium musicae* l'interdépendance des parties dans le corps vivant invoquée par deux fois à titre de comparaison

La négation radicale de l'existence d'une âme chez les animaux ne serait donc pas une conséquence de la systématisation de Descartes, elle en serait aussi bien la cause, ou, à tout le moins, née dans son esprit au moment où il découvrait l'application de la géométrie à l'algèbre, et de la mathématique à la physique, elle aurait contribué à former la conception, fondamentale dans le système, de la matière réduite à l'étendue, opposée symétriquement à la pensée.

Or quelle est la nature de cette négation ? Elle est un moyen tactique, une échappatoire aux difficultés suscitées par la théorie aristotélicienne quand on la rapproche du dogme chrétien. Les animaux étant doués selon Aristote d'une âme sensitive, il fallait expliquer ce que devenaient ces âmes après la mort de l'animal, comment, n'ayant pas commis de péché, elles avaient pu être condamnées à la douleur par un Dieu juste, comment enfin elles pouvaient disposer d'un certain degré d'intelligence sans participer à la raison. Les Libertins, nous le savons, triomphaient de ces difficultés : ils rapprochaient ouvertement avec Montaigne et Charron la nature et la destinée de l'homme de celles de la bête. La suppression de l'âme sensitive coupait court à ces difficultés.

Et disons tout de suite que le brutisme (1) animal une fois étendu à toute la nature, on obtenait une cosmologie beaucoup plus compatible avec le spiritualisme chrétien,

---

pour exprimer la liaison des parties dans un air de musique, p. 75 et 93 de la traduction de 1638, p. 57 : « Et c'est ainsi que notre imagination se conduit (en liant les parties d'un air les unes aux autres par groupe, un à un, deux à deux, etc.) jusqu'à la fin, où elle se représente toute la chanson comme un corps entier composé de plusieurs membres ». Cette action réciproque des parties dans un tout donné, cette liaison ou consécution naturelle finira dans les *Principes* par être présentée comme le caractère dominant de l'automatisme lui-même. Le mécanisme cartésien s'imprénera de finalité : il passera à l'*organisation*.

(1) Mot forgé au XIX<sup>e</sup> siècle par Saint-Simon, qui nous paraît ici d'un usage commode.

c'est-à-dire avec un spiritualisme où la personnalité divine et la liberté humaine avaient pris une place prépondérante et effacé les traces de l'hylozoïsme panthéistique des primitifs grecs. Le xvii<sup>e</sup> siècle avait besoin d'une démarcation tranchée entre Dieu et l'homme d'une part, la nature de l'autre. Le mécanisme fournissait les éléments d'une telle démarcation. La « philosophie » (cosmologie) (1) y trouverait beaucoup plus de lumière en ce qu'elle n'aurait plus à concilier l'action divine avec les activités vivantes inférieures, en ce qu'elle serait en présence des problèmes simples d'une mécanique rationnelle au lieu d'avoir affaire aux intentions confuses et impénétrables de volontés instinctives, en ce qu'elle ferait ainsi de la nature non plus un monde de tendances spontanées et plus ou moins indépendantes, mais comme une vaste machine idéale, mue tout entière dans sa masse et dans ses plus petites parties par l'ingénieur divin agissant par la pensée pure. Mais, en même temps que des satisfactions intellectuelles, les mécanistes offraient à leurs adhérents des satisfactions morales et religieuses de haut prix en remplaçant l'homme comme âme en dehors et au-dessus du corps et des choses, en faisant de leur union un couplage précaire (2) et en le remettant, lui, roi de la création et tout son domaine social, plus directement que jamais entre les mains de Dieu. Enfin la théologie était particulièrement intéressée au triomphe de cette interprétation mécaniste de la vie; car il devenait dès lors tout simple que, comme l'âme de l'homme trônait dans un amas de matière homogène, non individualisée par l'orga-

---

(1) Le mot de philosophie désignait dans les cours l'étude des conceptions cosmologiques et ne s'étendit que plus tard aux systèmes comprenant les théories métaphysiques.

(2) Balzac, à la fin du *Socrate chrétien*, dit que « l'homme est fait d'un dieu (d'un ange) et d'une bête qui sont attachés ensemble ». Citée par Havet (*Pensées de Pascal*, I, 100) cette pensée, qui est la note dominante du Platonisme, a eu un vaste écho au xvii<sup>e</sup> siècle.

nisation, automate avec lequel elle n'avait rien de commun dans son essence, de même la personne divine pût résider dans la matière homogène de l'hostie, sans l'intermédiaire d'une organisation et sans la conspiration d'âmes inférieures qu'il eût fallu concevoir comme unies à elle par des transitions insensibles à la manière d'Aristote. Quelles précieuses armes fournissait cette interprétation généralisée contre les attaques des Libertins ! De là la faveur très chaude qui accueillit la restauration de la conception mécaniste dans les milieux les plus vivement entraînés par le mouvement de réaction religieuse qui marqua le triomphe du catholicisme au xvii<sup>e</sup> siècle en France comme en Allemagne. Nous comprenons très bien ainsi le mot de Baillet quand il vient de signaler la première apparition de l'idée brutiste dans la pensée de Descartes : « Au reste cette opinion des automates est ce que M. Pascal estimait le plus dans la philosophie de M. Descartes (1). »

Des raisons d'ordre moral et religieux — on prenait alors volontiers l'un pour l'autre ces mots de morale et de religion (2) — ont donc déterminé Descartes à affirmer ce premier dogme, qui, une fois adopté, entraîna de proche en proche une sorte de cristallisation dans ses pensées. A ce moment, ne pouvant s'appliquer à plusieurs choses à la fois, il paraît successivement et par oscillations pris tout entier tantôt par la physique, tantôt par la morale, enchanté à la

---

(1) I, xi, p. 52.

(2) « Et je vous dirai aussi que je ne crains nullement au fond qu'il s'y trouve (dans ma physique et métaphysique) rien contre la foi : car au contraire j'ose me vanter que jamais elle n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut l'être si on suit mes principes; et particulièrement la transsubstantiation, que les calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la philosophie ordinaire, est très facile par la mienne. » A un P. Jésuite, 24 janvier 1638. La défense de la transsubstantiation conduisant au mécanisme universel, cela est inattendu !

fois par la conquête au profit de la science d'un coin du monde de la vie le plus proche du monde de la pensée, quoique absolument différent, et par l'application à ce monde de la pensée du schéma, tout au moins, de la connaissance par les causes ou du déterminisme scientifique; mais c'est la morale (1) qui est le plus souvent le terme proposé par lui à ses travaux. « Quelquefois, découragé par le peu de certitude qu'il trouvait encore dans ses découvertes de physique — parce que l'expérience ne se trouvait pas toujours rigoureusement d'accord avec le calcul (2) — il avait tenté à plusieurs reprises d'en abandonner les recherches dans le dessein de ne plus s'appliquer qu'à la science de bien vivre. Au milieu de ces louables mouvements il avait embrassé l'étude de la morale. Il la reprit tout de nouveau depuis son retour à Paris et l'on peut dire qu'il la continua pendant toute sa vie. Mais ce fut sans ostentation et plus pour régler sa conduite que celle des autres. L'homme du monde qui semble l'avoir connu le plus intérieurement nous apprend que la morale faisait l'objet de ses méditations les plus ordinaires (3). » « ...Quant à ce qui regarde la Religion, il conservait toujours ce fonds de piété que ses maîtres lui avaient inculqué à La Flèche, et il la faisait paraître dans les pratiques extérieures de la dévotion aux devoirs de laquelle il était aussi assidu que le commun des catholiques qui vivent *moralement* sans reproche. Quoique son esprit fût curieux jusqu'à l'étonnement de ceux qui le connaissaient, il était néanmoins très éloigné du libertinage (indiscipline) en ce qui touche les fondements de la Religion,

(1) « C'est la liberté de notre arbitre qui nous rend dignes de récompenses et de louanges ou de peines : la religion vient de la même source. » Inédits de F. de Careil, p. 63. « 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. » *Épître à MM. les Doyens, etc.*

(2) Voir *Revue de Métaphysique et de Morale* en juillet 1896, un article du regretté Tannery, sur cette question.

(3) Baillet, II, VI, p. 113 (cet homme est Clerselier).

ayant toujours eu grand soin de terminer sa curiosité aux choses naturelles. » En 1623, il avait passé deux mois et quelques jours à Paris; c'était le moment où, comme nous l'avons vu, l'audace des Libertins provoquait parmi les personnes pieuses qu'il fréquentait la plus vive indignation et de la part des Jésuites, ses maîtres, les protestations les plus véhémentes. Il est très vraisemblable que ce *tolle* général des milieux fidèles, auxquels il tenait si étroitement, contribua à confirmer Descartes dans sa doctrine de la négation de l'âme des bêtes; le *Discours de la Méthode* nous apporte en quelque sorte l'écho déjà lointain de son émotion d'alors. « Après l'erreur de ceux qui nient Dieu... il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre et que par conséquent nous n'avons rien à craindre ni à espérer après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis (1) » : promiscuité intolérable! A ses yeux l'âme était dans le corps ce que la substance divine était dans l'hostie, une puissance radicalement différente, dominant d'une hauteur infinie la matière réduite à des parties étendues. Les croyances du chrétien ont manifestement déterminé les préférences dogmatiques du philosophe pour cette séparation tranchée du monde des esprits et du monde des corps quand, avant d'y être amené par la logique d'un système, il s'est trouvé d'emblée partisan résolu de l'automatisme animal.

Descartes reconnaissait lui-même le but pratique de ses spéculations. Le *Studium bonæ mentis* où Millet voit l'ébau-

---

(1) *Discours sur la Méthode*, Ve partie. En 1637 Descartes se borne à ces quelques mots qui rappellent le péril religieux de 1619-1624 : il ne veut plus paraître déterminé que par des raisons scientifiques. Mais s'il donnait à ces considérations apologétiques la place qu'elles ont réellement occupée dans son esprit, il les développerait bien davantage. Voir les *Méditations* et ce que nous aurons à en dire du point de vue historique où nous sommes placé.

che des trois premières parties du *Discours de la Méthode* et qui est de la même époque que le *Palais des Merveilles* (vers 1623), ne nous est parvenu qu'à travers une analyse de Baillet : mais déjà la destination pratique de la philosophie même spéculative y est nettement affirmée. « Ce sont, dit le biographe (1), des considérations sur le désir que nous avons de savoir, sur les sciences, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement. Son dessein était de frayer un chemin tout nouveau, mais il prétendait ne travailler que pour lui-même et pour l'ami (probablement Mersenne) auquel il adressait ce traité. »

Il réaffirmait ce but pratique au début des *Regulæ ad directionem ingenii* où se résume la période féconde des trois ans et demi passés par lui à Paris avec des intermittences, de 1625 à 1628. Si la première Règle invite le philosophe à ne songer qu'à « augmenter les lumières naturelles de sa raison », ce n'est pas pour le rendre capable de « résoudre telle ou telle difficulté de l'Ecole, mais pour que dans chaque circonstance de la vie, son intelligence montre d'avance à sa volonté le parti qu'elle doit prendre » (Règle I).

Donc la science a l'action pour fin, ce qui équivaut à dire, pour quelqu'un qui ne voit alors dans le vouloir qu'une espèce de pensée, que la morale ou la théologie spéculative et pratique est la plus haute des sciences. Mais jusqu'à ce moment, si Descartes est pénétré de l'importance souveraine de cette science (2), il est aussi très loin d'avoir une concep-

(1) Vol. I, p. 34, et vol. II, LVII, cxx, p. 406.

(2) « On peut considérer ce qui arriva à M. Descartes, pendant cet espace de trois ans et demi qu'il passa dans Paris, comme un abrégé des révolutions que son esprit avait souffertes jusqu'alors et qu'il souffrit encore depuis, touchant ses études et les occupations de la vie. Il s'était engagé de nouveau dans l'enfoncement des sciences abstraites,

tion précise de ce qu'elle peut être et des moyens par lesquels on peut en aborder l'étude.

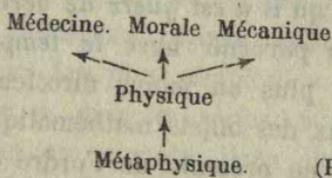
Il ne voit pas notamment que la morale comme science de l'action a de l'affinité avec les sciences politiques, de quelque nature qu'elles soient. Elle est encore pour lui une connaissance à part, une connaissance pure, en connexion avec la théologie, tandis que les arts mécaniques, ou connaissances pratiques, forment loin au-dessous des sciences un groupe humilié, les arts illibéraux. Il oppose encore les arts aux sciences, ceux-là qui « demandent un certain usage et une certaine *disposition* du corps », celles-ci qui consistent entièrement dans le travail de l'esprit : ceux-là qu'on ne peut apprendre tous à la fois et où l'on n'excelle que si on n'en cultive qu'un seul (division du travail); celles-ci au contraire, qui, n'étant rien autre chose dans leur ensemble que l'intelligence humaine qui reste toujours une, toujours la même, si variés que soient les sujets auxquels elle s'applique, et qui n'en reçoit pas plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la variété des objets qu'elle éclaire », « sont

---

auxquelles il avait renoncé auparavant : mais le peu de gens avec lesquels il en pouvait communiquer, même au milieu de cette grande ville, l'en avait dégoûté une seconde fois. Il avait repris l'étude de l'Homme qu'il avait tant cultivée durant ses voyages (?). Cette étude de notre nature et de notre état l'avait encore persuadé plus qu'autrefois que ces sciences abstraites ne nous sont pas trop convenables et elles lui avaient fait apercevoir que lui-même en les pénétrant s'égarait encore plus que les autres hommes en les ignorant. Il avait cru trouver au moins parmi tant d'honnêtes gens beaucoup de compagnons dans l'étude de l'Homme, puisque c'est celle qui nous convient le plus (qui a le plus de rapports avec nous-mêmes). Mais il s'était vu trompé et il avait remarqué que dans cette ville qui passe pour l'abrégé du monde, comme à Rome, à Venise et partout où il s'était trouvé, il y a encore moins de gens qui étudient l'homme que la géométrie. » Baillet, *l. l.*, xii, p. 152. C'est la légende rétrospective sur les voyages, de 1637, après la fréquentation de Balzac. M. Brunschvicg veut bien nous signaler dans ce passage de Baillet une application à Descartes par à peu près d'un emprunt audacieux fait par lui aux *Pensées* de Pascal.

tellement liées ensemble qu'il est bien plus facile de les apprendre toutes à la fois que d'en apprendre une seule en la détachant des autres » (Règle première). En plaçant ainsi les Arts mécaniques au-dessous des sciences, Descartes conserve encore le tableau des connaissances humaines du moyen âge. Il est loin du moment où il placera la mécanique et la médecine à côté de la morale au sommet d'un tableau complètement renouvelé de nos deux séries d'activités symétriques (1).

(1)

(Préface des *Principes*.)

Il y a cependant un rapport entre la méthode et le mode d'opération de certains arts. « Pour ne pas être toujours incertain sur ce que peut notre esprit et de peur qu'il ne se fatigue mal à propos et inutilement, il faut une fois dans sa vie, avant d'aborder l'étude de chaque chose en particulier, avoir cherché soigneusement quelles sont les connaissances que peut atteindre la raison humaine. Pour mieux réussir dans cette recherche, il faut toujours entre deux choses également aisées commencer par la plus utile » : (Loi technologique du succès). « Cette méthode est semblable à ces arts mécaniques qui se suffisent à eux-mêmes, c'est-à-dire qui donnent à celui qui les exerce les moyens de fabriquer les instruments dont il a besoin. En effet si quelqu'un voulait exercer l'un de ces arts, l'art du forgeron par exemple, et qu'il fût privé de tout instrument, il serait d'abord forcé de prendre pour enclume une pierre dure, ou quelque masse de fer, pour marteau un caillou, de disposer deux morceaux de bois en forme de pinces, et de recourir selon le besoin à d'autres matériaux semblables. Ces préparatifs achevés, il n'irait pas se mettre d'abord à forger pour l'usage des autres, des épées ou des casques, ou tout autre instrument de fer; mais avant tout il se fabriquerait des marteaux, une enclume, des pinces et tous les autres outils qui lui seraient utiles à lui-même. Cet exemple nous apprend que ce n'est pas à notre début, lorsque nous n'avons pu découvrir que des règles peu éclaircies, que nous devons tâcher avec leur aide de terminer les débats des philosophes et de résoudre les problèmes des mathématiciens, mais qu'il faut s'en servir pour chercher avec le plus grand soin tout ce qui est nécessaire à l'examen de la vérité, d'autant plus qu'il n'y a aucune raison pour

Il prépare seulement par les *Regulæ* l'instrument qui lui servira à traiter de la science des mœurs, comme de toutes les autres, la Méthode. Pour bâtir un système universel, il se munit d'une propédeutique universelle. Il remarque pour la première fois que la connaissance mathématique est la seule certaine en raison de la simplicité de ses objets et de l'ordre dont ils sont susceptibles, que, partant, si on se bornait à étudier de tels objets et qu'on s'abstint de chercher comme au hasard les vérités qui ne paraissent pas encore susceptibles d'un tel ordre, non seulement on éviterait presque à coup sûr l'erreur, mais qu'il n'est guère de vérité à laquelle on ne puisse espérer de parvenir avec le temps; qu'enfin toute matière peut être plus ou moins directement rattachée aux caractères généraux des objets mathématiques, puisqu'il n'est aucune chose qui ne présente de l'ordre et de la mesure et qu'on peut ainsi concevoir une mathématique universelle dont les mathématiques particulières sont plutôt l'enveloppe que les parties. Bref Descartes, après avoir, en 1619, transféré aux mathématiques les procédés de l'algèbre, par une même généralisation, transporte, vers 1629, à tous les concepts les procédés de la mathématique et la certitude qu'ils comportent, sans exiger que ces concepts soient susceptibles de mesure et puissent se ramener à des grandeurs strictement

---

que cela soit plus difficile à trouver que la solution d'aucune des questions qu'on a coutume d'agiter en géométrie, en physique ou dans les autres sciences. » Règle VIII.

Descartes était, il le dit, à son début comme philosophe. Il avait été jusqu'alors beaucoup plus occupé de questions de physique et de mécanique que de questions philosophiques, sa correspondance nous montre en lui un excellent mécanicien qui se plaisait à faire des élèves. Ferrier tenait de lui des appareils très ingénieux pour tailler les verres de lunettes et son ami Des Argues était l'un des ingénieurs employés au siège de La Rochelle et « fort considéré du cardinal de Richelieu pour la grande connaissance qu'il avait de la mécanique ». Baillet, I, xiii, p. 157.

comparables. Il lui suffit qu'ils présentent de l'ordre, un ordre logique. La métaphysique est géométrisée sommairement (1). Voilà la pensée proprement cartésienne.

Cette identification approximative de la méthode philosophique à la méthode mathématique n'a pu se faire dans l'esprit de Descartes qu'en vertu d'un dogme métaphysique sur lequel nous ne voulons dire ici que quelques mots. Ce dogme est : la théorie des essences ou natures simples, vérités innées à l'intelligence, trésor apporté du ciel par les âmes, formes pures qui se voient par intuition, directement, et à travers lesquelles se voient toutes les autres formes plus complexes qui s'y rattachent, pourvu qu'on procède par ordre en commençant par les plus simples. « Toutes les choses peuvent se classer en diverses séries. » De telle sorte que des choses relatives on remonte, dans chaque série donnée, aux choses absolues en relation desquelles elles peuvent seulement être connues (2). Et comme la connaissance de toutes choses dépend de l'intelligence et non pas elle de cette connaissance, « on ne peut rien connaître avant de connaître l'intelligence ». Toute lumière est dérivée de sa lumière. Toute déduction est une intuition plus ou moins différée. Comprendre, c'est voir à travers son âme ou plutôt c'est voir son âme même qui est la première des essences. « L'esprit

---

(1) Descartes essaiera dans la 3<sup>e</sup> *Méditation* et dans l'abrégé de cette 3<sup>e</sup> *Méditation* de quantifier le concept métaphysique de réalité objective; c'est une tentative qu'il n'a faite à notre connaissance qu'une autre fois en essayant de quantifier dans la Règle VI les degrés de dérivation des natures simples. Il a beau s'en défendre, jusque-là il maintient la logique traditionnelle; il proroge l'ère de la scolastique. Et le règne de la certitude mathématique sera court.

(2) « Il est peu de natures simples et inconditionnelles que nous puissions voir de prime abord et en elles-mêmes, indépendamment de toutes autres, même par des expériences et à l'aide de cette lumière qui est en nous; aussi dis-je qu'il faut les observer avec soin, car ce sont celles que nous appelons les plus simples dans chaque série. » Règle VI.

humain renferme je ne sais quoi de divin où les premières semences des pensées utiles ont été déposées (1) », c'est-à-dire où les natures simples, les idées absolues ont été mises en dépôt et attendent l'occasion de s'appliquer aux choses (2). La connaissance sensible se ramène sans difficulté aux mêmes conditions, si on admet que les objets impriment sur les sens des formes, figures ou groupes de mouvements, qui sont de deux sortes, ou bien des formes simplistes, ou bien des formes complexes qu'il est possible à la pensée soit de ramener les formes complexes aux formes simples, soit de dégager celles-ci de la matière par une observation attentive : la force purement spirituelle qui connaît les choses saisit les formes, ainsi dégagées de la matière par l'observation, dans leur unité et leur simpli-

---

(1) Règle IV. Descartes enseignera toujours que nous lisons toute vérité dans nos âmes : cf. *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Avant-Propos : « J'ai voulu mettre au jour les véritables richesses de nos âmes, en ouvrant à chacun la voie qui lui fera trouver en lui-même et sans rien emprunter aux autres la science qui lui est nécessaire pour régler sa vie. » La *Recherche de la vérité* est, dit-on, de 1647. Mais l'idée de l'Intuition, c'est-à-dire d'une connaissance directe des principes ou des formes idéales les plus simples à travers la lumière naturelle aux esprits, est de 1628. Toutes les grandes conceptions de Descartes naissent à ce moment et il nous dit lui-même que le mot d'intuition est nouveau, mais qu'il ne lui attribue pas le même sens que *les écoles*; la chose est donc aussi nouvelle. Qu'est-ce donc ? la Règle VI nous l'apprend. « L'esprit humain renferme je ne sais quoi de divin où les premières semences des pensées utiles ont été déposées, en sorte que souvent, si négligées et étouffées qu'elles soient par des études contraires, elles produisent des fruits spontanés. » Il s'agit des deux sortes d'analyses pratiquées par les plus faciles des sciences : l'arithmétique et la géométrie, « fruits spontanés des principes innés de cette méthode ». Nous verrons que là sera le passage de la « géométrie » à la métaphysique quelques années plus tard.

(2) Il ne faut comparer les formes innées ni à l'eau qui dort dans la source et va s'élaner pour adopter la forme du lit prêt à la recevoir ni à la lumière émanée du soleil : ces formes préexistent au moins virtuellement aux applications qui en seront faites par les esprits : la pensée est source de détermination et de distinction. (*Contre le panthéisme.*) Lettre du 27 mai 1630.

cité (1) : l'imagination l'y aide en se proposant des objets déjà purifiés de tout mélange avec la matière comme les figures schématiques de la géométrie, et comme les nombres simples qui servent de point d'appui à la pensée et de matière à ses constructions (2).

En possession d'une méthode et, avec la méthode, d'une philosophie correspondante non encore développée, Descartes, qui jusque-là s'était cru obligé à une grande réserve dans les discussions auxquelles il avait assisté et n'avait pas pris parti entre les diverses écoles, va concevoir tout à coup de vagues projets de propagande. La philosophie sera aussi certaine que les mathématiques ! Il n'aura qu'à la construire et à l'exposer pour obtenir aussitôt l'assentiment des hommes. Il n'y a sur chaque objet qu'une vérité; elle est évidente. Elle s'impose à tous les esprits. Elle est accessible à la méthode et la méthode peut comprendre tous les objets de l'univers. Descartes trouve naturellement dans cette double tâche de construire la vérité universelle et de la répandre, de quoi occuper sa vie. Il n'est plus hésitant sur le choix d'une profession; ses incertitudes pratiques cessent avec ses incertitudes spéculatives : sa destinée est fixée; il sera philosophe (1628).

(1) Voir la théorie de la matière dans le *Timée* à partir de la page 53, a. Il est difficile, quand on a lu les *Regulæ* et le *Timée* avec la pensée d'un rapprochement possible, de se refuser à la suggestion que Descartes a lu le *Timée* vers 1627. Il a pu y être conduit par ses relations de 1625 avec les Oratoriens, mais voyez la note suivante.

(2) Rapprochez les passages de saint Thomas dans le *De spiritualibus creaturis*, article 10, de la question unique, § 17, p. 151 et suiv., particulièrement 155 et 156 des *Questiones disputatae*, édition Lethielleux. Ces passages sont trop étendus pour que nous puissions les reproduire ici. Descartes reste d'ailleurs original dans ces emprunts. Les exposés que fait saint Thomas de la doctrine de Platon pour la combattre (par ex. dans le *De spiritualibus creaturis*, article III, § 21), il les prend à son compte. Et de plus il tire du dogme de l'innéité par illumination divine des âmes cette conséquence inattendue, que nous devons faire nous-mêmes notre science. Son esprit, monté au ton héroïque de la littérature romanesque, transforme une philosophie de tradition et d'autorité en une philosophie d'initiative et de hardiesse.

Parvenu à ce terme, il écarte comme suspectes et entachées d'erreurs toutes les opinions qui lui sont venues par d'autres voies que l'intuition ou la déduction. Il tolère encore la philosophie des écoles parce qu'elle sert à exercer les jeunes esprits. Mais il rejette « toutes les connaissances qui ne sont que probables » et pose en principe « qu'on ne doit se fier (Règle III) qu'à celles qui sont certaines et dont on ne peut douter ». Cela pour la première fois. Ce n'est donc pas en 1619, comme il le dit dans le *Discours de la Méthode*, qu'il prend le parti de douter de tout ce qui n'est pas démontré ou évident. C'est en 1628. Le caractère relativement critique (1) de la Méthode apparaît ici pour la première fois. Et encore ce doute n'est-il général que parce que, à ce moment, on ne croyait pas nécessaire d'exclure de l'examen critique les croyances politiques et religieuses. Il allait de soi qu'elles devaient être respectées. Le doute ne sert qu'à écarter la Physique de l'Ecole, c'est-à-dire la « philosophie vulgaire » ou cosmologie traditionnelle. Descartes nous prévient dès ce moment lui-même que le doute n'atteint pas les croyances religieuses : les choses qui nous ont été révélées par Dieu sont les plus certaines de toutes nos connaissances, puisque la foi qu'on a en elles comme dans toutes les choses obscures est un acte non de l'esprit mais de la volonté. (Règle III *sub fine*). Quand nous composons des jugements, les ensembles produits par l'imagination sont trompeurs, mais ceux qui sont l'œuvre de la raison et de la volonté inspirée « par quelque puissance supérieure » (c'est-à-dire de la grâce) sont infaillibles (Règle XII). La volonté aura donc sa place dans ce système ultra intellectualiste ? oui : la volonté.

---

(1) Il ne s'agit pas ici de contrôler le pouvoir d'affirmation que nous attribuons à nos facultés, il s'agit de faire subir à nos croyances l'examen qui résulte d'un essai de démonstration régulière et qui élimine comme préjugés les propositions indémonstrables, réfractaires à la systématisation universelle. Cf. *Discours de la Méthode*.

et la grâce, et l'amour, identique à la pensée unifiée (1) ! C'est ce que la fin de ces études montrera.

Si l'on fait de parti pris abstraction des passages que nous venons de citer et dont il ne faut pas mesurer l'importance à l'étendue — ce sont des questions auxquelles tout le monde était alors fort attentif, — les *Regulæ*, uniquement consacrées à la question de la connaissance, et insistant pour la première fois sur la distinction entre les opinions probables et les démonstrations certaines, entre les trouvailles hasardeuses et la marche délibérée de la méthode, prennent facilement l'aspect d'un travail critique où sont posées les conditions subjectives du savoir et où la métaphysique est reléguée au second plan. Et quand les lecteurs auxquels la philosophie de Kant est chère, ayant constaté que Descartes admet la possibilité de construire la mathématique universelle, c'est-à-dire la science, toute la science, avec quelques vérités évidentes qui sont le fond même de l'esprit humain, et ayant reconnu jusque dans sa théorie de la sensation des tendances ouvertement idéalistes, rencontrent les passages de la Règle VIII où il est question de la portée de l'intelligence humaine, ils se persuadent qu'en effet c'est le problème kantien par excellence de la valeur de la connaissance qui est agité ici. L'un d'eux (2) n'hésite pas à affirmer que le point de vue de l'auteur des *Regulæ* est celui « que Kant voulait nous faire entendre par son idéalisme critique ou formel », ce serait un « criticisme » véritable. Natorp est d'ailleurs forcé de reconnaître bientôt que la pensée de Descartes subit une déviation parce qu'elle n'a pas su se garder de l'intrusion des questions théologiques, que pour l'auteur des *Regulæ* la dualité de l'objet et du sujet est un préjugé insurmontable, et que ces objets matériels qui font impression

---

(1) Voir sur l'Intuition un passage capital dans une lettre du 1<sup>er</sup> avril 1648. Nous y reviendrons plus directement.

(2) Natorp. Le développement de la pensée de Descartes depuis les *Regulæ* jusqu'aux *Méditations*. *Revue de Mét. et de Morale*, juillet 1896.

sur les sens et par les sens sur l'esprit comme le cachet sur la cire, sont encore assez loin de l'objet dans la philosophie kantienne. Mais si on prend le parti de mettre une fois pour toutes de côté cet élément théologique, les fautes du système seront, assure Natorp, aisément corrigées.

Il y a là, selon nous, une grande méprise. Descartes d'abord ne nie pas un seul instant l'extériorité des objets (1). La connaissance des corps exige que de l'extérieur nous viennent certaines figures ou idées pures et incorporelles qui s'impriment sur les sens, puis par là sur l'imagination. Celle des substances spirituelles (sauf de la nôtre) exige que nous passions des idées aux choses qu'elles représentent. Les idées innées sont elles-mêmes des empreintes de la volonté divine sur notre âme : les natures simples et inconditionnelles ont leur source dans une nature plus simple et plus absolue, si l'on peut ainsi parler, qui est Dieu auteur de la vérité comme du monde, parfaitement distinct de nous. L'idéalisme de Descartes est un reflet de l'idéalisme objectif platonicien où la théologie chrétienne a accentué les séparations entre l'âme et le corps d'une part, entre Dieu et l'âme humaine de l'autre. Il y a de

---

(1) « Votre première difficulté est sur la définition du corps, que j'appelle une substance étendue et que vous aimeriez mieux nommer une substance sensible, tactile ou impénétrable; mais prenez garde, s'il vous plaît, qu'en disant une substance sensible vous ne la définissiez que par le rapport qu'elle a à nos sens, ce qui n'en explique qu'une propriété, au lieu de comprendre l'essence entière des corps, qui, *pouvant exister quand il n'y aurait point d'hommes*, ne dépend pas par conséquent de nos sens. Je ne vois donc pas pourquoi vous dites qu'il est absolument nécessaire que toute matière soit sensible; au contraire, il n'y en a point qui ne soit entièrement insensible, si elle est divisée en parties beaucoup plus petites que celles de nos nerfs et si elles ont d'ailleurs chacune en particulier un mouvement assez rapide. » Descartes à Morus, 5 février 1649. *Integra natura* est bien la nature en soi, l'essence absolue. Il est vrai que les vérités éternelles se trouvent dès notre naissance inscrites dans la partie divine de nos âmes, mais d'autre part, s'il n'y avait pas de corps et de connaissance sensible à opposer aux esprits et à la connaissance rationnelle, il n'y aurait plus de cartésianisme.

la passivité et de la matière dans l'homme qui reste un entre deux, entre l'être absolu et le néant : Descartes le répète après de Silhon avec tous ses contemporains. Mais non seulement l'idéalisme des *Regulæ* est très loin de ressembler à celui de la *Critique de la Raison pure* : il faut ajouter qu'il n'est point critique du tout, au sens qu'a ce mot dans la philosophie de Kant. Quand Descartes répète qu'une fois en sa vie chacun de nous doit rechercher « ce que c'est que la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend » ou encore « chercher soigneusement avant d'aborder l'étude de chaque chose en particulier quelles sont les connaissances que peut atteindre la raison humaine » (Règle VIII), il ne s'interroge pas sur la valeur absolue de l'instrument de la connaissance pris en lui-même, ni sur l'accessibilité de l'objet en général (1); il veut seulement dire qu'il y a, à côté des opinions probables, des connaissances illusoires, parce qu'il y a certaines catégories de questions, certains groupes de vérités inaccessibles à notre esprit : ces connaissances et ces questions sont celles qui portent sur les vertus cachées de la matière (l'alchimie), sur les influences sidérales (l'astrologie) et sur la prédiction de l'avenir (la magie). Bref, Descartes dit qu'avant de chercher à constituer la science par l'intuition et la déduction, ses disciples doivent renoncer une bonne fois aux sciences occultes pratiquées par les philosophes ses prédécesseurs immédiats et haute-

---

(1) Il tranche d'ailleurs la question de la convenance de pareilles recherches dans la lettre au P. Mersenne du 16 octobre 1639. « L'auteur du traité que vous m'avez envoyé, dit-il, exprime ce que c'est que la vérité : et pour moi je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendantalement (exceptionnellement) claire qu'il est impossible de l'ignorer. En effet on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature; car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire si nous ne connaissions la vérité ? etc. »

ments prisées par le public, puisqu'au xvi<sup>e</sup> siècle tous les princes avaient leur astrologue. Descartes avait lu en 1623 un livre de Campanella, dont le titre annonce bien le contenu : *De sensu rerum et magia, libri quatuor, pars mirabilis occultæ philosophiæ, ubi demonstratur mundum esse, Dei vivam statuam, beneque cognoscentem* (1620). Il marque le peu de cas qu'il en fait dans une lettre de mars 1638 et ajoute : « Je ne saurais en dire autre chose sinon que ceux qui s'égarerent en affectant de suivre des chemins extraordinaires me semblent bien moins excusables que ceux qui ne faillent qu'en compagnie et en suivant les traces de beaucoup d'autres. » Ce sont les connaissances qu'il faut chercher par ces chemins extraordinaires qui sont au delà des prises de la raison humaine, qu'elle ne peut atteindre. Relisons le passage prétendu critique et nous verrons qu'il n'y est question que des sciences occultes : « Ici aucune question n'est plus importante à résoudre que celle de savoir ce que c'est que la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend; c'est pourquoi nous réunissons cette double étude dans une seule question que nous pensons devoir examiner la première d'après les règles posées plus haut; c'est ce que doit faire une fois en sa vie quiconque aime tant soit peu la vérité, parce que cette recherche contient les vrais moyens de savoir et toute la méthode. Mais rien ne me semble plus absurde que de disputer audacieusement sur les mystères de la nature » (alchimie), « sur l'influence des astres » (astrologie), « sur les secrets de l'avenir » (magie) (1) « et autres choses semblables comme le font beaucoup de gens, et de n'avoir pas cherché si la raison humaine peut appro-

---

(1) Les trois mots entre parenthèses ne sont pas dans ce texte mais qui osera nier la certitude de ce commentaire après les rapprochements qui suivent ? La Mothe le Vayer, après avoir énuméré les arts, signale également les trois fausses sciences (astrologie judiciaire, chimie, magie). *De l'Instruction de Monseigneur le Dauphin*, 2<sup>e</sup> édition, 1633, p. 101 et suiv.

*fondir ces matières* », ce qui cadre exactement avec le passage du *Discours de la Méthode* (1<sup>re</sup> partie) : « Et enfin pour les mauvaises doctrines (1) (il est plus sévère pour elles à mesure

(1) Nous nous sommes souvent demandé par quel secours Descartes avait été sauvé dès sa jeunesse de la croyance aux âmes sidérales et à la divinité du ciel qui était générale chez les philosophes immédiatement antérieurs et même contemporains, au point que Campanella tirait l'horoscope de Louis XIV et que La Mothe le Vayer, précepteur du jeune roi, citait comme une question à étudier celle de savoir quel était le sexe des astres. Il était d'autant plus exposé à goûter ces théories qu'il avait subi l'influence du panthéisme néo-platonicien et admis une sorte de correspondance mystique entre toutes les parties de l'univers, les esprits et Dieu. D'ailleurs le miracle en lui-même n'effrayait pas sa foi robuste : jamais il n'en a nié la possibilité. Et il était d'autant plus encouragé en quelque sorte à admettre l'existence d'âmes sidérales que saint Thomas la reconnaissait, avec cette seule réserve que les âmes des anges étaient pour l'auteur de la *Somme* les moteurs des astres et non leurs « formes », c'est-à-dire que les anges résidaient dans l'astre mais n'étaient pas incorporés à toutes ses parties comme l'âme aux organes. *Summa theologica*, Prima pars : quæstio CX : De præsentia angelorum super creaturam corporalem. *Questiones disputatæ* : De spiritualibus creaturis; quæstio una, article VI. Nous ne voyons qu'une supposition plausible pour expliquer le silence de Descartes à ce sujet, c'est que les questions sur les anges (nature, facultés, hiérarchie, moyens de communication entre eux, avec Dieu et avec les hommes, action sur la matière, etc.) ne paraissaient pas à Descartes pouvoir être abordées par des laïques, étant de ces questions de théologie qu'on ne peut traiter convenablement si l'on n'est pas plus qu'homme, c'est-à-dire théologien inspiré. (Réponse à la lettre de Morus du 23 juillet 1649). Quant à l'astrologie, à l'alchimie et à la magie, elles supposaient le recours à des puissances démoniaques qu'il ne pouvait que détester et sur lesquelles il n'avait pas de lumière ostensible. Dans ses *Questions sur la Genèse* (1623), Mersenne critiqua l'astrologie de Campanella et donna comme pièce du procès le curieux tableau des cases du ciel, par lequel on tire l'horoscope (typus horoscopicus universalis, p. 975). Il ajoutait : *Illam mihi repellendam venit astrologia quæ semper ab Ecclesia damnata est et quorum libri, ut multi putant, ab apostolis combusti sunt, ut in Actibus habetur, cap. 19...*, et il cite les Pères qui ont condamné la fausse science des *Mathematici* : *Mathematicorum deliramenta*, dit Origène. Ces *mathematici* étaient les astrologues des premiers siècles de l'ère chrétienne continuateurs des Stoïciens. — Le mouvement d'opinion contre l'astrologie, science italienne, fut appuyé par une déclaration de Louis XIII, promulguée le 20 janvier 1628, c'est-à-dire pendant le siège de La Rochelle, l'année même où les *Regulæ* ont été

que le temps passe) je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient pour n'être plus sujet à être trompé *ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus*

écrites, proscrivant « toutes prédictions hors les termes de l'astrologie licite ». Déjà aux Etats généraux de 1614 et à ceux de 1560 on voit l'astrologie licite distinguée de la magie et de l'art des nigromanciens, devins, avioles et pronosticateurs. Cf. Desjardins, *Etats généraux*, p. 312 et 660. Descartes n'admet même pas une astrologie licite. Voir Viollet, *Histoire des Institutions*, t. II, p. 17, une note sur l'exclusion graduelle de l'astrologie hors des études scolastiques. Cf. Mabillean : *L'astrologie au XVI<sup>e</sup> siècle*. Revue Internationale de l'Enseignement, 1882. Le XVII<sup>e</sup> siècle ne rejetait pas le surnaturel; mais il voulait écarter de la religion les apparences de superstition compromettantes aux yeux de la raison laïque. Dans le livre de Silhon, *Les Deux Vérités*, p. 190, on voit un échantillon des diatribes ordinaires contre les magiciens et les astrologues. Même condamnation dans les *Mémoires* d'Herbert de Cherbury, p. 29. Rapprochez ce passage d'un livre déjà mentionné dans la *Revue de Mét. et de Morale* de mai 1906, p. 287, livre pour lequel le P. Caussin Nicolas obtint en 1627 une approbation de la Sorbonne, intitulé : *La Cour Sainte*, c'est-à-dire : la cour de Louis XIII devenue sainte, réformée, soumise au confesseur du roi, devenue un autre ciel. « Nous avons encore aujourd'hui dans le monde, dit le P. Caussin, assez d'esprits mal informés qui ne font point de scrupule d'imputer ces grandes vicissitudes aux constellations célestes et faire des astres comme les distributeurs de toutes les fortunes du monde. Ces discours étaient tolérables à des payens qui étaient nés, le joug au col, dans la servitude des Démons. Mais de voir des chrétiens fouiller au sépulchre des Gentils pour en tirer de superstitieuses observations, des grotesques (*sic*) et des chimères, comment cela pourrait-il être supportable ? Suit un long réquisitoire contre les faiseurs d'horoscopes, contre ceux qui croient les astres habités par des démons. « Ces grands temples de lumière sont réservés maintenant à Dieu et aux anges. » Vol. II, p. 133 de l'édition de 1644. Il est évident qu'un mouvement contre l'astrologie s'était formé dans le monde ecclésiastique, revenu à une opinion dominante des premiers siècles. Descartes en a profité. Démocrite, dont il avait acquis comme il pouvait, d'après le *Timée*, croyons-nous, une connaissance très honorable, l'a préservé de l'astrologie d'Aristote. Le maître de toutes les fausses sciences, l'inspirateur de ces croyances erronées, c'est pour lui celui qui engendre les fantasmagories des songes et trouble notre sommeil d'illusions malsaines. C'est un « génie malin » (malfaisant) ou le Diable sous un nom classique.

qu'ils ne savent. » Ainsi est déterminé le sens très positif de ce terme : « Les limites de l'esprit » qui vient immédiatement après le passage de la Règle VII. C'est dans le même sens qu'est pris dans une lettre à Mersenne du 10 mai 1632 le mot « Portée de l'esprit humain » : « Je crois que c'est (que l'astrologie est) une science *qui passe la portée de l'esprit humain.* » Y voir un criticisme avant la lettre est une méprise sur le sens des mots en même temps qu'un fâcheux anachronisme.

Quant à la question : ce qu'est la connaissance humaine ? elle n'avait point de particulière importance à cette époque où l'optimisme de saint Augustin excluait l'hypothèse d'une conformation vicieuse de l'esprit humain; elle était l'une des définitions obligées par où commençait tout chapitre des traités néo-scolastiques sur la connaissance : *De essentia intellectus ?* sur la morale : *De natura ethicæ ? De essentia voluntatis ?* A ces questions qui faisaient traditionnellement partie des préludes de chaque science, Descartes répond en distinguant deux points : 1° la connaissance dans son rapport avec nous (seule l'intelligence est capable de connaître et elle connaît ou est empêchée ou est aidée dans sa connaissance (nous l'avons dit) par l'imagination, les sens et la mémoire; 2° la connaissance dans son rapport avec les choses, lesquelles sont simples ou composées (1); l'erreur se glisse dans la connaissance de ces dernières. Il ne va pas plus loin dans cet ordre d'idées et suit probablement dans ses réponses quelque traité scolastique. Il n'y a point l'ombre de criticisme là-dedans.

Donc, loin d'adopter en face de l'absolu l'attitude provisoirement défensive des futurs criticistes, loin de concevoir comme possible une science indépendante, — lors même qu'il énumère dans les *Regulæ* les avenues et les étapes qui le conduisent à l'absolu à travers les natures simples —, Descartes se sent de

(1) Cf. le passage si cartésien de saint Thomas, *De Veritate*, quæst. XI à 1.

plain-pied avec lui, il le voit au terme; le rayonnement de cette idée illumine toutes les autres. Toute déduction se ramène à une intuition et toute intuition implique une lumière originelle. Ce n'est pas assez dire. Puisque ces natures sont ses propres idées et qu'il retrouve ces idées parmi les figures géométriques auxquelles se ramènent les qualités intelligibles des choses, puisque c'est sa pensée qu'il ressaisit à travers la variété mobile des apparences « étrangères », l'absolu lui est intime, il est avec lui au centre de tout, il vit en sa présence. Il rencontre, il touche, il embrasse Dieu de toutes parts en édifiant son monde par la mathématique universelle avec une matière passive entièrement dépourvue « d'efficace ». Il se prépare à traiter des sciences de l'homme suivant le même esprit (1); c'est le règne de Dieu qu'il y cherchera, c'est la « cause de Dieu » qu'il se proposera de « venger ». La métaphysique n'est donc à aucun moment étrangère du moins à cette première forme du système, ni la religion, ni la morale, puisqu'il les prend l'une pour l'autre, et c'est en vue de la religion et de la morale que la métaphysique comme la phy-

---

(1) « C'est pourquoi j'ai cultivé jusqu'à ce jour autant qu'il a été en moi ces mathématiques universelles, de sorte que je crois pouvoir désormais me livrer à l'étude des sciences un peu plus hautes sans que mes efforts soient prématurés. » Règle IV. « L'utilité de ces règles est si grande pour acquérir une science plus haute que je ne crains pas de dire que cette partie de notre méthode n'a pas été inventée pour résoudre des problèmes mathématiques » (par deux fois traités de bagatelles dans les *Regulæ*) « mais plutôt que les mathématiques ne doivent être apprises que pour s'exercer à la pratique de cette méthode ». Règle XIV. Descartes a son plan de conquête préparé pour tout le domaine des sciences. Mais il ne dit rien encore de ces sciences plus hautes, la méthode voulant qu'on ignorât un sujet tant qu'on n'en sait pas tout ce qui est à savoir. Il n'y a pas de degrés dans la connaissance, elle est certaine ou elle n'est pas. Et quand elle est, elle est identique à son objet. La raison atteint le fond des choses spirituelles ou réductibles à de l'esprit et elle n'y a aucune peine. V. Règle VIII, p. 268 ci-avant.

sique s'y ordonnent sous l'empire d'influences extérieures qui ne sont peut-être pas négligeables (1).

Tout ce que nous venons de dire de la ferveur continue de Descartes pendant son séjour à Paris trouve la plus évidente confirmation dans ce dernier fait raconté par Baillet (2), « qu'il entreprit à son retour de La Rochelle, au mois de juin 1628, de composer quelque chose sur la divinité » ; c'était sans aucun doute la première ébauche d'une réponse aux Libertins. « Mais son travail ne put réussir faute d'avoir eu les sens assez rassis, outre qu'il n'était peut-être pas d'ailleurs assez purifié, ni assez exercé pour pouvoir traiter un sujet si sublime avec solidité. » D'après les contemporains, c'est par des exercices de piété exceptionnels et un entraînement de spiritualité sévère qu'un Descartes devait se préparer à écrire les *Méditations*. Telle était bien la pensée de Descartes lui-même. Seule l'âme purifiée peut pénétrer le monde des âmes.

---

(1) Nous n'avons pas de mot formé avec le mot science pour signifier la croyance à la possibilité de la connaissance absolue : risquons-en un et disons que Descartes professe, non le criticisme, mais le *vérisme* ou rationalisme illimité là où il ne s'agit pas d'objets de foi. Si la foi pouvait être rationalisée, il n'y aurait plus d'obstacle à l'intellectualisation universelle. Or la religion naturelle est la foi intellectualisée.

(2) III, 1, p. 171.



## CHAPITRE II

### LE BRUTISME SPIRITUALISE. « *ABDUCERE MENTEM A SENSIBUS* ». LA PHYSIQUE ORGANIQUE, PUIS LA PHYSIQUE ROYALE. DE LA CONNAISSANCE CERTAINE OU DE LA THÉORIE DES IDÉES.

IL y eut une première rédaction des *Méditations* en 1629. Dès le jour de sa conversation avec le Cardinal, Descartes est plein de son projet, désormais autorisé, de défendre la religion par la raison; c'est pour se placer dans de meilleures conditions en vue de réaliser sa démonstration des vérités métaphysiques qu'il quitte Paris au commencement de l'Avent, c'est-à-dire dans les premiers jours de décembre 1628. Il a besoin pour cela de toute la liberté de sa pensée et de beaucoup de loisir (1). Il lui faut écarter l'influence des préjugés (croyance à l'existence des corps, tels qu'ils apparaissent aux sens, contrairement à la définition eucharistique, c'est-à-dire purement dimensionnelle et mécanique des corps de toute la nature) et, par conséquent, rompre avec le monde. Il lui faut même se soustraire à l'action de l'air et du climat parisiens; un climat trop chaud donne trop de prise à l'imagination sur l'entendement. Il ira en Hollande chercher la solitude, le loisir et le froid. Pour s'accoutumer à ces conditions nouvelles, il passe en France l'hiver 1628-1629 dans un endroit dont ses

---

(1) Voir la lettre du 13 avril 1630.

biographes n'ont pas pénétré le secret, ensemble de précautions extraordinaires qui montre quelle importance il attachait à l'œuvre inaugurée sous de si nobles auspices. Puis, à la fin de mars 1629, il s'enfonça en Frise et le voilà définitivement engagé dans la construction de sa métaphysique. « Les neuf premiers mois que j'ai été en ce pays, écrit-il, l'année suivante, avec une précision qui ne nous permet guère de supposer une erreur de mémoire, je n'ai travaillé à autre chose » (1).

Vers le 8 juillet, il commence la rédaction d'un « petit traité ». Il l'avait encore « en main », ce petit traité, au commencement d'août. Il parlait de tout ce qu'il écrivait avec une modestie qui était de style chez les auteurs du temps : ses traités étaient tous, à l'entendre, de petits traités; mais c'est bien des *Méditations* qu'il s'agit et l'ouvrage était constitué selon un type dont nous avons signalé la naissance toute récente en 1627, type d'avenir, puisque les traités de Garasse, de Mersenne et de Silhon, sur la *Providenec et l'immortalité de l'âme*, les premiers du genre, devaient être suivis du traité des *Vraies et des Fausses Idées* d'Arnauld (1683), de la *Recherche de la Vérité* de Malebranche (1674), du *Traité sur la Connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet et du *Traité de l'Existence de Dieu* de Fénelon (2).

Le corps du nouvel ouvrage métaphysique fut certainement formé à cette époque; l'auteur en expose le contenu dans une lettre du 25 novembre de l'année suivante (1630) en ces termes explicites : « Si je trouvais, etc., je ne dis pas que je n'achevasse pas un petit traité de métaphysique que j'ai commencé étant en Frise et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité. » Et on ne sait quel

---

(1) Voir la lettre du 15 avril 1630.

(2) *La Recherche de la Vérité*, de Malebranche, imitera un essai achevé de son maître portant le même titre.

jour de mars 1637, il disait encore : « Il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de métaphysique, où cela (la condamnation du témoignage des sens et le nécessaire recours à la méthode suprasensible) est déduit assez au long. » Nous pouvons donc admettre qu'il y eut une première rédaction des *Méditations* en 1629, bien que cette rédaction dût être entravée peu de temps après, comme nous le verrons bientôt.

Conçues de 1628 à 1630, les *Méditations* appartiennent donc vraisemblablement au même ordre d'idées que les *Règles pour la Direction de l'Esprit*. Elles marquent dans le développement de la pensée de Descartes le point où, en possession d'une méthode de recherche infaillible empruntée aux Mathématiques, il applique cette méthode à la métaphysique révélatrice de la destinée humaine. Il n'était pas spécifié dans les *Regulæ* si la méthode convenait plutôt à la solution des problèmes des sciences abstraites qu'à la démonstration des existences suprasensibles : la méthode nouvelle était universelle. Maintenant, sans que la distinction entre ces deux sortes de recherches se fasse nettement dans l'esprit de Descartes (1), et sans qu'il y ait lieu pour lui de modifier la méthode en l'appliquant à un objet nouveau ou différent, c'est à l'établissement des réalités transcendantales, bases de la morale, qu'il va faire servir sa découverte.

Or, cette méthode est un perpétuel postulat; toute l'argumentation qui la constitue part de la thèse qu'elle a pour but d'établir : qu'il y a des esprits séparés des corps.

Nous ne risquons pas beaucoup de nous tromper en l'exposant, puisque, outre l'énoncé de ses preuves dans le *Discours de la Méthode* et les *Méditations* ultérieurement publiées, outre les *Réponses aux objections*, particulièrement aux deuxièmes objections qui la contiennent, nous avons de Descartes cinq ou

---

(1) Cette distinction s'accroîtra plus tard. Voir la lettre au marquis de Newcastle de mars ou avril 1648.

six lettres qui nous donnent l'abrégé de la prétendue démonstration. Elle contient invariablement, d'après ces textes, les phases suivantes : 1° la première chose à faire pour qui veut convaincre un incrédule de l'existence de Dieu et de celle de l'âme est de détourner son esprit des objets sensibles : *abducere mentem a sensibus*, en lui démontrant l'incohérence et l'instabilité de la connaissance de tels objets; 2° la seconde est de le mettre en garde contre les connaissances non démontrées dont quelques-unes peuvent être vraies, mais par un pur hasard et sans qu'il sache certainement lesquelles sont vraies, lesquelles sont fausses. L'heureuse rencontre, la chance, l'inspiration favorable ne doivent pas être confondues avec la méthode qui imprime aux démarches de l'esprit le caractère de la certitude définitive et de l'adhésion nécessaire; 3° et la troisième est de lui faire reconnaître qu'il cherche en lui-même immédiatement, par intuition, une réalité inhérente à l'affirmation qu'il en fait, que cette affirmation est évidente et qu'elle implique pour le philosophe l'affirmation ou pour mieux dire l'intuition, la possession intime, non seulement de son esprit comme substance ou chose en soi, mais des autres réalités spirituelles : Dieu et les anges et la claire vue d'un certain nombre de vérités ou existences d'où il peut, s'il s'y prend bien, tirer une multitude indéfinie d'autres vérités non moins évidentes ou d'autres existences non moins certaines.

On remarquera qu'une telle série de degrés donnant accès à travers la hiérarchie des fonctions cognitives à la contemplation de personnes divines dont l'âme est la première selon l'ordre de la recherche, mais dont l'ensemble va former ensuite une nouvelle hiérarchie où l'âme n'aura plus qu'une place inférieure, une telle série est le propre de tous les systèmes platoniciens et néo-platoniciens. C'est l'échelle dialectique qui va par l'intérieur de l'âme en superposant les opérations psychologiques, logiques et ontologiques du monde des apparences illusoires parce qu'elles sont extérieures au monde des per-

sonnes divines, saisies intérieurement, suprêmes réalités. Il s'agit, en effet, de constituer pour fonder la morale eschatologique (1) dont le principe est la subordination de l'âme, personne immortelle, à Dieu et à ses substituts plus ou moins nombreux, personnes éternelles ou immortelles, soit que l'âme soit considérée dans son passage à travers le monde des corps, soit qu'elle soit considérée dans son état d'affranchissement ultime et de séparation définitive, il s'agit de constituer, disons-nous, un monde de réalités transcendantes, une société d'Esprits purs, en laquelle seront transférées les relations morales réalisées, et qui servira ensuite de type aux obligations des personnes semi-divines engagées dans les conditions du monde sensible. La dialectique est l'instrument de cette création. Socrate l'a préparée en reliant nos concepts, les  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$  à la volonté divine comme fins de la Providence et règles de son gouvernement. Il est l'auteur du Culte des Idées que nous avons appelé Idéolâtrie. Comme le prêtre arien adorait l'instrument du sacrifice, lien entre la terre et le ciel, le philosophe adorait l'idée, lien entre l'esprit et Dieu. Platon la constitua à titre de science ou de méthode par excellence, la seule qui atteigne l'être en soi et le principe de l'action, puisque c'est la seule qui saisisse la puissance régulatrice, initiatrice du mouvement en nous et dans le monde. Plus elle a de degrés, plus la distance entre l'inférieur et le supérieur semble devoir s'agrandir et moins il y aura de risque que la morale soit ramenée aux vulgaires conditions des rapports qu'ont entre eux les êtres de la nature. Platon compte cinq degrés dans la lettre VII (2).

---

(1) Ce mot est barbare, nous le reconnaissons; on pourrait dire la morale fondée sur les fins dernières de l'homme ou encore la morale immortaliste ou résurrectionniste. On n'a pas eu à trouver un mot pour la désigner parce qu'il n'y en avait pas d'autre.

(2) Cf. Platon, Lettre VII : « Il y a dans tout être trois choses qui sont la condition de la connaissance; en quatrième lieu vient la connais-

Saint Augustin (1) en décrit sept. Distinctions vagues et flottantes qui n'ont d'intérêt que cette division en cinq parties que Descartes a reproduite.

Descartes, dans la Préface des *Principes*, compte quatre degrés de connaissance inférieurs, au-dessus desquels il y en aurait un cinquième, entrevu par Platon et par Aristote, qui consiste à « chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir », sans compter la révélation, qui est hors rang. On reconnaît dans le cinquième principe la connaissance par les Idées ou par la Raison. Ici (Préface des *Principes*), Descartes se contente de trois degrés, la révélation et la grâce devant toujours compter comme un quatrième; cependant, comme la sensation constitue, selon les *Réponses aux sixièmes objections*, non plus un seul degré, mais trois degrés secondaires, les

---

sance elle-même et en cinquième lieu ce qu'il s'agit de connaître, la vérité ou l'idée. »

Les cinq degrés s'échelonnent dans l'ordre ascensionnel suivant (en procédant du moins parfait au plus parfait) :

5<sup>o</sup> Idée ou cercle en soi;

4<sup>o</sup> *voûç*, raison intuitive;

3<sup>o</sup> Raison discursive;

2<sup>o</sup> Opinion vraie;

1<sup>o</sup> Figures ou images — définition — nom.

(1) Il y a dans les œuvres de saint Augustin plusieurs échelles dialectiques et ontologiques qui correspondent aux degrés du beau indiqués dans le livre VI de la première *Ennéade* de Plotin. Voici celle qu'on trouve à la fin du traité sur la *Quantité de l'âme* : « Ascendentibus sursum versus, primus actus docendi causa dicitur : *animatio*; secundus : *sensus*; tertius : *ars*; quartus : *virtus*; quintus : *tranquillitas*; sextus : *ingressio*; septimus : *contemplatio*. Possunt et hoc modo appellari : *de corpore, per corpus, circa corpus; ad se ipsam (animam) in se ipsa, ad Deum, apud Deum*. Possunt et sic : *pulchre de alio, pulchre per aliud, pulchre circa aliud, pulchre ad pulchrum, pulchre in pulchro, pulchre ad pulchretudinem, pulchre apud pulchretudinem*. » Les sept degrés de l'éducation dans le Didascalie d'Alexandrie et les sept arts libéraux des Ecoles du moyen âge dépendent de la même conception générale : que la science est une ascension au-dessus de la matière, de l'âme à Dieu, par les idées ou par la raison, reflet des idées.

impressions de l'organe, les affections émotionnelles ou subjectives (plaisir et douleur, sensation du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid et autres semblables), enfin les jugements consécutifs, il se rapproche par là des sept degrés de saint Augustin (exactement six). Du reste, on va voir que tout l'effort de la Méthode tend à maintenir l'écart entre la connaissance sensible et la connaissance rationnelle.

Théorie de la connaissance sensible ou plutôt de l'ignorance et de l'illusion, *αἰσθησις* ; théorie de la vraisemblance de la conjecture ou de l'opinion, *δοξά εὐτομια* ; théorie de la certitude ou théorie des Idées, *νόησις*, voilà le contenu des *Méditations* envisagées comme comprenant toute la Méthode. A chacun de ces degrés de connaissance correspond un degré de l'être, le non-être, l'être possible, l'être nécessaire. Nous n'avons pas besoin d'insister sur le caractère platonicien de cette doctrine; sa ressemblance avec la pensée de Platon est manifeste et n'aura besoin pour apparaître que de rapprochements sommaires. Ce qui nous importe le plus, c'est de faire voir que chacune de ces théories suppose, loin de la justifier, la reconnaissance en nous d'un esprit relativement pur ou séparable de la matière parce qu'il en est radicalement distinct, homogène à l'esprit divin, lequel est absolument pur et absolument séparé.

Cette vaste mobilisation d'arguments en faveur de l'Esprit contre la matière est diminuée par de prétendus axiomes qui ne sont qu'indiqués, que nous glanerons çà et là et qui annoncent le grand postulat de l'existence de l'Esprit absolu en nous. C'est d'abord l'affirmation que la pensée et l'être sont une seule et même chose et que « tout ce que je conçois clairement et distinctement appartenir à une chose lui appartient en effet (1) ». C'est ensuite que le semblable est connu par le

---

(1) Méditation V<sup>e</sup>, p. 84 a, « ce qui se trouve dans les idées est nécessairement dans les choses ».

semblable, vieux principe d'Empédocle repris par Platon; d'où il résultera que l'esprit sera mieux connu de l'esprit que la matière en raison de l'affinité de nature, que, par conséquent, en vertu de cette intimité réciproque des esprits, ce qui est extérieur à l'esprit lui est étranger et impénétrable (1). C'est encore « une chose de soi manifeste que c'est une plus grande perfection de ne pouvoir être divisé que de le pouvoir être (2) ». En d'autres termes, « les choses les plus simples sont généralement les plus excellentes (3). L'unité, la simplicité, la clarté, l'évidence, sont donc les suprêmes raisons d'exister, les plus hautes perfections, et elles appartiennent aux esprits; ceux-ci sont donc actuellement présents les uns aux autres et comme doués les uns par rapport aux autres du privilège de l'existence. Les propositions citées sont au-dessus de toute preuve : leur vérité résulte immédiatement de ce qu'elles sont pensées (4). Descartes ne les démontre pas.

---

(1) *Id.*, « dont la vérité s'accorde si bien avec ma nature », etc. Il est bien étrange de dire que je connais et comprends « plus distinctement des choses dont l'existence me paraît douteuse, qui me sont inconnues et ne m'appartiennent pas, que celles de la vérité desquelles je suis persuadé, qui me sont connues et qui appartiennent à ma propre nature, en un mot, que moi-même ». (P. 70.)

(2) « Je vois clairement qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit », p. 71. Réponse aux deux objections, p. 118.

(3) Correspondance, I, p. 214.

(4) On remarquera que l'assimilation de l'extérieur au matériel et de l'intérieur au spirituel est assez bizarre, puisque de chaque côté, ligne qu'on suppose séparer un dehors et un dedans, il se prolonge une seule et même étendue. Il est vrai que Descartes distingue là une étendue matérielle et une étendue spirituelle; maintenant, que penser de la dignité respective de la simplicité et de la composition ? Pour tous les biologistes et les chimistes modernes, c'est le plus complexe qui est le plus « parfait », c'est-à-dire qui a le plus de chance de survivre. Il y a encore un autre aphorisme cher à Descartes que « le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait » (Principes, I, 18); ce prétendu axiome, qui est le fond du platonisme, paraît contredit par toute l'histoire des êtres vivants. Il eût demandé à être démontré, si ces prétendus principes n'eussent été admis au préalable à titre de croyances

*Théorie de l'illusion sensible ou de l'apparence.* — Ces axiomes posés, l'esprit, loin de dépendre de ses conditions matérielles, devient l'arbitre de l'existence des choses; il emporte en lui le type et la mesure. Son défenseur a beau jeu pour établir que la matière en tant que sensible est à l'extrême limite de l'échelle descendante des êtres, qu'elle est tout près du néant et que l'esprit peut exister sans elle, bien plus, qu'elle n'est pour lui qu'un obstacle.

La matière, en effet, se manifeste à nos sens par des qualités essentiellement changeantes et nous ne pouvons lui attribuer quelque permanence qu'en lui prêtant une capacité constante de changement dont l'idée est tirée de notre entendement et non de nos sens ou de notre imagination. Nous ne la comprenons que par une inspection de l'esprit. Toutes les choses extérieures sont comme la cire dont l'être fuirait dans la mobilité de ses formes si l'esprit ne lui communiquait quelque chose de sa fixité : « La cire toute nue » est plus distincte et plus claire que la cire revêtue de ses qualités sensibles : la cire toute nue, c'est à savoir la substance de la cire qui est connue par notre entendement (2<sup>e</sup> Méditation).

Ces qualités à leur tour se ramènent, si on veut en avoir une idée distincte, à un petit nombre d'éléments essentiels qui sont, eux aussi, comme la substance, une dérivation de la pensée. La plupart de ces qualités : lumière, couleur, son, odeurs, saveurs, chaleur et froid, et même les qualités tactiles « se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et

---

par Descartes et par ses lecteurs. Quelques-uns résistaient : « Nous voyons tous les jours, disent les deux objections, que les mouches et plusieurs autres animaux, comme aussi les plantes, sont produits par le soleil, la pluie et la terre, dans lesquels il n'y a point de vie comme en ces animaux, laquelle vie est plus noble qu'aucun autre degré purement corporel, d'où il arrive que l'effet tire quelque réalité de sa cause qui, néanmoins, n'était pas dans sa cause... » Il n'est donc pas vrai que « l'effet ne peut avoir aucun degré de perfection ou de réalité qui n'ait été auparavant dans sa cause ». Mais ces résistances étaient rares.

de confusion que j'ignore même si elles sont vraies ou fausses, c'est-à-dire si les idées que je conçois de ces qualités sont en effet les idées de quelques choses réelles ou bien si elles ne me représentent que des êtres chimériques qui ne peuvent exister ». Le froid est-il une privation de la chaleur ou la chaleur du froid ? Je n'en sais rien. Je suis obligé, pour me rendre la matière intelligible, de la définir par des idées claires qui sont un don de l'entendement par lequel seul je la conçois : étendue, durée, figure, situation et mouvement. Par elle-même, la matière est quelque chose d'inconnu et d'extérieur qui n'a qu'une existence précaire et incertaine. Son idée procède en moi de mon imperfection; la chose qu'elle représente peut à peine se distinguer du non-être. (*Méd.* 3.)

La matière est essentiellement multiple, étant divisible et composée : divisible en ce qu'on peut toujours la réduire en parties plus petites, composée en ce que ses qualités les plus différentes en apparence de l'étendue finissent toujours par se prêter à une explication géométrique, c'est-à-dire se réduisent à des éléments idéaux dont elle est combinaison. Une agglomération ou un mélange n'est pas un être.

Même les théories géométriques qui nous permettent de nous faire une idée de l'essence possible de la matière, si elle vient à exister, sont muettes sur son existence. Elles sont d'autant plus vraies qu'elles portent plus expressément sur des pensées pures. Les qualités purement sensibles, au contraire, nous induisent à croire à l'existence des choses que nous nous représentons comme douées de ces qualités, d'autant qu'elles nous suggèrent des actes utiles à la conservation de notre vie (pragmatisme évident). Entre les sensations et ces actions correspondantes, en effet, il n'y a point de rapport rationnel. Les secondes ne suivent pas nécessairement les premières dans leurs formes ou dans leur nature. Les sensations ne nous renseignent point sur la nature des choses. « Quoiqu'en approchant du feu je sente la chaleur, et même m'en approchant un peu trop

près, je ressente de la douleur, il n'y a toutefois aucune raison qui me puisse persuader qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable à cette chaleur non plus qu'à cette douleur. Ce quelque chose qui excite en moi ces sentiments m'est inconnu. (*Méditations*, fin de la 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup>.) Le soleil que la science me fait connaître est entièrement différent de l'astre que je vois par mes yeux : ainsi toute la nature sensible diffère de la nature intelligible. Le monde tel que je me le figure depuis mon enfance est une vaste fantasmagorie ».

Il est évident que toute cette critique de la connaissance sensible et de la matière telle que l'expérience nous la fait connaître suppose une connaissance et une réalité suprasensibles. Chez Descartes comme chez Platon, elle est le premier moment d'une théorie des Idées. Sans l'affirmation du moi pensant et de la vérité intérieure transcendante qui va suivre, cette critique n'aurait aucun sens. Elle joue le rôle de repoussoir. Elle implique, elle appelle une contre-partie.

Et pourtant, tout limité et momentané, tout conforme qu'il est aux traditions de l'Ecole, ce scepticisme propédeutique effraie encore Descartes, qui n'osera en donner au public, huit ans après, dans le *Discours de la Méthode*, qu'un abrégé circonstancé (1). S'il s'étend ici sur les raisons qu'il croit avoir de suspecter la connaissance sensible et l'existence de la matière, c'est, il le dit lui-même, que les *Méditations* sont rédigées en latin et ne doivent être lues que par les Doctes, mieux armés contre le doute. Et à peine indiquées, les raisons de douter sont confondues par l'affirmation réitérée de l'existence d'un Dieu qui est l'auteur de notre pensée et qui ne trompe pas. Ce long débat plusieurs fois ranimé par des arguments de valeur inégale est invariablement arrêté à chaque fois par la commémoration de la bonté de Dieu qui a prêté une utilité vitale aux

---

(1) Méditation sixième, *sub fine*.

sensations les plus dissemblables de leurs objets et il s'apaise enfin dans un optimisme de tout repos.

Donc, la première démarche de la Méthode, la critique de la connaissance sensible, a pour but manifeste de préparer le triomphe de la raison transcendante et elle est déjà orientée vers la vue des Idées. Elle suppose la foi préalable en l'existence de Dieu et de l'âme. Il est très probable même qu'elle tient compte surtout des exigences de la théologie révélée en ce qui concerne le sacrement de l'Eucharistie. Il fallait, pour justifier le dogme sur ce point, que le témoignage des sens sur les espèces matérielles, sur le pain et le vin devenus le corps du Christ, par leur transsubstantiation, pût être révoqué en doute et que le croyant fût sommé de s'en rapporter, ici comme ailleurs, non aux yeux de la chair, mais aux yeux de l'Esprit (1). C'est pourquoi la théorie platonicienne qui vidait le corps de formes substantielles (2) et le ramenait à des apparences sous lesquelles l'esprit découvrait les idées géométriques élémentaires avec l'étendue indéterminée comme fonds commun, plaisait tant aux théologiens novateurs dont Descartes escomptait justement l'approbation (3). L'âme du Christ leur semblait pouvoir, sans répugnance, habiter ce

(1) Saint Thomas dit, dans un hymne composé par lui, en s'adressant au Saint Sacrement : *Visus, tactus, gustus in te fallitur*

*Sed auditu solo tuto creditur.*

*Auditus est la révélation.*

(2) *Timée.*

(3) « Ce corps du Christ est précisément contenu sous la même superficie sous qui le pain serait contenu s'il était présent, etc. Toutes les- quelles choses me semblent être si commodément expliquées par mes principes que non seulement je ne crains pas d'avoir rien dit ici qui puisse offenser nos théologiens, qu'au contraire j'espère qu'ils me sauront gré de ce que les opinions que je propose dans la physique sont telles qu'elles conviennent beaucoup mieux avec la théologie que celles qu'on propose d'ordinaire. » *Réponse aux quatrièmes objections.* Relire, en se souvenant de ces passages, les articles 63-70 de la première partie des *Principes.*

corps idéalisé et fantasmatique. Et il y avait une grande satisfaction pour eux à entendre dire que la sensation ne ressemblait en rien à son objet, que là où nous sommes tentés d'affirmer, selon son témoignage, qu'il y a de la couleur, de la saveur ou de l'odeur, il y a un je ne sais quoi, peut-être de nature très différente, qui est propre seulement à produire ces « sentiments » et que Dieu se borne à nous suggérer les qualités secondes en rapport aux diverses structures géométriques inconnes, que par conséquent une superficie (1), transparente en

---

(1) Réponse aux quatrièmes objections : « Mais pour procéder avec plus de franchise, je ne dissimulerai point qu'il n'y a rien autre chose par quoi nos sens sont touchés que cette seule superficie qui est le terme des dimensions du corps qui est senti ou aperçu par les sens; car c'est en la superficie seule que se fait le contact, lequel est si nécessaire pour le sentiment, que j'estime que sans lui pas un de nos sens ne pourrait être mû; et je ne suis pas seul de cette opinion. Aristote même et quantité d'autres philosophes avant moi en ont été; de sorte que, par exemple, le pain et le vin ne sont point aperçus par les sens sinon que leur superficie est touchée par l'organe du sens ou immédiatement ou médiatement par le moyen de l'air ou des autres corps, comme j'estime, ou bien, comme disent plusieurs philosophes, par le moyen des espèces intentionnelles. » Cf. lettre à Mersenne du 31 mars 1641 : « Je n'ai pas voulu différer de vous envoyer le reste de ma réponse aux objections de M. Arnauld. Vous verrez que j'y accorde tellement avec ma philosophie ce qui est déterminé par les conciles touchant le Saint Sacrement que je prétends qu'il est impossible de la bien expliquer par la philosophie vulgaire; en sorte que je crois qu'on l'aurait rejetée comme répugnante à la foi, si la mienne avait été connue la première. Et je vous jure sérieusement que je le crois ainsi que je l'écris. Aussi n'ai-je pas voulu le taire, afin de battre de leurs armes ceux qui mêlent Aristote avec la Bible. » Lettre à Mersenne du 31 mars. Cf. les lettres du milieu de mars (CCLXXIII), du 17 novembre 1642, du 2 mai 1644, du 9 février 1645, de mai 1645, lettre CCCLXXIX du 2 mars 1646 et de 1645-1646 la lettre CDXVII. Les théologiens traditionnels croyaient « que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les seuls accidents y demeurent » et ils admettaient donc l'existence d'*accidents réels*, c'est-à-dire d'accidents subsistant par eux-mêmes et sans une substance à laquelle ils fussent attachés, par conséquent assez stables pour fournir les espèces ou apparences sensibles, assez superficiels pour comporter un changement de substance sous le voile des apparences : bref, des accidents substantiels promus à la dignité de substances. Descartes combattit les accidents réels.

quelque sorte à la pensée dont elle est un simple mode, reste seule dans l'hostie au moment où le corps du Christ y remplace la matière du pain. Ces vues seront exposées beaucoup plus tard par Descartes dans des lettres confidentielles. Il est plus que probable qu'il les avait conçues en même temps que les premiers linéaments de son système et que les *Méditations* de 1629 sont l'adaptation de la métaphysique à une physique démocritéenne (1) ingénieusement mise au service du grand mystère de l'autel.

*Théorie de la conjecture ou de l'opinion, connaissance où l'âme et le corps participent à la fois, ou du 2<sup>e</sup> degré.* — Nous ne pouvons nous défendre de penser et de dire que ces considérations sur la connaissance dite du second degré et qui résultent des rapports de l'esprit avec la matière en nous, appartiennent très probablement à l'époque où Descartes, voulant publier les *Méditations* commencées depuis environ dix ans, les trouva inachevées et ajouta la sixième aux cinq autres. Il lui avait suffi, en 1629, d'exposer les raisons qui démontreraient le caractère contradictoire de l'essence des corps et par là restauraient la suprématie de l'esprit : la théorie de la connaissance sensible s'arrêtait là pour lui jusqu'à ce moment et la confrontation antithétique des deux substances qui entraient dans le composé humain était sa seule ambition. Plus tard il comprit que les rapports de l'âme avec le corps devaient entrer en ligne de compte dans une connaissance quelque peu complète de notre nature; un tel excès de spiritualité lui parut dangereux; il s'efforça de combler ce vide et atténuait la rigueur de toutes ses oppositions (2).

(1) Les rapports de la pensée de Descartes avec celle de Démocrite seront précisés dans le chapitre intitulé « *La systématisation universelle* ».

(2) Nous ferons voir, quand nous en serons à l'histoire de ce premier revirement, de quelle importance est la doctrine du milieu pour la

Bornons-nous donc, en ce moment, à indiquer combien cette doctrine de la connaissance intermédiaire où la vérité se mêle à l'erreur, à quelque moment qu'elle ait été conçue, suppose expressément l'affirmation de l'existence de Dieu et s'inspire des croyances religieuses de son auteur. Toutes les parties du système ont un but « moral ».

En effet, Descartes vient de mettre en pièces la réalité sensible et il a montré dans l'essence de la matière la source la plus abondante de nos erreurs. Sa piété s'en inquiète. Dieu a-t-il pu nous donner une nature inévitablement sujette à l'erreur ? Cela serait-il compatible avec sa bonté ? Le philosophe chrétien se sent obligé de justifier son Créateur.

Il ne recourt pas cependant, et il n'y recourra jamais, au péché originel. Il ne veut pas admettre qu'il y ait une filiation directe entre les âmes successives, les unes ne sont à aucun degré causes des autres; sans quoi il faudrait, pour expliquer la présence des principes en nous, s'engager dans la série indéfinie des causes et reconnaître la possibilité d'une contamination des âmes quant au péché par la génération; aucune de ces conséquences ne lui paraît acceptable. Il exclut les âmes des effets de la génération. « Pour ce qui regarde mes parents, desquels il semble que je tire ma naissance, encore que tout ce que j'en ai jamais pu croire soit véritable, cela ne se fait

---

théorie cartésienne de l'action et par suite pour la morale. Descartes avait pleine conscience du moment où il publia les *Méditations*, suivies des *Objections*, qu'il ne faisait que toucher dans cet ouvrage un problème considérable très digne de son application ultérieure. « Et celles-ci entre autres (ces questions) présupposent l'explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, de laquelle je n'ai point encore traité. » (Réponses aux instances faites par M. Gassendi, lettre à Clerelier.) Il n'en a pas traité expressément, mais la discussion sur l'existence de la matière vient de l'y conduire. Il avouera à la princesse Elisabeth, dès sa première lettre, qu'il en est là précisément dans son étude des conditions de l'action. C'est-à-dire qu'il est sur le point de reconnaître l'unité concrète de l'individu humain pris comme tout, âme et corps tout ensemble.

pas toutefois que ce soit eux qui me conservent ni même qui m'aient fait et produit, en tant que je suis une chose qui pense, n'y ayant aucun rapport entre l'action corporelle par laquelle j'ai coutume de croire qu'ils m'ont engendré (c'est un préjugé, nous ne le savons pas par raison démonstrative) et la production d'une telle substance (1). »

La cause qui fait que nous avons des idées confuses, tantôt vraies, tantôt fausses, la source de nos « vagues et inconstantes opinions (2) », l'origine de ces coutumes de juger inconsidérément des choses (3), c'est que nous sommes composé de corps et d'âme. Notre corps est si étroitement conjoint à notre âme que notre entendement se trouve « obscurci et comme aveuglé par les choses sensibles (4) ».

(1) Méd. III<sup>e</sup>.

(2) Méd. IV<sup>e</sup>.

(3) Méditation sixième. — Ce sont toutes les interprétations spontanées du spectacle du monde, les préconceptions enfantines, antérieures au jugement critique que la science porte sur les choses, en fait les théories populaires traditionnelles, combattues par la physique de Descartes, comme, par exemple, « l'opinion que j'ai que tout espace, dans lequel il n'y a rien qui meuve et fasse impression sur mes sens, soit vide; que dans un corps qui est chaud, il y ait quelque chose de semblable à l'idée de la chaleur qui est en moi; que dans un corps blanc et noir, il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens (voir plus haut le passage sur l'Eucharistie; cette question accidentelle reste enfoncée dans la pensée de Descartes, *hæret lateri!*); que dans un corps amer ou doux, il y ait le même goût ou la même saveur, et ainsi des autres; que les astres, les tours et tous les autres corps éloignés, soient de la même figure et grandeur qu'ils paraissent de loin à nos yeux, etc. » Il est difficile de distinguer cette catégorie de préjugés dus au mélange du corps et de l'âme d'avec la catégorie de préjugés ou d'erreurs dus au corps seule, la *δόξα* cartésienne de l'*αἴσθησις* cartésienne. La hiérarchie des facultés, chez Descartes, est composée de degrés singulièrement proches les uns des autres et tendant toujours à se confondre. Dans l'énumération très explicite de trois degrés distingués par Descartes dans la sensation au cours des *Réponses aux sixièmes objections* figure au troisième degré un ordre de raisons qui ne peuvent être attribuées « qu'au seul entendement ». Inversement, le penser comprend l'imaginer et le sentir. L'imagination flotte, selon le besoin, entre des limites très éloignées, du sens à l'entendement.

(4) Méd. III<sup>e</sup>.

Notre pensée est, dit-il ailleurs, *divertie* par la présence continuelle des images des choses sensibles (1).

Il en résulte que, si notre volonté est aussi semblable que possible à celle de Dieu sans être infinie, notre intelligence est très limitée. Nous éviterions l'erreur en suspendant notre jugement sur les points où nous ne sommes pas en possession de raisons suffisamment explicites pour en décider. Mais nous jugeons souvent sans une suffisante clarté : de là l'erreur. Elle est donc imputable non à Dieu, mais à nous. Dieu ne saurait être rendu responsable de ce qui est chez nous non une faculté positive, mais une privation (2). Nous ne devons nous en prendre qu'à nous des défaillances de notre attention et de notre mémoire.

L'imagination ne me conduit à considérer la présence intime de notre propre corps à notre pensée que comme probable. Mais la sensation, avec les états et les impulsions qu'elle suscite, agissant en nous avec toute délibération, est certainement le produit d'un enseignement de la nature, pourvu qu'on n'entende pas par nature les opinions et les préjugés dont nous parlions tout à l'heure et qu'on ne demande aux sensations et aux impulsions correspondantes que de nous renseigner sur nos rapports avec les choses, non sur leur essence. Or, qu'est ici la nature, sinon Dieu même (3) ? Nous devons donc recevoir ses indications comme véridiques.

C'est encore elle, c'est-à-dire Dieu, qui nous enseigne que plusieurs autres corps existent autour du mien, desquels j'ai à poursuivre les uns et à fuir les autres. Il est possible que les qualités des corps ne soient pas semblables en elles-mêmes aux perceptions qu'elles nous procurent; mais leur existence

(1) *Méd.* IV<sup>e</sup>.

(2) V<sup>e</sup> *Méditation*.

(3) VI<sup>e</sup> *Méd.*

n'est pas douteuse et il n'y a point non plus de doute « que mon corps ou plutôt moi-même tout entier, en tant que je suis composé de corps et d'âme, ne puisse recevoir diverses commodités et incommodités des autres corps qui l'environnent ».

Nos impulsions naturelles concernant les corps sont quelquefois mal adaptées aux circonstances et aux objets (attirés pour des substances nuisibles, soit inextinguible du malade, etc.); mais ces fautes de l'instinct résultent de la multiplicité des organes du corps, cause d'imperfection, et n'empêchent pas que dans les cas ordinaires, par des circonstances normales, les mécanismes corporels ne soient ajustés aux besoins de notre vie. « La souveraine bonté de Dieu » ne doit donc point être mise en cause. « La nature de l'homme, en tant qu'il est composé de l'esprit et du corps, ne peut qu'elle ne soit quelquefois fautive et trompeuse. » Les causes finales des intentions de Dieu nous sont impénétrables et leur recherche n'est « d'aucun usage dans les choses physiques et naturelles ». Mais si l'on veut juger sainement dans leur ensemble des pensées que la nature nous inspire sur le monde et sur notre propre corps, nous voyons qu'il est beaucoup mieux que les choses soient ce qu'elles sont et que, pour confuses que soient certaines de nos idées, quelque nombreux que soient nos préjugés ou quelques méprises qu'entraîne le jeu de nos organes et de nos instincts, une confiance optimiste est la disposition où nous devons rester envers l'auteur de notre nature. Il vaut mieux pour le monde que nous y figurions avec nos faiblesses que ce que nous avons de perfections en soit exclu.

L'idée de Dieu, c'est-à-dire la croyance religieuse généralement professée autour de Descartes, est donc le principe et la règle de toutes les théories de Descartes sur la Méthode; Dieu intervient pour résoudre toutes les difficultés au sujet de nos divers moyens de connaître; lui seul justifie les obscurités de la sensation comme les lueurs vacillantes de l'opinion. Mais,

nous dira-t-on, vous oubliez que, si plusieurs des considérations rapportées ci-dessus sont postérieures à la démonstration que Descartes a donnée de l'existence de Dieu, elles sont donc légitimées par cette démonstration. Examinons la connaissance du 3<sup>e</sup> genre qui couronne l'exposé de la Méthode et fonde en raison la croyance à l'existence de l'esprit pur en Dieu et dans l'homme. Nous verrons si l'œuvre, envisagée de ce côté de la Méthode, est scientifique ou religieuse. Mais, dès maintenant, nous pouvons invoquer un passage très explicite des *Réponses aux Objections* (les sixièmes), où Descartes commente lui-même la maxime de la véracité divine. Elle vise la révélation aussi bien que les penchants généraux de notre nature, comme tout à l'heure la théorie de l'essence matérielle s'appliquait avant tout à la matière eucharistique. En discutant de l'existence de la matière, Descartes pense à l'existence d'une matière entre toutes : c'est celle du feu qui consume les damnés dans l'enfer. Le passage porte en lui, par les expressions les plus significatives, la preuve de l'importance exceptionnelle accordée par l'auteur à cette idée. « On peut voir clairement qu'il est impossible que Dieu soit trompeur, pourvu qu'on veuille considérer que la forme ou l'essence de la tromperie est un non-être, vers lequel jamais le souverain être ne se peut porter. Aussi tous les théologiens sont-ils d'accord de cette vérité qu'on peut dire la base et le fondement de la religion chrétienne, puisque toute la certitude de sa foi en dépend. Car comment pourrions-nous ajouter foi aux choses que Dieu nous a révélées si nous pensions qu'il nous trompe quelquefois ? Et bien que la commune opinion des théologiens soit que les damnés sont tourmentés par le feu des enfers, néanmoins leur sentiment n'est pas pour cela qu'ils sont *déçus par une fausse idée que Dieu leur a imprimée d'un feu qui les consume*, mais plutôt qu'ils sont vraiment tourmentés par le feu, parce que, comme l'esprit d'un homme vivant, bien qu'il ne soit pas corporel, est néanmoins naturellement détenu dans le corps, ainsi Dieu, par sa

teute-puissance, peut aisément faire qu'il souffre les atteintes du feu corporel après sa mort. » C'est au fond sans plus de raison que Descartes soutient en même temps que la matière est absolument différente de la sensation et qu'elle est réelle. Nous ne nous la représentons comme existante que par un préjugé, dit-il : elle est inintelligible; et pourtant il ne faut pas dire qu'elle n'existe pas parce que Dieu (Malebranche dira plus nettement l'Écriture Sainte) nous porte à croire qu'il existe et qu'il ne saurait nous tromper. Descartes ne parle de la révélation que quand il y est contraint; mais il ne l'oublie jamais (1).

*De la connaissance certaine ou de la théorie des Idées.* — La matière est rabaisée et refoulée. Le spectacle du monde sensible est déclaré illusoire et décevant. Il faut se boucher les yeux et les oreilles pour avoir quelque chance de trouver la vérité (2). L'esprit ne peut la chercher qu'en lui-même. Il l'y apercevra à la lumière de ses propres idées, s'il sait la démêler des fausses lueurs venues des sens. La théorie de la connaissance vraie et la théorie des Idées ne sont qu'une seule et même chose.

---

(1) Quand il s'agit de la matière de l'hostie, la matière est inintelligible, nous ne pouvons comprendre ce que sont ces qualités, couleur, odeur, saveur, poids, etc., sous lesquelles se cache le corps du Christ; peut-être n'existe-t-elle point. Quand il s'agit du feu infernal, la matière n'est pas plus intelligible; mais il faut qu'elle existe pour que les méchants soient suppliciés, selon la parole divine.

(2) « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles. Je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins parce que, à peine cela se peut-il faire, je les rejeterai comme vaines et comme fausses et aussi m'entretenant seulement moi-même et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. Je suis une chose qui pense... », etc. Début de la 3<sup>e</sup> Méd. Voilà par quelle voie Descartes marche à la découverte des principes de l'action, son but déclaré. Pour bien agir comme pour bien penser, il faut ignorer le monde (le monde sensible).

Mais la Théorie des Idées suppose que l'esprit de l'homme participe de l'Être, qu'il y a en lui quelque chose de divin, de même que la démonstration de l'existence de Dieu suppose le discernement de la fausse et de la vraie connaissance, c'est-à-dire la Théorie des Idées. Ces deux doctrines sont équivalentes et réciproques; il n'y a pas de raison pour exposer l'une avant l'autre.

Les premières pensées philosophiques de Descartes nous le montrent convaincu de la compénétration de la nature divine et de la nature humaine. Les *Regulæ* faisaient de cette croyance le principe de la Méthode. La même croyance est constamment sous-entendue dans les *Méditations*, elle y perce çà et là; on n'y trouve point de phrases comme celle de la Règle IV : « L'esprit humain renferme je ne sais quoi de divin où les premières semences des pensées utiles ont été déposées... » Mais, sous une forme plus réservée, la même doctrine y figure encore explicitement : « Et de vrai on ne doit pas trouver étrange que Dieu en me créant ait mis en moi cette idée (l'idée de Dieu même) pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage. » (3<sup>e</sup> Méd.) « De cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et ressemblance. » (3<sup>e</sup> Méd.) « Je porte l'image et la ressemblance de Dieu. » (4<sup>e</sup> Méd.) Où ? D'abord, dans mon intelligence, où je trouve l'idée d'une faculté de concevoir infinie, qui « appartient à la nature de Dieu » déposée comme un trésor; mais ensuite et surtout dans ma volonté qui est, dans son essence, infinie comme celle de Dieu. Mais on verra que la volonté n'est qu'un Mode de l'Intelligence.

La théorie cartésienne des Idées implique comme celle de Platon une parenté de notre âme avec Dieu. Elle est une application de la méthode mathématique; selon le principe posé dans les *Regulæ* que chaque figure géométrique, chaque nombre, chaque formule est, comme les vérités éternelles résidant au sein de la Pensée divine, un quelque chose à

part, une vraie et immuable nature, toute vérité, toute substance a, en tant qu'inhérente à la raison, ce même caractère inaltérable et indestructible et peut ainsi être connue par intuition en elle-même, par déduction dans ses conséquences. Les vraies et immuables natures en métaphysique n'ont désormais rien à envier aux vraies et immuables natures des mathématiques. Descartes attribue à celles-ci les mêmes caractères distinctifs qu'à celles-là, et nous verrons que sa confiance dans la certitude de ses démonstrations est absolue de part et d'autre (1).

Ces idées vraies, en effet, sont innées; il ne faut pas les confondre avec les idées étrangères que nous formons au moyen d'éléments obscurs venus du dehors, imposés par la sensation et les préjugés ou fabriqués par notre faculté de combinaison. Elles ne doivent pas être confondues non plus avec les penchants de la nature (2) : les enseignements de la nature sont sujets à caution; ils *nous portent aussi souvent au bien qu'au mal* (Méd. 3) et doivent être soumis au contrôle de l'entendement : la lumière naturelle est tout autre que ces impulsions sourdes de provenance corporelle. Descartes nous avertit que quand il parle, cette fois, de la nature, il n'entend pas parler des choses qui appartiennent à l'esprit (3). L'instinct est du sens et de la matière; la lumière naturelle est de l'esprit ou de Dieu. Par là, la nouvelle philosophie rompt

---

(1) Le xviii<sup>e</sup> siècle a mis cette méthode au service de la philosophie de la sensation et de la politique individualiste; elle ne vaut pas mieux entre les mains de Rousseau et de Condillac qu'en celles de Descartes; non, la méthode des mathématiques n'est point celle de la science sociale ni encore moins de l'art politique. Combien de siècles nous faudra-t-il pour nous en apercevoir !

(2) Il est probable que Descartes vise ici le *De veritate* de Lord Cherbury (1623), où les notions communes sont assimilées à des penchants naturels, à des instincts. Ce sera la doctrine soutenue, au début du xviii<sup>e</sup> siècle, par Shaftesbury, qui restaurera à titre d'impulsions ordonnées, en vue du finalisme universel, toutes les vérités innées.

(3) Méd. VI<sup>e</sup>.

avec la philosophie moderne d'Aristote pour laquelle la pensée n'était que l'épanouissement de la vie et des inclinations naturelles. L'innéité est rattachée expressément à l'origine divine des âmes et à la réminiscence platonicienne (1).

Pour trouver la vérité, toute la vérité, nous n'aurons donc qu'à regarder en nous-mêmes et à suivre la lumière intérieure. Ne sommes-nous pas certains que nous pensons ? Cela suffit. Nous sommes seuls dans le monde; mais nos idées sont là, par lesquelles nous rentrerons en possession du monde moral et du monde physique idéalisés. Comme l'être et la vérité sont une seule et même chose, si nous voyons clairement qu'un attribut convient à un sujet, cet attribut devra être attaché en sécurité à ce sujet. Nous y regarderons attentivement, nous contemplerons nos idées et leurs relations avec toute la patience et la circonspection nécessaires; mais comme le mathématicien, une fois que l'évidence nous apparaîtra, nous serons fixés : la vérité sera à nous, car la déduction n'est que la dérivation de l'évidence puisée dans l'intuition, c'est-à-dire en Dieu.

Et pour connaître la vérité, nous n'aurons pas besoin de recourir à l'expérience. Les sens ne nous apprennent rien (2).

---

(1) « Et je ne connais pas seulement ces choses (les vérités mathématiques primordiales) avec distinction, lorsque je les considère ainsi en général; mais aussi, pour peu que j'y applique mon attention, je viens à connaître une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements et autres choses semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature que, lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles. (*Méd.* 3<sup>e</sup>, débuts). Ce qui est dit des mathématiques où il y a une part d'imagination, c'est-à-dire où la pensée de l'étendue sert de champ aux déterminations de l'entendement pur, doit s'appliquer *a fortiori* aux autres notions communes où il est déclaré que l'imagination n'a point de part.

(2) Fin de la 2<sup>e</sup> Méditation et Réponses aux 3<sup>es</sup> Objections.

Nous ferons sagement de boucher nos yeux et nos oreilles quand nous voudrions connaître vraiment le monde du corps lui-même, à plus forte raison quand nous voudrions connaître le monde des âmes. Quelque changement s'est opéré dans l'esprit de Descartes depuis qu'il a rédigé les *Regulæ*. A ce moment (il y a un an de cela), il ne comptait parmi les notions communes qu'un petit nombre de vérités innées, non imprimées par l'expérience sur les sens ou l'imagination. Maintenant, il ne parle plus d'emprunts faits à l'expérience pour la formation de ces idées. A ce moment, il était d'accord avec Mersenne et l'opinion moyenne qui admettaient une solution mixte. Mersenne plaçait au-dessus de tout la lumière de l'entendement, lumière spirituelle et universelle qu'il a de sa propre nature dès le commencement de la création, ce que le prophète royal a peut-être voulu signifier lorsqu'il a dit : « *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine!* » Mais il ajoutait aussitôt après pour se tenir d'accord avec le sens commun : « Cette lumière naturelle de l'Esprit est perfectionnée et mise en acte par le moyen de la méditation, de l'étude, de l'expérience et des sciences. » L'esprit ne fait que « juger en dernier ressort », après avoir fait *toutes sortes d'expériences* nécessaires pour avoir la certitude et l'évidence de la question proposée (1). Descartes maintenant est emporté par son zèle spirituel plus loin que le minime, son ami, n'allait de lui-même, plus loin que le Platon du *Timée*. Toutes les vérités, selon lui, l'âme peut les tirer de son fonds propre; les idées mathématiques « n'ont point été tirées d'aucunes choses existantes ». Toutes les idées vraies sont innées. « Entendre et imaginer ne diffèrent pas seulement selon le plus et le moins, mais comme deux manières d'agir entièrement différentes ». Nous empruntons ces passages aux *Réponses*, à titre de commentaires. Mais si nous nous en tenons aux

---

(1) *La Vérité des sciences*, livre I, chap. xv, p. 193.

*Méditations* elles-mêmes, nous n'y trouvons pas un mot en faveur de l'expérience, ne serait-ce que comme véhicule des idées vraies.

De quoi s'agit-il ? De savoir avant tout si l'esprit est distinct de la matière, Dieu du monde. Là est le nœud de l'action engagée contre les libertins. Nous n'avons qu'à nous placer en face des idées de l'esprit et de la matière, c'est-à-dire des idées de la pensée et de l'étendue auxquelles l'analyse ramène ces deux conceptions, pour voir si elles sont une seule et même chose. Une idée vraie est une idée simple, indivisible, irréductible à toutes les autres, qui ne comporte ni plus ni moins, qui est tout entière ce qu'elle est quand une fois elle est conçue, comme un triangle n'est pas plus ou moins triangle et n'a avec le carré ou le cercle aucun caractère commun qui l'empêche d'être distinct de l'un et de l'autre. « L'idée représente l'avenir de la chose à laquelle, si on ajoute ou diminue quoi que ce soit, elle devient aussitôt l'idée d'autre chose. » L'étendue pénétrée d'âmes : végétative, nutritive, tentante, comme est la matière des Aristotéliens, n'est plus l'étendue; l'esprit plus ou moins alourdi de matière, tel que le montrent les empiriques dans la sensation, l'oubli, le sommeil et l'instinct, n'est plus l'esprit. Il faut voir avec l'esprit pur, c'est-à-dire concentré le plus possible en son action de penser, d'une part, la pensée ramenée autant que possible à son idée la plus générale et, d'autre part, l'étendue en sa généralité maximum; comme ces deux concepts sont définis par leur opposition et leur exclusion réciproque, leur distinction est claire. La distinction est l'effet propre de la théorie des Idées. Le doute n'est pas possible. Il y a évidence, déclare Descartes. La question philosophique fondamentale est tranchée.

Maintenant l'idée dont l'objet est le plus simple et qui représente l'essence la plus pure, la plus absolue, la plus intégrale, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'idée, qui est ce qu'elle

est le plus pleinement, est en même temps la plus parfaite. Descartes ne doute pas un seul instant que la généralisation la plus haute ne coïncide avec l'Être le plus riche et la perfection la plus achevée. Généraliser une idée, c'est pour nous la vider de son contenu différentiel, c'est l'acheminer au néant; nous savons qu'en schématisant les concepts, la logique les atténue et les dissout. Nous savons que seules sont réelles les choses qui ont leur place dans le temps et l'espace cosmiques, c'est-à-dire les choses particulières et concrètes, rivées à leurs conditions antérieures et adjacentes de production.

Pour les scolastiques platonisants, la généralisation, au contraire, est la voie royale qui va à la réalité maximum et le schéma le plus dépouillé de toute particularité est le modèle le plus beau, partant le plus fécond, en chaque ordre de choses. L'esthétique et la logique s'unissent d'après eux pour assurer la connaissance certaine de l'existence positive. Toute idée est un idéal vivant, un type éternel qui rayonne de l'être sur ses images dégradées, car l'idéal est supérieur et antérieur aux formes moins générales qu'il explique et qui dépendent de lui : ainsi notre imperfection n'est qu'un reflet de la perfection suprême. « De cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance et que je conçois cette ressemblance dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même, c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais en même temps que celui de qui je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées,

---

(1) « La dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble. *Passions*, I, XIX., Cf. Pascal, *Pensées*, édition Havet, vol. I, p. 209.

non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit, en effet, actuellement et infiniment et ainsi qu'il est Dieu. »

L'actualité maximum est adéquate à la généralité la plus haute. Le concept qui occupe le faite de la hiérarchie des idées est à l'origine des choses et à la source de ma pensée. Ce passage, qui est le point central et le résumé des *Méditations* (fin de la 3<sup>e</sup>), renferme la condensation de la Théorie des Idées, il est essentiellement Platonicien comme essentiellement Cartésien. C'est dans le même esprit que Descartes dira plus tard (1) qu'il y a en nous « certaines notions primitives qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances (2). »

(1) Lettre à la princesse Elisabeth du 15 mai 1643.

(2) Nous connaissons trois formes de la Théorie des Idées auxquelles Descartes a pu emprunter la sienne. Il a pu puiser cette conception dans Platon lui-même, plutôt sans doute dans les dialogues socratiques, dans le *Timée* peut-être, où cette expression de modèle de patron revient plusieurs fois, particulièrement dans le *Premier Alcibiade*, 120. C., qui fait de l'âme en tant que connue par elle-même la première des essences, à travers laquelle se voient toutes les autres, 133 b, c, 134 d, e. « As-tu remarqué que toutes les fois que tu regardes dans ton œil, tu vois comme dans un miroir ton visage dans cette partie qu'on appelle la pupille où se réfléchit l'image de celui qui y voit ? Mon cher Alcibiade, n'en est-il pas de même de l'âme et dans cette partie de l'âme où réside toute sa vertu qui est la sagesse ou dans quelque autre chose à laquelle cette partie de l'âme ressemble en quelque façon ? Mais pouvons-nous trouver quelque partie de l'âme qui soit plus divine que celle où résident la science et la sagesse ? Non. C'est donc dans cette partie de l'âme vraiment divine qu'il faut se regarder et y bien contempler tout le divin, c'est-à-dire Dieu et la sagesse, pour se connaître soi-même parfaitement. » *I, Alcibiade*, 133 b, c. Il a pu la recueillir dans les ouvrages de saint Augustin, où on va voir qu'elle est présentée en pleine lumière, de façon à solliciter l'attention du lecteur :

« *Ideas* latine possumus vel *formas* vel *species* dicere, ut verbum e verbo transfere videamur. Si autem *rationes* eas vocemus ab interpretandi quidem proprietate discedimus (*rationes* enim Græce λόγοι appellantur, non *ideæ*; sed tamen quisquis hoc vocabulo uti

Par la même méthode, toutes les questions philosophiques vont recevoir une solution. Dieu existe-t-il ? Nous avons déjà de quoi répondre affirmativement. Nous le savons de science certaine. Car nous avons une idée innée, simple, distincte, au

---

voluerit a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideæ principales formæ quædam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt de per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes in divina intelligentia continentur. Et quum ipsæ neque orientur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte quâ excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. » *De diversis quæstionibus*, § 46. Dieu est cause de tout : « Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse ? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo quam equus : hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris ? Non enim extra se quidquam positum intuebatur ut secundum id constitueret quod constituebat ; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hoc rerum omnium creandarum creatorumve rationes in divina mente continentur, neque nisi divina mente quidquam nisi æternum atque incommutable potest esse (atque has rerum rationes principale appellat ideas Plato), non solum sunt ideæ, sed veræ sunt quia æternæ sunt et ejusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est... » (*De diversis quæstionibus*, § 46). Nous croyons que la période augustinienne dans le développement de l'esprit de Descartes précède la rédaction des *Regulæ*. Cf. *Confessions* XI, 7.

Enfin, il a su se servir des expositions de la Théorie des Idées qui s'offraient à lui dans la *Somme* de saint Thomas et dans le *De Spiritualibus creaturis*, exposition où il est fait une large place à Platon et surtout à saint Augustin, mais où, en fin de compte, les solutions d'Aristote sont toujours présentées avec faveur et habilement insinuées.

Après une longue discussion sur la question de savoir si l'intellect agent est un ou fragmenté dans les intelligences qu'il éclaire, discussion où il cite un grand nombre de passages extrêmement cartésiens de saint Augustin sur la nature des idées dans leur rapport avec Dieu, saint Thomas, dans l'une de ses conclusions, s'exprime ainsi : « Plato vero hujus (Socratis) discipulus, consculiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod sensus circa sensibilia non habet certum judicium de rebus ; ad certitudinem scientiæ stabi-

plus haut point, de l'esprit porté à l'absolu, de la pensée qui est le plus pensée qu'il est possible de l'être, de la pensée parfaite. C'est le postulat de la méthode. A vrai dire même, si nous suivons l'ordre logique (qui est celui de l'être pour

---

liendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus, et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum, scilicet mentem, vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili (*dial. 6 de Rep. med. et fin.*). Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus : non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illæ supremæ rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato (*loc. cit.*), posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsæ viderentur; sed secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Unde et in quadam Glossa (Augustini) super illud (Psalm. XI) : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multæ similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multæ veritates in mentibus nostris. Aristoteles autem (II, *De anima*, com. 161) per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendet in sensibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod vespra sensum est virtus intellectiva, quæ iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participantur « *De spiritualibus creaturis* », art. X. Il semble que c'est la formule de saint Augustin qui a entraîné le suffrage de Descartes, mais les caractères auxquels se reconnaît l'idée vraie nous paraissent avoir été recueillis *passim* dans les ouvrages de Platon.

« Plato ponens ideas, ad hoc tendebat, scilicet eas esse in intellectu divino », dit saint Thomas dans son commentaire sur Pierre Lombard. Et il souscrit à cette thèse. Il reconnaît que la lumière de l'intellect agent est « nobis immediater impressum a Deo *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* » et « oportet quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere », mais il ajoute que les idées sont les raisons qui ont présidé dans la pensée de Dieu à la formation des choses. « Le mot Idée, en grec *ἰδέα*, en

Descartes), la pensée parfaite est antérieure à la pensée imparfaite, comme la pensée générale est antérieure à la pensée particulière. Notre esprit est contenu et embrassé par l'esprit de Dieu comme la partie dans le tout. Nier la pensée quand on est une pensée, c'est impossible. Maintenant, que la preuve soit disposée d'une façon ou d'une autre, cela est une

---

latin *forma*, signifie les formes des choses qui existent en dehors des choses elles-mêmes; or, la forme ainsi conçue peut être considérée sous un double rapport. On peut l'envisager ou comme l'exemplaire de la chose dont elle est la forme ou comme le principe de la connaissance qu'on a de cette chose, puisque les formes des objets que l'on connaît existent dans l'esprit qui les connaît. Suivant cette double acception du mot, il est nécessaire d'admettre l'existence des idées, ce qui peut se démontrer ainsi : Dans tout ce qui n'est pas l'œuvre du hasard, la forme est nécessairement la fin de la génération de l'être; or, nul agent ne peut agir en vue d'une forme qu'autant qu'il a cette forme ou son image en lui-même. Et il peut l'avoir de deux manières. Certains agents trouvent dans leur constitution propre la forme de leurs actes, tous les êtres, par exemple, qui agissent d'après les lois de la nature physique; c'est ainsi que l'homme engendre l'homme, que le feu produit le feu. Pour d'autres agents qui agissent avec connaissance, la forme existe dans leur entendement. C'est ainsi que l'image d'une maison préexiste dans l'esprit de l'architecte. Et on dit avec raison que cette image est l'idée de la maison, parce que l'architecte a l'intention de faire une maison semblable à la forme que son esprit a conçue. Or le monde n'est pas l'effet du hasard, mais l'œuvre d'une cause intelligente qui est Dieu; il s'ensuit nécessairement que la forme qui a servi de modèle au monde créé se retrouve dans l'entendement divin, c'est-à-dire que les idées existent, puisque c'est dans cette forme que consiste la nature de l'idée. » *Somme*, I, quest. XV, art. 1. Ce point de vue fait dominer dans la définition de l'idée les causes finales en quelque sorte particulières qui ont déterminé la création de chaque espèce de choses ou d'êtres. Il rend les créatures, une fois dotées de leurs *δυναμεις* indépendantes de l'action divine. Descartes voit surtout dans l'idée avec Platon et saint Augustin la vérité universelle, impersonnelle, les principes de l'intelligibilité et de l'être qui sont dans chaque entendement, parce que chaque entendement reflète la pensée divine. La métaphore de la lumière solaire se retrouve dans tous les passages de Descartes comme dans tous ceux de saint Augustin et de Platon où il est question de la raison. C'est Dieu qui explique tout et qui fait tout. Bref, Descartes a choisi dans saint Thomas, pour les faire siennes, les doctrines que saint Thomas combattait.

question d'habileté semi-scolastique et semi-littéraire : Descartes est un virtuose de la discussion et il sait merveilleusement traduire en riches variations le thème fondamental de la théologie; mais il écrit à de Silhon, qui avait publié, comme nous l'avons dit, un livre sur l'âme et sur Dieu et qu'il veut donner à ce défenseur maladroit de la vérité transcendante une leçon d'apologétique, il se contente de dégager d'un geste aisé le principe de la méthode; après avoir expliqué que la pensée du lecteur doit être d'abord détachée des choses sensibles, qu'il faut redouter seulement de le conduire par là au scepticisme, il ajoute qu'il convient ensuite de « montrer que celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence; d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme (je pense, je suis une pensée, je suis exclusivement une chose qui pense, je suis de la pensée, je suis de l'âme) « est un être ou une substance qui n'est point du tout corporelle et que sa nature n'est que de penser et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement. Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire et, si j'ose ainsi parler, intuitive de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle étant considérée sans limitation est celle qui nous représente Dieu et, limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine. Or, il n'est pas possible de bien entendre ce que j'ai dit après de l'existence de Dieu, si ce n'est qu'on commence par là » (1). Une lettre écrite douze ans plus tard (2) à Clerselier exprime plus clairement encore la même conception. « Je dis que la notion que j'ai de l'infini est en moi avant celle du fini, pour ce que de cela seul que je conçois l'être en ce qui est, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être infini que je conçois » (la pensée *quam*

---

(1) Lettre à de Silhon, mars 1637.

(2) 23 avril 1649.

*maxime*, la pensée absolue selon la prescription des *Regulæ*); « mais afin que je puisse concevoir un être fini, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle, par conséquent, doit précéder. » Or, l'être qui est dans la pensée est aussi dans les choses; il est évident que l'être ne saurait être dit non existant. « La vérité consiste en l'être et la fausseté au non-être seulement, en sorte que l'idée de l'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses et ne peut avoir en soi rien de faux, encore que d'ailleurs on veuille supposer qu'il n'est pas vrai que cet être infini existe. » L'être est plus immédiatement affirmable de l'infini que l'équivalent à deux droits des trois angles du triangle.

Si l'homme a en soi à l'état d'idées innées, hautes, vraies, c'est-à-dire douées d'une évidence également irrésistible, et distinctes au point de ne comporter aucune méprise comme aucun doute, tout ce qu'on peut soulever de questions en fait de philosophie première et aussi les principes de la connaissance sensible transformée en vérités géométriques, la science se construira sans peine à partir de l'affirmation de l'esprit par lui-même. Descartes a varié dans sa doctrine sur les idées innées; d'abord il a dit qu'elles étaient très nombreuses; ensuite il a éprouvé quelques scrupules et il a dit qu'il y en avait un petit nombre; mais, en réalité, il n'a restreint que le nombre des grands groupes d'idées vraies, chacun de ces groupes, en son contenu, reste virtuellement immense et comme le tableau comprend : 1° les vérités concernant l'âme; 2° celles concernant le corps, et 3° celles concernant l'union de l'âme et du corps, il offre des solutions toutes prêtes pour la philosophie et les sciences : ce trésor natif de l'âme est une clef universelle; on n'a qu'à s'en servir pour entrer en possession de la science toute faite. Quelle est cette connaissance générale et sommaire ? On le devine. Ce n'est pas autre chose que l'interprétation pratiquée par le philosophe des opinions

courantes en théologie et des dogmes qui lui avaient été enseignés; à quoi il faut joindre sa propre physique ou philosophie de la nature, que Descartes a ainsi érigées à la dignité de vérités éternelles. Leibnitz a très nettement vu le danger de cette théorie des idées innées qui est la consécration pure et simple des croyances dominantes : « Les philosophes vulgaires, dit-il, se font des principes à leur fantaisie, et les cartésiens, qui font profession de plus d'exactitude, ne laissent pas de faire leur retranchement des idées prétendues de l'étendue, de la matière, de l'âme, voulant s'exempter par là de la nécessité de prouver ce qu'ils avancent sous prétexte que ceux qui méditeront les idées y trouveront la même chose qu'eux, c'est-à-dire que ceux qui s'accoutumeront à leur manière de penser auront les mêmes préventions, ce qui est très véritable. » (*Réflexions sur Locke Erdman*, p. 136.)

Les mathématiciens exclusifs manquent quelquefois de critique. On est un peu gêné pour Descartes quand on lit les affirmations retentissantes de certitude et les assurances de démonstration définitive qui abondent dans sa correspondance au sujet de la doctrine des *Méditations*. A l'entendre, les vérités métaphysiques sont désormais démontrées *plus évidemment* que la géométrie (à Mersenne, 15 avril 1630). Il parle au même P. Mersenne, le 25 novembre de la même année, de cette démonstration évidente : « J'ose bien me vanter d'en avoir trouvé une qui me satisfait entièrement et qui me fait savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucun préparateur de géométrie. » Même assurance dans la lettre au même de mars 1637 : « Je me persuade que ceux qui prendront bien garde à mes raisons touchant l'existence de Dieu les trouveront d'autant plus démonstratives qu'ils mettront plus de peine à en chercher les défauts. » (Observation juste d'un phénomène dont plusieurs métaphysiques ont bénéficié : on reste attaché à une doctrine en raison des efforts qu'on a dû faire pour y pénétrer.) « Et je les

prétends (ces raisons) plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres; en sorte qu'elles ne semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent pas, *abducere mentem a sensibus...* » Enfin, nous le voyons manifester la même confiance dans une lettre à Huyghens (juillet 1640) : « Je pense avoir entièrement démontré l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. » Puis de nouveau à Mersenne : « Assurez-vous qu'il n'y a rien en ma métaphysique que je ne croye être, *vel lumine naturali natissimum, vel accurate demonstratum*, et que je me fais fort de le faire entendre à ceux qui voudront et pourront méditer. » (21 janvier 1641.) Que sont devenues ces triomphantes évidences ?

Les démonstrations, d'abord, ne valent que par l'affirmation de l'idée de Dieu dont va être tirée la conclusion que Dieu existe. C'était le point de départ nécessaire. Que faire contre l'athée qui assure ne pas avoir cette idée (1) ?

Descartes en est pour ainsi dire tout plein. La confiance en ses preuves vient de la vigueur de son affirmation, en rapport avec la vigueur et la faveur récente des négations des libertins. Et même, il y a dans les *Méditations* plus que l'affirmation de l'idée de Dieu, il y a l'effusion de sentiments qui impliquent l'affirmation ancienne, continue, intime, énergique de son existence comme réalité suprême et la profession formelle la

---

(1) « Si on prend le mot d'idée » comme il faut, « on ne saurait nier d'avoir quelque idée de Dieu, si ce n'est qu'on dit qu'on n'entend pas ce que signifient ces mots : *la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir*, car c'est ce que tous les hommes appellent Dieu. Et c'est passer à d'étranges extrémités pour vouloir faire des objections que d'en venir à dire qu'on n'entend pas ce que signifient ces mots qui sont les plus ordinaires en la bouche des hommes. Outre que c'est la confession la plus impie qu'on puisse faire que de dire de soi-même, au sens que j'ai pris le mot d'idée, qu'on n'en a aucune de Dieu... et ainsi on demeure dans l'abîme de l'impiété et dans l'extrémité de l'ignorance. » Réponse aux instances faites par M. Gassendi. Ne rien concevoir quand on parle de Dieu « marquerait un épouvantable aveuglement. » Lettre au P. Mersenne, 1<sup>er</sup> juillet 1641.

plus sincère des croyances catholiques les plus orthodoxes ou qui croient l'être impliquant l'existence d'un Dieu personnel révélé, de Jésus et de son Eglise. Avant tout essai de démonstration, la bonté de Dieu est invoquée plusieurs fois et dès que la première démonstration s'achève sur un résumé qui rappelle le principe premier de toute l'œuvre, à savoir : notre communauté de nature, notre ressemblance avec Dieu. Descartes éprouve le besoin de « s'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer, d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la forme de son esprit qui en demeure en quelque sorte ébloui le *lui* pourra permettre. » (1) Et dans les lettres aux docteurs de la Faculté de théologie, il cite l'Écriture et les Conciles pour établir qu'il entre dans les desseins de Dieu que les philosophes prennent la défense des croyances religieuses fondamentales.

La croyance a donc très certainement précédé et dominé les démonstrations dans la rédaction première des *Méditations* en 1629. La mise en formes a été pour les vérités religieuses une accommodation devenue nécessaire aux exigences de l'opinion qui voulait à tout prix imposer même à la foi les dehors de la raison démonstrative. Au fond, c'est la foi qui fait l'efficacité des preuves bien plus que les preuves n'augmentent, quoiqu'elles aient augmenté, en effet, l'autorité de la foi. L'inquiète piété de Descartes fut-elle complètement exempte d'appréhensions sur l'efficacité, auprès de ses lecteurs futurs, de ces preuves qu'il déclarait péremptoires ? Il semble qu'il ait compris que ces mathématiques morales ne pouvaient compter sur le même accueil que les autres auprès de tous les esprits. Voici du moins les arguments auxquels il recourait pour se rassurer. Il y a, disait-il,

---

(1) 25 décembre 1639 à Mersenne.

des démonstrations mathématiques qui, bien que régulières en fin de compte, sont présentées gauchement et restent difficiles à suivre, même pour les personnes compétentes. Ainsi les démonstrations d'Apollonius. Cet auteur « est extrêmement long et embarrassé et tout ce qu'il a démontré est de soi assez facile »... « Je compare ce que j'ai fait en cette matière (la métaphysique) aux démonstrations d'Apollonius, dans lesquelles il n'y a véritablement rien qui ne soit très clair et très certain, lorsqu'on considère chaque point à part; mais à cause qu'elles sont un peu longues, et qu'on ne peut y voir la nécessité de la conclusion, si on ne se souvient exactement de tout ce qui la précède, on trouve à peine un homme en tout un pays qui soit capable de les entendre. Et toutefois, à cause que ce peu qui les entendent assurent qu'elles sont vraies, il n'y a personne qui ne les croie ainsi. Je pense avoir entièrement démontré l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme humaine; mais pour ce que cela dépend de plusieurs raisonnements qui s'entresuivent et que, si on en oublie la moindre circonstance, on ne peut bien entendre la conclusion, si je ne rencontre des personnes bien capables et de grande réputation pour la métaphysique, qui prennent la peine d'examiner curieusement mes raisons, et qui, disant franchement ce qu'elles en pensent, donnent par ce moyen le branle aux autres pour en juger comme eux, ou du moins pour avoir honte de les contredire sans raison, je prévois qu'elles feront fort peu de fruit. » « Et il me semble, ajoute Descartes, un peu troublé peut-être d'invoquer le principe d'autorité, que je suis obligé d'avoir plus de soin de donner quelque crédit à ce traité que mon humeur ne me permettrait d'en avoir s'il s'agissait d'une autre matière (1). » Ainsi les démonstrations de la Théologie naturelle sont semblables aux démonstrations mathématiques difficiles et obscures : un petit nombre de

---

(1) A Huyghens. Leyde, juillet 1640, CXCVII.

gens avisés qui les ont lues et comprises leur donnent crédit auprès de la multitude ignorante.

Autre argument : toutes les vérités appelées par leur nature simple et immuable à être un jour évidentes ne sont pas comprises à la fois. Il faut qu'à un moment un esprit plus pénétrant les remarque et les démontre pour qu'elles entrent dans le domaine commun. A partir de ce moment, elles sont aussi lumineuses que les plus vieilles vérités. Ainsi de l'existence de Dieu; quelque application qu'il m'ait fallu, dit Descartes, pour en découvrir la preuve véritable (1), c'est-à-dire la liaison de l'idée d'existence avec celle de perfection, il n'y a plus eu, après cela, « aucune chose que je connusse plus tôt et plus facilement. » (*Méd.* 5.) Il assure qu'il en sera de même pour tous les lecteurs attentifs.

Il analyse, avec une finesse remarquable, les conditions de la persuasion métaphysique. Il y faut un bon caractère et du temps. Le disciple doit se prêter bénévolement aux explications du maître; il doit contempler avec insistance les démonstrations proposées; il doit revenir à plusieurs reprises sur les passages difficiles; enfin, et ici nous tournons toujours dans le même cercle, il doit renoncer à voir les choses par l'imagination et les sens, ce qui suppose que le lecteur admet déjà la possibilité pour l'esprit de penser directement les choses spirituelles et par là d'entrer dans l'absolu, de subsister indépendamment de tout corps. Comment, si nous sommes de purs esprits, l'accoutumance joue-t-elle un rôle

---

(1) Ailleurs, on le sait, Descartes assure qu'il n'apporte aucune preuve nouvelle et qu'il a seulement mis en ordre les preuves connues. C'est cette seconde affirmation qui est vraie en ce qui concerne les preuves scolastiques, mais la preuve à laquelle il s'est attaché d'abord et qui suppose la théorie des idées telle qu'elle a été exposée dans les Dialogues Socratiques : que nous avons conscience de Dieu, que nous voyons Dieu à travers notre âme, voilà son apport personnel à la métaphysique du XVII<sup>e</sup> siècle. C'est un recours à l'intuition, qui devrait dispenser de preuves.

aussi considérable que le soutient Descartes dans la connaissance de Dieu ? Aux purs esprits, n'est-ce pas l'intuition instantanée et irrésistible qui convient seule ? Mais il y a plus : Descartes reconnaît que les démonstrations sont inefficaces, si Dieu par sa grâce n'incline les cœurs. Nous ne sommes pas sur le terrain commun de la science, cela est évident. Sans doute, le temps, l'habitude, les dispositions du public ont actuellement et auront toujours leur part d'action dans la diffusion et l'établissement des théories scientifiques, même pourvues de preuves suffisantes. On admet pourtant de nos jours, avec raison, ce semble, que dans l'état actuel de l'humanité (et c'était déjà le cas au xvii<sup>e</sup> siècle, car il y avait un public qui suivait la marche des sciences) ce n'est pas la faveur ou l'hostilité des lecteurs, encore moins la grâce de Dieu, qui décident du sort d'une découverte; même les vues les plus générales, les théories les plus complexes, en dépit des vicissitudes auxquelles les circonstances les soumettent, tiennent leur succès de la vérité qu'elles contiennent, c'est-à-dire du nombre de faits qu'elles organisent et des possibilités de vérification qu'elles rencontrent dans le degré d'évolution des sciences connexes. Un jour vient où elles rallient nécessairement les esprits; une certitude collective un jour s'attache à la science faite et à partir de ce jour l'adhésion des esprits est définitive. Au contraire, la métaphysique et la religion transcendantes tant qu'on y croit sont la source de divergences irrémédiables; l'humanité ne trouve la paix que dans leur négation.

Descartes a le sentiment de cette différence quand il déclare qu'il écrit des *Méditations* et non des *Disputes* et des *Questions*, en raison de la nature très particulière des raisons sur lesquelles il s'appuie et des dogmes qu'il entend défendre. Il n'écrira pas des *Méditations* sur la Dioptrique et les météores. Sa théorie de l'acquiescement volontaire confirme le caractère moral de ses discussions contre les impies. En pareille matière,

l'adhésion dépend de la volonté. Même la grâce mise à part, c'est l'intensité de la réflexion, c'est la profondeur de la méditation, c'est l'aptitude personnelle à l'intuition directe qui rendent les uns plus, les autres moins pénétrables à la lumière intérieure (1), qui font que les uns entrent familièrement dans le sanctuaire de leur âme, où Dieu réside, et que les autres restent étrangers à eux-mêmes et à la vérité née avec eux. Le premier et le dernier mot de cette Méthode sont un acte de foi.

---

(1) *Réponse aux Deuxièmes objections.*



### CHAPITRE III

## POUR LA MORALE CARTÉSIENNE. LES SOLUTIONS SPÉCULATIVES, PROPÉDEUTIQUES A LA MORALE ; LE MONDE DES ESPRITS ET LE MONDE DES CORPS : L'ABIME.

LES attaques des libertins étaient une perpétuelle application du principe de continuité : ils insistaient surtout sur les intermédiaires que la nature a ménagés entre Dieu et le monde, l'âme et le corps, la raison et les sens, la liberté et la nécessité, l'homme et l'animal. Leur intention manifeste était d'effacer ainsi le plus possible les différences de natures pour assimiler les destinées. Pour empêcher cette assimilation, l'effort des apologistes devait, par contre, consister à maintenir les barrières traditionnelles sur toute la ligne indécise qui sépare le supérieur de l'inférieur (1), le divin de ce qui n'est pas lui.

---

(1) Le principe latent de toutes ces divisions bipartites était une vague image de dignité et d'abjection, de haut et de bas, fondée elle-même sur ce que la tête est beaucoup plus haute que le tronc, et que le ciel (P), au-dessus de la tête, est le séjour présumé des dieux ou de Dieu. La raison, participant du divin, était la partie supérieure; les sens, avec les besoins physiques, la partie inférieure de l'homme. Mersenne dit (*Impiété des déistes renversée et réfutée*, p. 698) : « La partie inférieure ne doit pas faire la loi à la raison, qui est (ce qui serait) la plus grande confusion qui puisse arriver au microcosme. » Rapprochez le passage de Platon (*Timée*, 90 a) : « Quant à la plus parfaite des trois âmes, il faut concevoir ceci : que le Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un génie; c'est celle qui occupe, comme nous le croyons, le faite du corps et qui, grâce à sa parenté avec le ciel, nous élève au-dessus de la terre, comme des

C'est sur le principe de contradiction qu'ils devaient appuyer leur résistance. La méthode de Descartes est, du moins en ce moment, un instrument de séparation. Elle accentue les oppositions, elle cantonne les concepts dans leurs limites, elle creuse des fossés entre les essences. Descartes l'affirme lui-même : avant tout, il faut savoir « former des idées distinctes (lisez opposées, réciproquement exclusives, contradictoires) des choses dont on veut juger, ce que l'ordinaire des hommes ne fait pas », et « c'est, dit-il (1), principalement ce que je tâche d'enseigner par mes *Méditations*. Quand il demandait à Huyghens (12 novembre 1640) de lire « tout d'une haleine » les cinq premières *Méditations* (c'est-à-dire sans les atténuations de la 6<sup>e</sup>), il pensait certainement que le lecteur, saisissant mieux la suite de ce qui avait été en 1629 le premier jet de l'ouvrage, serait plus facilement persuadé que les esprits et les corps forment deux mondes séparés par un abîme. Toute la démonstration tendait là. L'idée de l'esprit, idée native, idée vraie comme telle, est celle d'une chose qui pense et elle n'est pas celle d'une chose étendue; l'idée du corps, également vraie autant que notion innée, est celle d'une chose qui est étendue; elle n'est pas celle d'une chose qui pense. Les deux concepts ne sont pas seulement différents; ils sont contraires, lisons-nous dans l'abrégé des *Méditations*. Dès lors, la cause est entendue. Comme nous ne pouvons avoir connaissance des choses que par les idées que nous en concevons (2), il est sûr que les deux

---

plantes qui n'ont rien de terrestre, mais qui sont toutes célestes. Et nous avons raison de le croire, car en dressant vers les lieux où l'âme a sa première origine notre tête, qui est comme la racine de notre être, la divinité dresse notre corps tout entier. » (C'est, en d'autres termes, le voisinage de notre tête avec les astres qui explique la station verticale du corps humain.)

(1) A Mersenne, 31 décembre 1640.

(2) Lettre du 19 janvier 1642. Une discussion incidente sur les idées des choses complètes et les idées des choses incomplètes fut soulevée par les

choses sont irréductibles l'une à l'autre, comme le sont si évidemment pour Descartes leurs concepts. Le principe de continuité ne devait reprendre son empire qu'avec la réaction aristotélicienne de Leibniz et l'avènement des sciences de la vie. Semblable en cela au v<sup>e</sup> siècle hellénique, le xvii<sup>e</sup> siècle français à son début est, comme on le sait, le moment des oppositions tranchées et des constructions géométriques.

Pour qu'il y ait une morale, en effet, d'après les idées du temps, il fallait que le supérieur gardât sa distance avec l'inférieur dans le monde et dans l'homme. A cette condition seulement, dans l'homme la partie divine pouvait se détacher de la partie d'origine terrestre et la première pouvait survivre à la seconde, ce qui était la condition des peines et des récompenses jugées nécessaires. Et la réduction de tout ce qui n'est pas âme pure à de purs corps, le néant spirituel, l'indignité profonde de l'homme naturel et des animaux n'était pas moins nécessaire à la sauvegarde du privilège de l'homme spirituel racheté par le sang du Christ. Entre l'âme et le corps, le divorce devait donc être proclamé solennellement à nouveau pour que les rapprochements qu'on venait de faire et les négations qu'on venait de proférer n'aient pas de lendemain. Pas de morale ni de religion hors de la croyance à l'immortalité des âmes et pas d'immortalité pour elles sans existence indépendante possible, donc sans séparation essentielle : telle était l'opinion presque unanime (1). Là était le nœud du conflit, dont l'impor-

---

scolastiques qui firent les premières objections et elle réapparut dans les *Lettres sur l'Eucharistie*, citées plus haut. Nous ne croyons pas que ce débat soit de notre sujet. La réponse de Descartes est un cercle vicieux évident.

((1) « Pour bien connaître l'immortalité de l'âme, il faut avoir une conception distincte de la nature corporelle, laquelle se forme partie dans cette seconde partie, dans les 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> Méditations. » (*Abrégé des Méditations.*)

tance, généralement sentie alors, n'est pas niable. Car toute la vie de chaque homme était réglée par ses rapports avec les existences surnaturelles dont nous avons dit tout à l'heure la présence continue en lui et autour de lui, et la substitution à ces rapports de rapports nouveaux engendrant d'autres obligations devait entraîner un profond bouleversement dans les existences individuelles et la vie sociale.

Rien ne servirait de dire, pour infirmer ces propositions, que le débat au cours duquel intervenait Descartes était un débat philosophique et qu'il ne regardait qu'un petit nombre de spéculatifs. Le public des ouvrages de théologie et des ouvrages de philosophie était le même, comme on peut le voir à la qualité des personnes qui intervinrent au débat quand les *Méditations* furent publiées, et à la nature de leurs objections. C'était devant l'*Ecole*, c'est-à-dire devant les professeurs et les élèves des établissements d'éducation qui étaient religieux ou qui avaient des attaches publiques à la religion, que la question se posait. L'*Ecole* était encore en grande partie inhérente à l'*Eglise*. La vieille distinction entre la théologie sacrée et la théologie naturelle n'était pas encore devenue une réalité; elle n'était que virtuelle et les spectateurs de la lutte les plus proches, rangés en immense majorité du côté de la défense, étaient tous des esprits fidèles au fond desquels le dogme religieux et le dogme spiritualiste tenaient par des racines enchevêtrées : c'étaient les Mersenne, les Gibieuf, les Condren, anciens maîtres de Descartes, et les condisciples, Arnauld lui-même. A eux tous, ce que nous disions tout à l'heure de la présence perpétuelle des Esprits s'applique sans réserve; et d'ailleurs, à combien des lecteurs contemporains des *Méditations* cela ne s'applique-t-il pas ? Ce sont les mêmes hommes qui liront les *Méditations* et qui liront les *Provinciales* de Pascal ou les *Essais* de Nicole. Ils pensent avoir deux points de vue : le philosophique et le théologique, mais la question morale est une pour eux, de quelque côté qu'ils l'envisagent.

Pour tous, la grosse affaire de la vie est le salut de leur âme et toutes leurs croyances métaphysiques ou religieuses se rencontrent et se jugent en ce point. A parler plus précisément, l'argumentation de Descartes en faveur de l'existence séparée des esprits qui établit leur survivance est celle même de saint Augustin et de saint Thomas : la métaphysique et l'apologie chrétienne emploient un seul et même langage et pénètrent donc dans les esprits par les mêmes voies; la grande raison du succès de Descartes auprès des messieurs laïques de Port-Royal sera son accord avec saint Augustin.

En dehors des libertins, considérés comme les pires des révolutionnaires et mis sur le même pied que les Turcs et autres Infidèles, la croyance à la réalité d'esprits purs était alors universelle. Le chrétien français du xvii<sup>e</sup> siècle était en commerce constant avec les démons et avec les anges, avec les âmes des trépassés et avec Dieu, la Vierge et les saints. Les plus cultivés étaient même les plus engagés dans ce commerce, parce qu'ils avaient reçu une plus forte et plus savante éducation religieuse : aucun des rangs de la hiérarchie céleste et infernale, depuis le fond des enfers jusqu'au sommet du ciel, ne leur était inconnu; les principaux des cohortes maudites et des légions de l'armée céleste étaient fréquemment désignés par leur nom. Ces noms étaient populaires. La traduction de Denys l'Aréopagiste se vendait. Le surnaturel tenait une place telle dans la vie du bourgeois le plus étranger, depuis le collège, aux études théologiques, qu'il était à ses yeux comme un prolongement de la nature. Prière à l'ange gardien contre les anges déchus ou démons, prière aux saints, prière à Dieu le Père, à Dieu le Fils, au Saint-Esprit; *Angelus* le matin, *Angelus* à midi, *Angelus* le soir, offices multiples, communions fréquentes, baptêmes et enterrements, processions, avec les cloches lancées à la volée, de la ville aux chapelles des léproseries ou aux églises des villages les plus proches, processions dans les villes d'une église à l'autre où, dans Paris, figuraient

à pied le roi et la noblesse en grande vénération (1), rendaient comme sensible à chaque fidèle la présence indéfectible du monde spirituel au-dessus des demeures humaines et son action incessante sur les âmes des vivants. L'art incorporait ces croyances. Les esprits purs étaient représentés partout dans les églises, en dépit du style grec et romain de leurs architectures, par des créatures étranges et nouvelles qui réalisaient l'état primitif de l'humanité, selon Platon, en ce qu'elles n'avaient qu'une tête garnie d'ailes (2) ou, si elles avaient un corps, témoignaient par leurs grandes ailes et l'absence d'attributs sexuels qu'elles étaient affranchies de la pesanteur et pures de toute passion. Lesueur montrait dans ses peintures tout intellectuelles, ici un prêtre visité par un globe de feu au moment de la consécration de l'hostie, là un malheureux possédé se débattant sous les exorcismes. Aucun art depuis Fra Angelico n'avait exprimé un sentiment de surnaturel aussi intense. Une cité des esprits purs, la cité de Dieu, s'était reconstituée au sein de la monarchie utilitaire et temporelle. La pra-

---

(1) La reine d'Angleterre ayant osé aller visiter publiquement à Londres la chapelle des Oratoriens, comme on s'en étonnait autour d'elle, Bérulle l'encouragea et lui écrivit : « Mais, dans Paris, qui vaut bien Londres, on y voit choses semblables. Dans ce carême, Madame, nous avons vu le Roi, les Reines et les enfants des Rois marcher à pied plusieurs jours pour visiter les églises assignées au Jubilé. Et nous avons vu le Roi accompagné de sa noblesse et de ses gardes, tous à pied, marcher en Roi très chrétien, conservant la dignité royale dans la profession de l'humilité chrétienne. » Houssaye, *Le cardinal de Bérulle*, p. 119.

La procession dite du vœu de Louis XIII est encore en vigueur dans les églises catholiques de France.

(2) « Si l'homme, dit Platon dans le *Timée*, 44<sup>e</sup>, était resté ce qu'il était dans les desseins de Dieu, il serait sphérique comme les êtres plus parfaits — les astres — et serait réduit à la tête, séjour de l'âme, où les cercles de la raison (probablement les circonvolutions vaguement entrevues) tournent d'un mouvement régulier semblable aux révolutions sidérales. L'ange est le symbole du pur esprit, symbole probablement né en Italie au xv<sup>e</sup> siècle, d'une combinaison des génies romains avec les Eons de l'art byzantin. Les Keroubine, dont on fit les Chérubins, sont, dans l'Ezéchiel et dans l'Apocalypse de saint Jean, des monstres ailés analogues à ceux de la Babylonie. (*Revue des Idées* du 15 avril 1903.)

tique se rattachait partout à ses inspireurs et collaborateurs célestes. Tous les métiers avaient des saints pour patrons; toute corporation, à certains jours, suivait la bannière d'une confrérie. Pas un coin de rue qui n'eût son image de saint. Et qu'est-ce qu'un saint ? Un mort déclaré en possession de la béatitude, un habitant du ciel invité ainsi à s'intéresser aux choses d'ici-bas. Combien les morts tenaient de place dans la cité chrétienne ! Comte a dit que dans toute société humaine les morts tiennent plus de place que les vivants. C'est surtout de la société religieuse du commencement du xvii<sup>e</sup> siècle que cette remarque est vraie. Or, les morts étaient des esprits. Ils soupiraient vers la résurrection sous les dalles de églises; le tintement des cloches était leur voix; les vitraux montraient leur image et illustraient leurs interventions incessantes dans la vie réelle. Ils habitaient quelque part des corps glorieux exempts de décomposition (1).

La philosophie, en définissant les conditions sous lesquelles un esprit pur est possible, ne faisait donc que résumer une sorte d'expérience générale dans les milieux même laïques, catéchisés par les congrégations italiennes et espagnoles, exaltés par l'ardeur de la contre-Réforme française. L'attaque des naturalistes exaspérait les sentiments des fidèles; plus ces impies s'efforçaient de tout confondre en mêlant la nature à Dieu et l'instinct à la raison, plus c'était pour l'apologiste une tâche urgente de relever la barrière entre les deux mondes.

Les Esprits, d'après la méthode de Descartes, en tant que connus par une seule idée et se rattachant à un type, original ou patron parfait, doivent présenter des traits communs qu'il est possible de fixer. Qu'est-ce qu'un esprit pour Descartes ? Dieu, ange ou âme humaine ?

La question ne l'embarrassait pas un instant. L'âme est,

---

(1) Les dictionnaires de théologie ont un article étendu sur les corps glorieux. Leur existence était de foi.

selon lui, bien plus facile à connaître que le corps (1). Elle se manifeste à nous par un bien plus grand nombre de qualités, pensait-il; or, le néant n'a pas de qualités, et plus une chose a de qualités, plus elle est accessible à notre pensée. Et faisant le compte des qualités respectives des deux substances : d'un côté, le corps avec ses qualités secondes et ses qualités premières, c'est-à-dire avec les attributs qui lui sont prêtés par nos cinq sens aidés du « sens commun » et de l'imagination; de l'autre, les esprits avec leurs facultés principales : sentir, imaginer, penser, vouloir, il trouvait le monde intérieur beaucoup plus riche en modalités diverses que le monde du dehors. Ce qu'il n'a pas pris garde de concilier avec le principe constant de sa métaphysique, c'est que les réalités suprasensibles et les idées qui les représentent sont plus simples que les apparences sensibles, étant plus facilement réductibles à des idées vraies.

Quoi qu'il en soit, on voit que dès qu'on parle d'esprit, le corps entre en ligne de compte. Et, en effet, on a pu s'en convaincre plusieurs fois en nous lisant : les deux concepts sont corrélatifs *dans le système*, et l'on sait qu'ils sont définis par exclusion réciproque; si la pensée faisait défaut, il n'y aurait plus de corps, cela va de soi. Il n'y aurait plus rien; mais, inversement, si l'idée de corps manquait tout à coup, il n'y aurait presque rien à dire de la pensée. Les deux concepts s'appellent l'un l'autre pour se déterminer en se niant.

Cette solidarité antagoniste est-elle un trait de génie, une vue profonde de Descartes ? Elle n'est, elle ne nous paraît être à ce moment, chez lui, qu'un moyen de discussion, une arme apologétique qu'il emprunte à l'arsenal du Platonisme chrétien. Puisque les adversaires de l'Eglise sont des épicuriens qui croient que la nature se suffit ou des panthéistes qui incorporent dans la matière les puissances de création et de direction

---

(1) 2<sup>es</sup> Méditations.

réservées jusqu'alors à l'Esprit divin, il faut ravalier la matière et exalter l'esprit; il faut montrer leur incompatibilité radicale en ramenant l'une à ce minimum d'être qui est l'étendue et en réservant l'autre exclusivement à la splendide fonction de penser l'absolu; il faut faire de l'une et de l'autre deux extrémités complémentaires comme le néant et l'être. Par ce coup d'escrime, les libertins seront déconcertés. C'est à Platon peut-être, à saint Augustin presque certainement, que la définition de la matière a été empruntée, ce qui a entraîné, par un besoin de symétrie, une définition de l'esprit qui semblât directement opposée et satisfît également aux exigences de la méthode de simplification empruntée à Platon par la scolastique naissante. Bref, nous sommes en présence d'un retour de la scolastique finissante à ses origines, sous la pression du même péril, en face d'hérésies semblables à celles que combattait saint Augustin, à la sollicitation d'une apologétique adroite, plus fertile en ruses de guerre qu'en vues d'avenir sur la nature des choses; car enfin, on ne nous fera pas croire que pour un philosophe de l'envergure de Descartes (1), couper

---

(1) Nous reviendrons, dans un prochain chapitre, sur la physique cartésienne; nous y montrerons comment ce qui n'était d'abord qu'un truc scolastique, un épisode des discussions théologiques, a pu devenir un principe utile dans la formation de la Science, à la condition de nombreuses palinodies chez l'auteur du système; nous devrions dire chez l'introducteur du système, car l'auteur, ce n'est pas Descartes, c'est Basso. Quant à l'impression produite par la nouvelle conception de la matière dès qu'elle fut exposée dans le *Discours de la Méthode* (3<sup>e</sup> partie), à savoir que tout le monde se demande si elle serait plus ou moins compatible avec le sacrement de l'Eucharistie que la conception aristotélicienne et que les Augustiniens la trouvèrent généralement plus facile à adapter à la présence réelle, nous en avons pour garant Malebranche qui écrit dans une lettre contre le péripatéticien De la Ville, précisément sur ce sujet de l'Eucharistie : « Celui des Pères de l'Eglise qui a le plus contribué à lever l'obstacle du côté de l'Eucharistie et à rendre les théologiens sectateurs de Descartes a été saint Augustin qui avance en cent endroits comme incontestable le principe de notre philosophe, par lequel il fait consister l'essence de la matière dans l'étendue. Il parle toujours conformément à l'idée du corps qu'ont les Cartésiens et jamais

la nature en deux morceaux qui ne peuvent plus se rejoindre soit autre chose qu'un expédient.

Il n'y a pas d'opposition, même logique, entre le corps et l'âme, la matière et l'esprit (1). Et on ne peut recourir pour expliquer la conception dualiste de Descartes à l'hypothèse d'une évolution qui aurait préparé au cours du xvi<sup>e</sup> siècle cette confrontation comme un progrès. Malgré bien des scories, la formation lente des sciences de la nature et de la science de l'esprit dans les temps qui ont précédé les spéculations de Descartes amenait au jour bien plutôt des harmonies que des contradictions entre les deux grou-

---

selon l'idée qu'en a M. de la Ville et les nouveaux Aristotéliens (d'après Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, t. II, p. 214.)

(1) Ces deux groupes de concepts sont différents, ou adjacents, non contraires. La pensée ou la conscience se dégage normalement de certaines structures biologiques comme moyen d'adaptation des organismes élémentaires à leur milieu et, d'autre part, la représentation d'images spatiales est si certainement inhérente à la pensée même la plus haute, que l'appellation des fonctions psychiques entraîne inévitablement l'emploi de métaphores sensorielles dans toutes les langues connues. Même le moi et le non-moi, l'intérieur et l'extérieur, conditions de toute spéculation psychologique, constituent des lieux vagues séparés par la périphérie des corps conscients, donc coordonnés dans une même étendue. D'ailleurs, aucune conscience n'est donnée à l'expérience qui ne soit un point de vue sur l'univers à partir d'un certain centre spatial et d'un certain moment autour desquels seuls il y a un devant et un derrière, un haut et un bas, une droite et une gauche, un avant et un après. Le temps, milieu non moins nécessaire à la pensée distincte que l'espace, est une série de positions mémoriées et anticipées d'un mobile, chose essentiellement spatiale. La possibilité de la représentation distincte des temps est en raison de l'aptitude aux mouvements dans des directions définies. Même le dynamisme implique la représentation de degrés, donc une échelle. La formation du couple matière-pensée, corps-âme, est donc un accident historique, une convention momentanée; elle a peut-être été utile à un certain point de vue — nous essaierons dans un instant d'indiquer lequel — mais elle est, en soi, illégitime et fictive. Le couple correct serait matériel-immatériel, étendu-inétendu, et non pas matériel-pensant. Il y a un paralogisme latent dans ce qui a l'air de n'être qu'une définition double, car il reste à établir que ce qui est inédit est toujours, et essentiellement, de la pensée et encore qu'il existe quelque chose d'inédit. La symétrie pourrait n'être que verbale.

pes de phénomènes, au point que Képler était finaliste avec excès et que les instincts des animaux étaient pour Montaigne presque égaux à l'intelligence humaine, tandis que Bodin et Montchrétien introduisaient le naturalisme dans la politique. Mais, précisément, ce sentiment des harmonies spontanées et de la continuité des choses menaçait la conception grossière du monde d'où la scolastique était partie, conception née de la décadence de la philosophie antique, et c'était la défense de ce dualisme barbare qui entraînait le recours à des artifices logiques de mauvais aloi, dont s'était armée aux premiers siècles de notre ère la subtilité des néo-platoniciens chrétiens ou païens, unis pour assurer le triomphe des entités divinisées quoique les païens aient du moins gardé le sens de l'unité de la nature au milieu de leurs divagations métaphysiques (1).

Peut-être cependant, comme du temps de Socrate (2), la constitution des sciences de l'esprit exigeait-elle que l'on attribuât à l'esprit une existence métaphysique à part et, par conséquent, que l'on posât en face le corps à titre de substance antagonique; sans cela peut-être n'eût-on pas pu réaliser symboliquement le don d'une valeur absolue à chaque individu humain et la reconnaissance des droits de la personne dans le milieu social. L'égalité dans la dignité d'être moral, la morale et la politique rationnelle n'eussent pas été aussi facilement conçues par le xviii<sup>e</sup> siècle français si elles n'eussent pu se fonder sur une métaphysique dualiste (3).

---

(1) Plotin fait effort pour conserver dans son système, en dépit de ses hardiesses transcendantes, une liaison des parties et une continuité des formes et des mouvements qui avaient été entrevues par Aristote et les Stoïciens et n'avaient pas toujours été méconnues par Platon lui-même. Saint Augustin commence à édifier les cloisons étanches qui furent le chef-d'œuvre de la scolastique.

(2) Voir notre *Histoire des Origines de la Technologie*.

(3) Nous avons montré dans la *Philosophie sociale du xviii<sup>e</sup> siècle et la Révolution* que le droit naturel de nos philosophes est l'équivalent en termes modernes et le prolongement du rêve platonicien et chrétien de la cité de Dieu.

Il est vrai qu'en Angleterre la même morale d'égalité, la même politique libérale durent leur naissance à des philosophes sensualistes, très peu orthodoxes sur la question de la substance, mais ces mêmes sensualistes étaient des chrétiens convaincus d'un point de vue différent; ils reconnaissaient à la liberté humaine une valeur absolue, et Locke voulait qu'on écrivit sur sa tombe : *Morum exemplar si quæras, in Evangelio habes*. Ne faisons pas de coupure dans l'histoire au moment où nous constatons avec regret que Descartes ait fait une aussi violente coupure dans le monde et admettons que le progrès des sciences et de la pratique a pu, par des moyens détournés, utiliser les débris de la métaphysique médiévale.

Mais nous devons d'abord établir par quelles voies l'opposition radicale entre l'esprit et la matière, la pensée et l'étendue, est entrée comme un enseignement vénérable et comme une indubitable vérité dans l'esprit de Descartes.

Descartes a pu, comme nous l'avons dit, procéder dans ses premières réflexions intermittentes sur les problèmes de philosophie première, par inventions faites de souvenirs indistincts. Mais à mesure qu'il portait plus directement son attention sur la théologie naturelle, sa pensée paraît se mouvoir au milieu des systèmes antérieurs plus délibérément; ses constructions sont des combinaisons volontaires dont l'accord avec la doctrine orthodoxe et la défense du dogme sont la règle tacitement consciente. A lui, avant tout, convient la définition de l'âme qui est consciente en toutes ses démarches et n'oublie que ce qu'elle veut oublier. Or, il ne faut pas croire qu'un philosophe, au début du xvii<sup>e</sup> siècle, ait été dépourvu de moyens d'information sur l'antiquité. A défaut de travaux historiques scientifiques comme ceux dont nous disposons, Descartes avait en main les œuvres de saint Thomas, très riches de renseignements sur Platon, qu'il discute avec une hostilité pénétrante, celles de saint Augustin débordantes de platonisme et de néo-platonisme, et aussi certains répertoires

bien faits pour le temps, très suffisamment explicites, comme les *Discours académiques de l'origine de l'âme*, par Messire Raoul Fornier, docteur en droits de l'Université d'Orléans, paru en 1619, sans parler des livres tout actuels que nous avons analysés dans un chapitre antérieur sur l'immortalité de l'âme. Enfin, de même que, plus tard, quand il a voulu étudier la morale stoïcienne avec la princesse Elisabeth, il l'a simplement invitée à lire avec lui le texte de Sénèque, il est vraisemblable que pour son *De Deo Socratis*, il a lu les dialogues socratiques et qu'il a été conduit de là au *Timée* et au plus « spiritualiste » peut-être des Dialogues : les *Lois*. Il est difficile de croire que les citations précises que fait saint Thomas si fréquemment de la *République*, du *Timée* et des *Lois* ne l'aient pas engagé à aborder Platon lui-même dans les traductions alors nombreuses déjà, parmi lesquelles celle de Marsile Ficin était la plus commode. Et la tentation devait être d'autant plus forte que Platon était combattu par le grand docteur très ouvertement au profit d'un adversaire (Aristote) dont Descartes repoussait les principes essentiels. Quand donc celui-ci dit, dans la lettre du 17 octobre 1630 : Platon pense une chose, Aristote pense une autre chose, et qu'il nomme dans la même phrase Vanini, Campanella, Basso (Basson), qu'il a lus sans aucun doute, on peut difficilement repousser l'hypothèse qu'il avait à ce moment de Platon une connaissance distincte. Nous aurons plus tard l'occasion de montrer que les textes concernant Démocrite lui étaient accessibles.



#### CHAPITRE IV

### PLATON ET SAINT AUGUSTIN

#### EMPRUNTS FORMELS

**Q**UE faut-il penser des rapports de Descartes avec saint Augustin ?

Nous avons lu, en faisant appel à nos souvenirs de Descartes, les principaux traités de saint Augustin. Nous savons combien souvent saint Thomas les cite et s'aide de leur pure doctrine chrétienne comme pour contenir dans les limites de l'orthodoxie ses prédilections péripatéticiennes. Il y a beaucoup de saint Augustin et même, par saint Augustin, de Platon dans saint Thomas. Cela est vrai, mais certaines ressemblances, à la fois les ressemblances de fond et certaines rencontres de forme et de manière, ne s'expliquent que par une influence directe et un contact « personnel » avec un auteur dont toute l'œuvre porte des marques si originales. Nous croyons qu'il y eut un moment où Descartes, déjà touché çà et là, nous l'avons vu, par cette influence, en fut en quelque sorte possédé. C'est celui où ses relations avec le cardinal de Bérulle et ses disciples de Condren et Gibieuf devinrent plus étroites, c'est-à-dire celui où les *Regulæ* sont presque achevées et où commence le travail en vue des *Méditations*. Tabaraud, dans son *Histoire de Pierre de Bérulle*, nous montre qu'il était impossible de vivre dans l'intimité spirituelle de l'irrésistible cardinal sans subir un rayonnement d'influence augustinienne. « Il (Bérulle) aimait à nourrir

son esprit et à échauffer son cœur par une lecture assidue de ce grand docteur. C'est dans cette étude qu'après celle des livres sacrés il avait puisé la meilleure partie de ses lumières. Il le mettait au-dessus des autres Pères pour son esprit et pour sa doctrine et il l'honorait singulièrement comme le défenseur de la grâce de Jésus-Christ, comme le protecteur, s'il faut ainsi le dire, de Dieu contre l'homme. Il voulait même que cette dévotion passât jusqu'à ses disciples. » Enrôlé, en quelque sorte comme saint Augustin, dans la milice des défenseurs de Dieu contre les sceptiques, les panthéistes et les naturalistes, Descartes, sans s'interdire de corriger çà et là la pensée de son modèle, prit beaucoup à saint Augustin, très délibérément, et ainsi les *Méditations* incorporèrent, sous des formes élégantes, la théologie du iv<sup>e</sup> siècle. En voici un premier indice : Les *Regulæ* adoptaient encore sur la nature de la connaissance sensible la solution du *Timée* : que les espèces viennent du dehors s'imprimer sur le sens et se fixer dans la mémoire et l'imagination. Les *Méditations* affirment au contraire que la connaissance des attributs essentiels des corps s'opère comme celle des âmes par un recours aux idées innées. Le spiritualisme de Descartes s'accroît donc à ce moment : l'esprit n'a plus besoin du corps ni pour penser ni pour être; il n'y a plus d'obstacle à ce que la substance du Christ soit présente dans l'Eucharistie, changement sensible qu'expliquerait la recrudescence d'augustinisme supposée. Sans prétendre procéder à une confrontation régulière des deux doctrines dans toutes leurs parties, confrontation qui serait trop souvent rendue vaine par la ressemblance simultanée de la doctrine de Descartes avec la pensée de saint Thomas et celle de Platon, notons, à titre d'exemple, certains points de coïncidence qui nous paraissent significatifs : l'affirmation d'un accord absolu entre la raison et la foi, la possibilité pour tout homme d'éviter l'erreur en suspendant son jugement, la répétition incessante de ce principe de méthode que l'esprit doit se

dégager des sens et des idées corporelles pour saisir la vérité, la certitude attribuée à l'intuition de l'esprit par lui-même et à la vue instantanée d'une lumière intérieure qui rejaillit ensuite sur les diverses phases du raisonnement, par suite la supériorité de ce qui vient de l'âme sur ce qui lui est étranger, de l'intérieur sur l'extérieur, l'absorption de la mémoire par l'intuition pour toutes les vérités rationnelles, l'existence en nous d'une mémoire intellectuelle et d'une connaissance intellectuelle même de la matière, la possibilité de démontrer les vérités métaphysiques aussi certainement que les vérités mathématiques; la définition de la matière par les trois dimensions de l'étendue et leurs changements, l'incompatibilité de nature de la matière ainsi définie avec l'esprit indivisible et non spatial, l'esprit mieux connu, plus riche en déterminations diverses que le corps, mais déclaré inférieur à Dieu, maintenu au rang des créatures et placé au centre des choses, à égale distance entre Dieu et la matière, gouverné par Dieu, gouvernant les corps, l'idée que l'âme est toujours tout entière elle-même, même dans l'enfance, même dans le sommeil, même dans la mort; Dieu déclaré bon, excusé de l'existence du mal par cette raison que le mal est une privation et que l'erreur vient de la liberté humaine; cette bonté invoquée jusqu'à onze fois dans les *Méditations* comme dans toutes les œuvres de saint Augustin pour pallier les inconvénients de l'association de l'âme avec le corps et surtout pour attester que Dieu n'est pas trompeur, que nous pouvons en croire nos facultés; la Providence louée même pour les créations qui flottent entre le néant et l'être comme la matière, parce que les existences inférieures et les productions manquées concourent tout de même à l'ordre et à la beauté de l'univers; l'établissement des vérités premières par l'arbitraire divin, l'action directe de Dieu sur la matière; enfin jusqu'à une hésitation singulière sur la question de savoir si en raison de l'intimité ancienne de l'âme avec le corps, la clarté qui résulte de la

vue sensible des figures est plus ou moins grande que la clarté qui résulte de l'intuition intelligible, voilà les doctrines graves où Descartes se rencontre avec saint Augustin. Elles ne touchent à rien moins qu'aux plus importants problèmes de la philosophie et de la théologie : la méthode, l'âme dans ses rapports avec le corps, Dieu dans ses rapports avec le monde. Mais il faut joindre encore à ces traces d'emprunts sur des points de doctrine, des rencontres superficielles non moins frappantes peut-être : les mêmes exemples choisis pour des démonstrations voisines : la cire, le chiliogone, l'hydropique, la *compago* du corps social comparée au consensus organique; enfin, des effets littéraires puisés aux mêmes sources, le passage de saint Augustin où le silence des sens et de l'âme elle-même est solennellement recommandé, trouvant un écho dans le passage de Descartes : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles », de la 3<sup>e</sup> *Méditation* et l'emploi persistant pendant de longues pages du style narratif à la première personne, le mieux choisi en effet pour énoncer une métaphysique qui prend de part et d'autre sa source dans les vicissitudes de la conscience.

L'originalité de Descartes n'est en aucune façon compromise, disons-le, puisque c'est un souci qui agite tant de personnes, par l'abondance de ces emprunts; il porte aisément, en marchant à son but, le poids de tant et de si précis souvenirs; mais il faut dire aussi que s'il a sur son modèle l'avantage d'une cohérence, d'une clarté, d'une solidité apparentes, de beaucoup supérieures, il les met, comme saint Augustin met sa féconde imagination métaphysique et sa verve d'écrivain religieux, entièrement au service du dogme et n'a, comme l'évêque, d'autre règle que de présenter des combinaisons d'idées favorables au maintien de l'orthodoxie. Il est original *comme théologien*; comme saint Augustin, il juge de la valeur des théories antérieures par leurs facilités d'adaptation à l'ensemble du dogme et celles de saint Augustin lui-

même n'échappent pas à ce jugement; par exemple, d'accord avec Platon, l'évêque avait cru devoir accorder une âme aux bêtes, pas raisonnable sans doute, mais enfin une âme. Descartes introduit son automatisme, qui offre plus de commodités pour assurer la supériorité de l'homme sur l'animal. Ici et là, les besoins de la défense sont, en toute sincérité, la mesure du vrai, parce que, au fond, la foi et la raison sont considérées comme identiques. Croyance ou intuition, n'est-ce pas, en effet, la même chose ? Ici et là, *fides præcedit intellectum*.

Descartes n'a pas voulu reconnaître qu'il dût quoi que ce fût à saint Augustin. Quand le *Discours de la Méthode* parut, Mersenne lui envoya la copie d'un passage de la *Cité de Dieu*, dont le *Cogito ergo sum* paraissait très voisin. Nous disons la copie, puisque Descartes parle dans sa 2<sup>e</sup> réponse de « la lettre » où Mersenne lui a « cité » le passage de saint Augustin. Et de plus, il faut bien que ce passage ait été cité pour que Descartes, dans sa *Première réponse*, ait eu lieu de dire « qu'il ne semble pas s'en servir (de ce passage) à même usage que je fais ». Descartes n'avait donc pas besoin de recourir au texte imprimé puisqu'il en avait une copie sous les yeux. Il avait commencé par garder le silence. Il dut enfin s'expliquer. Ses réponses sont bizarres. *Première réponse* (25 mai 1637) : « J'ai reçu ci-devant tous les paquets dont vous me faites mention en votre dernière, mais je ne vous ai rien mandé du billet où étaient les fautes de l'impression, pour ce qu'elles étaient déjà imprimées, ni du passage de saint Augustin pour ce qu'il ne me semble pas s'en servir à même usage que je fais. » Ayant le passage sous les yeux, pourquoi se borne-t-il à dire : « Il ne me semble pas » ? Dix-huit mois après, Mersenne réclame à Descartes sa copie du passage de la *Cité de Dieu*. Voici la réponse (la seconde); elle est du 15 novembre 1638 : « J'ai cherché la lettre où vous m'avez cité le passage de saint Augustin, mais je ne l'ai encore su

trouver. Je n'ai pu aussi encore avoir les œuvres de ce saint, pour y voir ce que vous me mandez, de quoi je vous remercie. » Trois ans s'écoulaient sans que Descartes pense à s'expliquer davantage sur la coïncidence observée. Mais il n'oublie pas la remarque de Mersenne. En décembre 1640, il lui écrit : « Vous m'aviez ci-devant averti d'un passage de saint Augustin touchant mon : *Je pense, donc je suis*, que vous m'avez, ce me semble, redemandé depuis. Il est au livre onzième *De Civitate Dei*, chap. 26. Je suis..., etc. » Voilà tout. Une autre personne, en novembre de la même année, avait soumis à Descartes la même observation. A celle-ci Descartes fournit des explications un peu plus amples : « Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin auquel mon *Je pense, donc je suis*, a quelque rapport; je l'ai été lire aujourd'hui à la Bibliothèque de cette ville (Descartes tient à ce qu'on sache qu'il n'a pas les œuvres de saint Augustin chez lui) et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être et ensuite qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes et nous aimons cet être et cette science qui est en nous; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce *moi* qui pense est une substance immatérielle et qui n'a rien de corporel; qui sont deux choses fort différentes. Et c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer qu'on est de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit, mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir *rencontré* avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe. » Ainsi il s'est simplement *rencontré* avec saint Augustin. Il ne lui a rien emprunté. Il ne sait rien du passage en question quand il ne l'a pas sous les yeux à la bibliothèque. Il ignore les nombreux autres passages où saint Augustin insiste sur l'idée générale que la pensée tire de son doute même une certitude sur son exis-

tence. Il n'a jamais lu le *De Trinitate*. Là, au livre VII, saint Augustin avait écrit : « Quid tam menti adest quam ipsa mens ? » Puis, au livre X, il revient à l'idée que l'âme se connaît comme substance spirituelle étrangère aux images corporelles sous lesquelles on déguise la vraie notion de l'âme : « Qui omnes non advertunt mentem nosse se, etiam quum quærit se, sicut jam ostendimus. » (Les deux points de vue de la certitude attachée même au doute et de la connaissance que l'âme a d'elle-même comme substance sont donc formellement reliés. » « Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res dum ejus ignoratur substantia. Quæ propter eum se mens novit et cum de se certa est de substantia sua certa est. » (Et la raison est la même que celle qu'invoque Descartes) : « Nec omnino certa est utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum. Per phantasiam quippe imaginarium cogitat hæc omnia sive ignem, sive aerem, sive illud vel illud corpus. » Il est possible que le personnage auquel Descartes fait croire que sa pensée diffère si nettement de celle de saint Augustin, et que les analogies sont de pures rencontres, n'était pas un théologien. Car à un théologien, il n'oserait pas dire qu'il ne connaît rien des œuvres de ce Père. A Mersenne, en effet, il écrit le 21 avril 1644 : « Pour ceux qui disent que Dieu trompe continuellement les damnés et qu'il nous peut aussi continuellement tromper, ils contredisent au fondement de la foi et de toute notre créance qui est que « Deus mentiri non potest », ce qui est répété en tant de lieux dans saint Augustin (1), saint Thomas et d'autres que je m'étonne que quelque théologien y contredise. » N'y a-t-il pas là un aveu implicite ? Aussi, quand Arnauld relisant les *Méditations* en 1648 lui envoie, le 3 juin de cette année, de vives félicitations pour sa

---

(1) Par exemple : « Promisit enim, nec mentiri potest », *De Civitate Dei*, lib. XX, II, cap. 1.

rencontre avec ce livre 10 du *De Trinitate* que nous citions tout à l'heure : « Quæ de mentis a corpore distinctione discernisti, certa clara, perspicua, divina mihi videatur, atque ut veritate nihil antiquius, eadem fere a sancto Augustino toto pæne libro decimo *De Trinitate* sed maxime capite decimo luculenter esse disputata non sine magna voluptate percepi », Descartes, qui répond le lendemain, ne répond-il rien là-dessus. Mersenne et Arnauld, qui connaissaient bien saint Augustin, savaient à quoi s'en tenir sur les rapports de Descartes avec l'auteur de la *Cité de Dieu* et des *Confessions*. Et Mersenne déclarait le 13 décembre 1642, au sujet de Descartes : « Sane quod ad me spectat, si terat idem iter quod hactenus calcavit vir ille eximius, videre mihi videor ostendere me posse nihil eum afferre, cui non succinant Plato et Aristoteles recte intellecti, et cui non suffragetur ille Doctorum apex et aquila Augustinus : ut qui doctior evaserit in Augustini doctrina, eo libentius Philosophiam Cartesianam amplexurus sit (1). » C'est ce qui fit précisément le succès de Descartes auprès des Jansénistes, et c'est pourquoi dans toute l'école cartésienne saint Augustin resta tellement en honneur qu'il devint à son tour l'objet de continuel commentaires. Platon christianisé supplantait Aristote comme Aristote l'avait supplanté lui-même, puisque saint Augustin et Platon avaient été les premières autorités enseignées à l'Université de Paris.

Après avoir parlé de la lecture assidue que le P. de Bérulle faisait de saint Augustin, Tabaraud ajoute : « Cette prédilection pour saint Augustin se confondait chez lui avec celle qu'il avait pour saint Thomas. » Descartes, nous le savons

---

(1) Dans sa Préface du *Traité de l'homme*, après avoir exposé la doctrine des *Méditations*, Louis de la Forge écrit : « Écoutez maintenant saint Augustin, lequel, à la fin du IX<sup>e</sup> chapitre et dans tout le X<sup>e</sup> Livre de la *Trinité*, dit ces excellentes paroles », et il cite en français ce long passage dont la lecture attentive est d'un irrésistible effet pour la démonstration de notre présente thèse.

par Baillet (1), trouva dans saint Thomas (sauf pour la physique) une direction constante; la seule question qui se pose à ce sujet est de savoir comment se manifesta, sur l'auteur des *Méditations*, l'influence certaine du théologien, en qui se résume toute la scolastique. Nous le marquerons chemin faisant.

Voilà donc (et c'est seulement ce que nous voulons établir pour le moment) trois sources auxquelles Descartes a puisé, probablement pour la première (Platon), presque certainement pour la seconde (saint Augustin), sans aucun doute pour la troisième (saint Thomas), la doctrine générale des *Méditations*. Puissez-y à notre tour les indications nécessaires pour comprendre comment s'est opérée dans son esprit la genèse de la thèse fondamentale de ce traité, à savoir la dualité irréductible de l'âme et du corps, de la pensée et de la matière, première condition de la démonstration visée, que l'âme est immortelle.

Chacun des concepts destinés à figurer dans ce couplage par opposition devait être ramené à un élément simple et dépouillé de tout mélange (2). Ce travail de réduction, Platon l'accomplit pour la matière, il le prépare seulement pour l'esprit.

Si Descartes a lu le *Timée* — et n'est-ce pas là qu'il a puisé la théorie de la perception qui se trouve dans les *Regulæ* ? — il a dû remarquer comme une sorte d'application anticipée de sa méthode et y suivre avec un vif intérêt la schématisation par laquelle Platon réduit la matière à l'étendue pure : « La suite de cette discussion me fait une nécessité de vous expli-

---

(1) Livre VII, chapitre XII.

(2) « J'avoue franchement que pour signifier une chose ou une substance, laquelle je voulais dépouiller de toutes les choses qui ne lui appartiennent point, je me suis servi de termes autant simples et abstraits que j'ai pu. » *Réponses aux 3<sup>es</sup> Objections*. Il s'agit de l'âme. C'est toujours l'application de la Théorie des Idées. Seulement la Théorie est majorative quand il s'agit de l'âme, péjorative quand il s'agit de la matière.

quer, autant qu'il est en moi, une espèce bien difficile à entendre et fort obscure. Sa nature, sans doute, est d'être le réceptacle et pour ainsi dire la nourrice de tout ce qui naît. » On ne peut donner un nom fixe aux apparences fugitives des choses sensibles comme la terre, le feu, l'eau et l'air. On est forcé de nommer, à l'exclusion de ces apparences, la chose stable qui gît sous ces manifestations passagères, comme on appelle *or* la substance qui revêt successivement toutes les formes voulues par l'artiste. De même, « le principe qui contient tous les corps en lui-même. Il faut toujours l'appeler du même nom, car il ne change jamais de nature. Il reçoit continuellement toutes choses dans son sein sans prendre le moins du monde aucune de leurs formes particulières. Il est le fond et la substance de tout ce qui existe et il n'a d'autre mouvement, il n'a d'autre forme que la forme et le mouvement des êtres qu'il renferme. » Car « il faut bien concevoir que les copies (des idées dans la matière) devant se montrer sous tous les aspects les plus divers, l'être au sein duquel elles sont ainsi façonnées ne serait pas propre à ce rôle s'il n'était lui-même dépourvu de toutes les formes qu'il doit recevoir. S'il ressemblait, en effet, à quelqu'une des formes qui viennent s'empreindre en lui, lorsque viendrait une forme contraire ou seulement toute différente, il s'y prêterait mal, il la dénaturerait en la métamorphosant en sa propre image. Il faut donc qu'il n'ait par lui-même aucune figure, le principe qui doit recevoir indifféremment toutes les figures. C'est ainsi que pour composer ces parfums, dont l'agréable odeur est un produit de l'art, on commence par rendre complètement inodores les liquides destinés à recevoir l'odeur. C'est ainsi que pour imprimer certaines figures sur une substance molle, on commence par ne laisser aucune empreinte et par l'unir, la polir autant que possible. De même il convient que ce qui est destiné à recevoir dans toute son étendue d'exactes représentations des êtres éternels soit naturellement étranger

à toutes les formes. Donc cette mère des choses, ce réceptacle de tout ce qui est visible et sensible, nous ne l'appellerons ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni aucune des choses qui en viennent, ni aucune des choses dont ils viennent. Nous ne nous tromperons pas en disant que c'est une espèce d'être invisible et informe, propre à tout recevoir, qui participe de l'intelligible d'une façon obscure et inexplicable... » C'est « le lieu éternel, qui ne peut être détruit, qui sert de théâtre à tout ce qui naît, qui, sans tomber sous les sens, est seulement perceptible à une sorte de raisonnement bâtard, à laquelle nous ne croyons qu'à peine, que nous entrevoyons comme en un songe, en nous disant qu'il faut nécessairement que tout ce qui est soit en un lieu et occupe quelque espace, que ce qui n'est ni sur la terre ni en aucun point du ciel n'est rien (1). »

La matière n'est donc que de l'étendue vide; elle n'a par elle-même aucune détermination; tout ce qu'elle présentera de formes, tout ce qu'elle aura de mouvements, elle le recevra de Dieu ou de l'âme; c'est en partant de ce principe que le *Timée* expose comment la matière se constitue avec des formes géométriques comme élément (2). Voilà, sans aucun doute,

---

(1) *Timée*, 49 à 52 d.

(2) Cela est contre la physique d'Aristote qui explique le devenir par le concours des formes supérieures et des formes inférieures en supposant toujours des formes concrètes préexistantes. Le débat est rouvert par Descartes dans les mêmes termes; il s'agit de savoir si la nature s'explique par le jeu des causes secondes ou si c'est Dieu qui crée les formes par son action directe au moyen des lois générales du mouvement.

Le mécanisme que Platon tire de sa conception de la matière est différent de celui qui avait cours. Il s'élève au X<sup>e</sup> Livre des *Lois* contre la genèse du monde que les Ioniens avaient popularisée et que Démocrite venait de reprendre, doctrine impie qui veut se passer de Dieu; mais s'inspirant sans doute d'Hippocrate (voir un exposé de la théorie de la vie d'Hippocrate dans nos *Origines de la Technologie*), il explique la structure des êtres vivants par un agencement de ressorts et de liens dont l'accord et le bon ajustement réciproques est la santé

une conception mûre pour le système destiné à « venger Dieu », c'est-à-dire à combattre ceux qui rêvent d'une nature qui se suffit.

---

et dont le désaccord est la maladie. Tous les êtres physiquement sont construits sur le même plan. Les animaux ont reçu de Dieu des organes et des tendances en harmonie avec leurs conditions d'existence (Protagoras). La Providence voulait que chaque espèce vivante eût les moyens de défendre et d'entretenir sa vie. L'homme est une marionnette, un automate que les dieux ont fabriqué pour se distraire ou sérieusement, qui le sait ? Les Etats sont de tels automates. Les dieux eux-mêmes, c'est-à-dire les astres, sont soumis à la nécessité mécanique. L'âme du monde enfin est soumise aux lois du mouvement circulaire qui est celui de la sphère sur le tour. C'est le Demiurge divin qui a fait ces choses conformément au divin modèle, c'est-à-dire à l'image du monde des Idées. Ainsi chez Descartes, Dieu fait le monde en se réglant d'après la mathématique éternelle. (Condamnation de Démocrite et des sophistes physiciens. *Lois*, 889-890. Les automates.)

Telle est la nature des choses. *Tout gouvernement, ainsi que tout vaisseau et tout animal, est composé de différents ressorts dont le dérangement peut dissoudre tout l'ouvrage.* Ces ressorts, dont la nature est la même, s'appellent de divers noms selon les diverses choses auxquelles ils appartiennent, ici câbles et ceintures, là nerfs et tendons. Mais entre tous les ressorts d'où dépend le salut ou la perte d'un Etat, celui dont nous parlons n'est pas le moindre, car si ceux qui font rendre compte aux magistrats sont meilleurs qu'eux, et s'ils se comportent dans leur censure avec une équité au-dessus de tout reproche, tout l'Etat avec son territoire est heureux et florissant. Mais si les censeurs s'acquittent mal de leur fonction, alors la justice, qui est le lien commun de toutes les parties du gouvernement, venant à se dissoudre, c'est une nécessité que les magistrats, loin de conspirer à la même fin, se séparent et se divisent; que d'une seule république ils en fassent plusieurs et que, la remplissant de séditions, ils en précipitent la ruine. C'est pourquoi il faut que tous nos censeurs soient des hommes admirables en tout genre de vertu. (*Les lois*, XII, 945 d. et suiv.)

L'Athénien : « Formons-nous maintenant de tout cela l'idée suivante. *Figurons-nous que chacun de nous est marionnette sortie de la main des dieux, soit qu'ils l'aient faite pour s'amuser ou qu'ils aient eu quelque dessein sérieux, car nous n'en savons rien. Ce que nous savons, c'est que les passions dont nous venons de parler, le plaisir, la douleur, l'attente du plaisir (espérance), l'attente de la douleur (crainte), sont comme autant de cordes ou de fils qui nous tirent chacun de son côté et qui, par l'opposition de leurs mouvements, nous entraî-*

Si maintenant nous interrogeons Platon sur l'idée d'âme, nous trouvons ce concept moins unifié dans les *Dialogues* que n'était celui de matière; cependant on voit déjà se dessiner nettement la prépondérance, dans l'ensemble des éléments divers qui concourent à former ce concept, d'un trait caractéristique qui avec le temps absorbera tous les autres : la théorie platonicienne de l'âme est dans son fond intellectualiste.

Nous voulons dire par là que ce qui est le fond de la nature psychique de l'homme pour Platon, ce qui est la marque propre de l'âme humaine, c'est un certain mode de connaissance, et non soit une certaine sorte de composition matérielle, soit une certaine fonction psychique autre que la connaissance.

---

ment vers des actions opposées, ce qui fait la différence du vice et de la vertu. En effet, le bon sens nous dit qu'il est de notre devoir de n'obéir qu'à un de ces fils, d'en suivre toujours la direction et de résister fortement à tous les autres. Ce fil n'est autre que le fil d'or et sacré de la raison, appelé la loi commune de l'Etat. Les autres fils sont de fer et roides; celui-là est souple parce qu'il est d'or; et il n'a qu'une seule forme tandis que les autres ont des formes de toute espèce. Or, il faut rattacher et soumettre tous ces fils à la direction parfaite du fil de la loi, car la raison, quoique excellente de sa nature, étant douce et éloignée de toute violence, a besoin d'aides, afin que le fil d'or gouverne les autres. Cette manière de nous représenter chacun de nous *comme une marionnette* conserve à la vertu tous ses droits, explique ce que veut dire être inférieur ou supérieur à soi-même, et fait voir que tout homme qui sait comment ces différents fils doivent se mouvoir doit conformer sa conduite à cette connaissance, et que tout Etat, qu'il soit redevable à un dieu de cette connaissance ou qu'il la tienné d'un sage qui l'ait acquise par lui-même, doit en faire la loi de son administration tant intérieure qu'extérieure. Elle nous donne des notions plus claires du vice et de la vertu, et ces notions, à leur tour, nous feront peut-être mieux connaître ce que c'est que l'éducation et les autres institutions humaines. » (*Lois*, I, 644 d. et suiv.)

Plus loin : « Dieu, par sa nature, est l'objet le plus digne de nos empressements; mais... l'homme, comme je l'ai dit plus haut, n'est qu'un jouet (une marionnette) sorti des mains de Dieu et... c'est là ce qu'il y a de bon en lui. » « Ce sont des machines qui ne renferment qu'une parcelle de vérité. » (*Lois*, VII, 803 c. et 803 d. e.)

Cette tendance intellectualiste a été dominante dans l'École socratique, parce qu'elle l'était dans l'esprit de celui qui lui a donné justement son nom. Socrate déjà faisait dépendre toute la dignité et tout le bonheur de l'homme de la connaissance de certaines définitions qui entraînait selon lui d'emblée la pratique de la vertu (toute vertu était pour lui une raison, une théorie vraie), et conférait au possesseur de cette connaissance une sorte d'action providentielle (ἐπιμελεία) sur lui-même et sur les autres. Par là l'homme ressemblait à Dieu qui sait tout, qui veille à tout, et dont les intentions bienfaisantes assurent l'existence des êtres vivants. Nous ne pouvons pénétrer dans les secrets de la machine cosmique. Mais nous pouvons entrer par la définition des généralités morales dans les desseins de Dieu qui sont la suprême raison des choses humaines. Ces vérités, genres, espèces ou races divines, sont dans l'âme de chacun de nous et nous n'avons qu'à regarder dans notre âme pour les y voir et voir à travers elles l'âme universelle. Semblable en cela au prêtre aryen qui adorait les bâtons du sacrifice, Socrate rendait une sorte de culte à son âme en tant que douée de la faculté de saisir les concepts et d'agir par concepts. Condition de l'action morale, la logique encore rudimentaire revêtait un caractère sacré; tous les concepts profitaient de l'enthousiasme que Socrate éprouvait pour les concepts moraux, et par suite l'âme, organe des concepts, devenait une divinité. Le corps, au contraire, organe de besoins dont la divinité sait s'affranchir, source de plaisirs qui empêchent de penser, était frappé d'indignité. Sauf exception, le maître réprouvait les métiers manuels quoiqu'ils lui servissent d'exemples dans ses discussions savantes, et il ne faisait consister l'activité normale de l'âme que dans le gouvernement et l'enseignement désintéressé de la logique morale. Ainsi disposé envers le corps, il ne pouvait considérer la mort que comme une séparation entre les deux éléments de notre nature et comme une libération de l'âme, puisque les dieux

ne meurent pas. L'âme, à savoir notre personne, notre moi, est immortelle. C'est ainsi qu'un raisonnement élémentaire, une modeste distinction d'école, mettant en relief pour la première fois notre faculté de fabriquer des idées et y rattachant la conscience morale, renouvelait, consolidait, fondait à toujours, comme un dogme, la croyance vague des petites gens qui suivaient les mystères d'Eleusis en la survie de leur personnalité.

Il n'est donc pas surprenant que Platon ait surtout vu dans l'âme une faculté de penser surnaturelle, quand Socrate disait que les espèces ou genres sont des pensées divines ou résident dans la raison universelle, ἡ ἐν παντί φρόνησις, il pensait certainement au caractère divin attribué par la croyance populaire à l'éther, c'est-à-dire à l'air igné qui réglait le mouvement des astres et qui était intelligent, puisqu'il les réglait avec mesure. Or, Platon pense de même. Il dit que les âmes ont fait partie, avant de descendre dans des corps, des chœurs célestes et ont pris plaisir à suivre leurs évolutions. C'est probablement un symbole pour faire entendre que l'âme, en général, est un mouvement invisible à nos yeux, un mouvement fixe comme celui de la sphère sur le tour, éternel, parfait, indéfectible, auquel, en vertu de la loi des analogies qui unit toutes les parties de l'univers, participent les âmes humaines, quand les circonvolutions cérébrales (1) se meuvent selon les lois du mouvement céleste. Or, les âmes humaines s'accordent avec l'harmonie céleste quand elles

---

(1) Nous ne pouvons citer, en faveur de cette hypothèse, aucun texte qui la vise dans sa matérialité, mais nous croyons que tout ce que dit Platon du séjour de la pensée dans la tête et de l'opposition entre les mouvements du même genre ou réguliers, c'est-à-dire identiques à eux-mêmes ou circulaires et les mouvements de l'autre genre, c'est-à-dire foisonnants, vermiculaires, disparates des intestins, nous paraît s'expliquer par une analogie admise des mouvements de la pensée avec les mouvements de la sphère des grossiers appareils de démonstration représentant la rotation des astres.

contemplant les idées éternelles, types immuables de perfection, principes de toute vérité et de tout bien. Il y a du divin en elles, parce qu'elles sont le miroir des idées, qu'elles sont simples et pures comme les idées. La matière où elles sont jetées est pour elles une cause d'obscurcissement, de dispersion et de dérèglements, et plus lourds sont les corps, plus leurs pensées s'éloignent du type divin d'unité, de stabilité, d'ordre et de justice. Elles sont comme ensevelies vivantes dans ces corps : elles perdent, en y entrant, leur liberté et leur équilibre; « la naissance est pour elles la plus grave des maladies ». Etourdies et déconcertées par cette disgrâce, elles se ressaisissent bientôt. A quelle condition ? A la condition qu'elles apprennent à démêler les idées générales qui les conduisent à la contemplation des types éternels des choses. La science, la vraie science qui est la dialectique ou, comme nous dirions, la métaphysique conceptualiste, est l'instrument de leur délivrance et le prélude de leur retour parmi les essences divines. Restent-elles dans l'ignorance de la science suprême, demeurent-elles asservies aux illusions des sens et aux plaisirs du corps, elles doivent, après la mort, subir un temps d'épreuve, elles sont soumises à des purifications plus ou moins douloureuses. Il y a dans le système de Platon, à côté de la métempsychose, un enfer comme il y a un ciel (1). Mais quelle que soit leur destinée après la séparation, les âmes ne meurent pas; elles sont toujours en même nombre; il faut qu'elles restent en elles-mêmes inaccessibles aux causes de destruction qui atteignent les corps, pour qu'il y ait toujours une même quantité de vie, d'ordre et de beauté dans l'univers. « L'âme gouverne tout ce qui est au ciel, sur la terre et dans la mer par les mouvements qui lui sont propres et que nous appelons volonté, examen, prévoyance, délibération, jugement vrai ou faux, joie, tristesse, confiance, crainte,

---

(1) Voir la *République*, livre X, le mythe de Gorgias et *Lois*, X, 905 d.

aversion, amour, et par les autres mouvements semblables, qui sont les premières causes et qui, mettant en œuvre les mouvements du corps comme autant de causes secondes, produisent dans tous les êtres sensibles l'accroissement ou la diminution, la composition ou la division et les qualités qui en résultent, comme le chaud, le froid, la pesanteur, la légèreté, la dureté, le moelleux, le blanc, le noir, l'âpre, le doux et l'amer (1). » Bref, l'âme, partout où elle est, est une délégation de la Providence, une puissance secondaire de sagesse et de bonté qui fait tout pour le bonheur des êtres, un véritable Dieu en exil (2). C'est une personne nue; il n'y a pas d'autre terme dans notre langue pour caractériser sa nature; une personne morale, en un mot, qui va, sans cesser d'être elle-même, du ciel à la terre et de la terre au ciel, avec ou sans support matériel. Ainsi le cocher monte sur son char et le pilote sur son navire. Nous savons, par ce que nous avons vu des emprunts faits par Descartes à la Théorie des Idées, que ce qui est le propre de l'âme platonicienne est de s'élever à un certain degré de connaissance, de contempler les essences fixes et immuables; mais elle ne s'élève à la connaissance des idées que parce qu'elle a conscience d'elle-même et retrouve en elle les vérités célestes, étrangères à toute origine sensible. Avant tout, bien qu'elle gouverne les corps, elle est autre chose qu'un corps, et elle s'oppose aux corps parce qu'elle est une conscience ou une pensée qui se connaît, et que son commerce avec le corps n'est qu'une rencontre accidentelle, qu'elle est tout ce qu'elle est avant (3) et après son passage dans le corps, par conséquent aussi pendant son séjour dans le corps, en dépit

---

(1) *Lois*, 897 a.

(2) Disons que « les âmes sont des dieux. » *Lois*, 899 b. A maintes reprises, Platon rappelle qu'il y a du divin ou de l'immortel en elles.

(3) Que les âmes sont antérieures aux corps, et mêmes aux conditions générales de l'existence corporelle, à la matière nue : longueur, largeur, profondeur et force. Voir *Lois*, X, 892 b. et 898 c., XII, 986 c.

de son union avec lui. Dans maints passages des *Lois*, l'identité du moi et de l'âme est nettement affirmée en même temps que niée toute coopération de l'organisme à l'existence de l'un et de l'autre. « Il faut ajouter foi en toutes choses au législateur, mais principalement lorsqu'il dit que l'âme est entièrement distincte du corps, que dans cette vie même elle seule nous constitue ce que nous sommes, que notre corps n'est qu'un simulacre qui suit chacun de nous comme notre ombre, et que c'est avec raison qu'on a donné le nom de fantôme aux corps des morts; que notre personne est une substance essentiellement immortelle de sa nature qu'on appelle âme, qu'après la mort cette âme va trouver d'autres dieux pour leur rendre compte de ses actions, compte aussi consolant pour l'homme de bien que redoutable pour le méchant (1).

Assurément le fort reste d'animisme (2) et de panthéisme Ionien qui fut pour le Renaissance un des attraits du Platonisme eût pu choquer les sentiments religieux de Descartes, si dès longtemps il n'eût été accoutumé de trouver ce naturisme unitaire dans Marsile Kein et les Platonici (on appelait de ce nom tous les panthéistes récents ou contemporains auxquels étaient allées jadis ses premières sympathies (comme Hamelin le reconnaît). Mais, de plus, il est très probable que ce qui frappait et attirait Descartes dans le platonisme, c'étaient les aspects justement opposés du système, à savoir le dualisme et le machinisme : le dualisme, c'est-à-dire l'âme et le corps confrontés et le corps subordonné à l'âme, recevant de l'âme ou de la divinité, non seulement la direction, mais le mouvement et les tendances les plus profondes de sa nature (3), d'un

---

(1) *Lois*, 959 a, b.

(2) L'âme apporte la vie partout où elle entre (*Phèdre*). L'âme est identique à la vie (*Lois*, 893 c). L'intelligence est vivante (*Soph.* 249 a).

(3) La Providence met chaque âme dans la place qui lui convient « d'après ses qualités distinctives ». « Mais elle a laissé à nos volontés les causes qui engendrent les qualités, car selon ce que chacun désire

bout à l'autre de l'échelle des êtres; et le machinisme, c'est-à-dire une affirmation constante de la souveraineté de Dieu qui fabrique, gouverne, administre, harmonise toutes les parties de l'univers et, comme le bon pasteur, nourrit, conduit et châtie au besoin les créatures vivantes pour leur bien. Plus qu'aucun autre dialogue, les *Lois* montrent Dieu dans son rôle d'ouvrier et de maître prévoyant, et nous verrons que c'est ainsi que Descartes se représente l'Esprit ou la Pensée en Dieu. Dieu est le régulateur et le moteur des mécanismes cosmiques et des machines vivantes pour l'un et pour l'autre des deux philosophes (1).

---

et selon l'état de son âme, chacun de nous devient toujours tel ou tel. Ainsi tous les êtres qui ont de l'âme ont en eux-mêmes le principe de leurs changements, et, en conséquence de ces changements, chacun se trouve dans l'ordre et la place marqués par le destin. » (*Lois*, X, 904 d.)

(1) Les médecins, les pilotes, les généraux, les économistes, les hommes d'Etat, en un mot, tous ceux qui sont chargés d'une opération directrice (*δημιουργία*) ne négligent pas les petites choses, leur vigilance (*ἐπιμελεία*) s'étend à tous les détails. « Ne faisons donc pas cette injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels (*δημιουργοί*); et tandis que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent aussi davantage à finir et à perfectionner toutes les parties de leurs ouvrages, soit grandes, soit petites, ne disons pas que Dieu qui est très sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui est plus aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier indolent et lâche rebuté par le travail, et ne donne son attention qu'aux grandes... « Insinuons doucement à ce jeune homme (qui accuse Dieu de négligence) que celui qui prend soin de tout a pris des mesures efficaces pour maintenir l'univers dans son intégrité et sa perfection; que chaque partie n'éprouve et ne fait rien que ce qui lui convient de faire ou d'éprouver; qu'il a commis des êtres pour veiller sur chaque individu jusqu'à la moindre de ses actions et de ses affections, en sorte que la perfection de l'ouvrage est poussée au dernier détail. Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne fais pas réflexion que toute génération particulière se fait en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse; que rien ne se fait pour toi et que tu es fait toi-même pour l'univers; que tout médecin, tout artisan habile, dirige toutes ses opérations vers un tout tendant au bien commun et rapportant chaque partie au tout et non le tout à quelques-unes des

La royauté, la providence, l'administration ou la fabrication sont-elles comprises dans l'idée de pensée pure ? Nous laisserons aux logiciens le soin d'en décider. Le concept d'âme raisonnable ou  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  contenait certainement cet élément dans la philosophie platonicienne. A vrai dire, ces attributs régaliens étaient l'équivalent, selon une psychologie trop unilatérale, de la fonction volonté noyée dans l'intellectualisme. Platon ne croyait pas pouvoir attribuer à la raison un empire direct sur les mouvements musculaires ni sur les pratiques des arts manuels. Comme c'était l'esclave qui, dans la société grecque, exerçait le travail musculaire, il paraissait indigne à l'âme d'y pourvoir, et en disant que l'âme avait l'initiative du mouvement, c'était l'initiative de tout son devenir, mais surtout de ses pensées, que Platon lui attribuait, plutôt que l'emploi des forces physiques dans les opérations des arts. Ces sortes de mouvements étaient relégués au bas de l'échelle des connaissances ou des sciences dont nous avons donné ailleurs le tableau (1); ils relevaient de la conjecture et n'étaient qu'une imitation lointaine des opérations exactes des arts supérieurs.

---

parties. Et tu murmures parce que tu ignores ce qui est meilleur tout à la fois pour toi et pour le tout selon les lois de l'existence universelle. » « Il me paraît que je choisis l'arrangement le plus commode pour les dieux relativement à la providence générale. En effet, si l'ouvrier, faute de regarder toujours le tout, faisait dans la formation de chaque ouvrage changer toutes choses de figure, que du feu, par exemple, il fit de l'eau animée et plusieurs choses d'une seule ou une de plusieurs en les faisant passer par une première, une seconde et même une troisième génération, les combinaisons et les changements iraient à l'infini; au lieu que dans mon système tout est merveilleusement facile à arranger par le maître de l'univers » (chaque devenir réglé par la Providence se fait selon une idée.) (*Lois*, 903 e à 903.)

(1) Cf. Notre édition du VI<sup>e</sup> livre de la *République*, p. 69, *De l'Introduction sur les origines et les principes de la politique platonicienne*. On voit dans ce tableau deux colonnes; dans l'une figure la connaissance; dans l'autre, là où nous plaçons la volonté, le philosophe grec inscrit le commandement et l'éducation. Platon croit que les arts politiques exigent des calculs astronomiques, géométriques, arithmétiques compli-

La seule forme d'action qui fût digne de l'intelligence était celle qui s'exerce sans le secours des mains sur d'autres intelligences, c'était l'art royal, l'art du commandement, qui est une dérivation de la providence divine ou réciproquement.

Le système voulait que la volonté ne fût qu'une transcription des vérités rationnelles. A la question : « si, dans une conscience humaine, l'Idée et l'impulsion corporelle sont en conflit, laquelle l'emportera ? » une seule réponse est possible, d'après le rationalisme socratique : « c'est l'idée qui sera la plus forte ». La volonté en chacun de nous est nécessairement conforme à la raison, puisque notre âme est nous et que nous, comme âme, voulons le Bien. Si, par suite de cette maladie qui fut la naissance, c'est-à-dire la chute de l'âme dans un corps, et par suite des autres maladies qui résultent de celle-là, l'amour de soi, les appétits corporels de la nutrition et de la reproduction (1), l'homme est entraîné à faire le mal, c'est que la vue de son âme étant offusquée par ses sens, il n'a pas la connaissance certaine du caractère de l'acte qui lui est proposé et qu'à la place de la science, l'opinion conjecturale et illusoire s'est glissée dans son âme. Bref, le vice est une ignorance ou une erreur. Personne ne pèche volontairement. Entre la droite conduite qui suit la droite raison et les fatalités consécutives au mécanisme corporel, entre le triomphe nécessaire tantôt de la pensée pure, tantôt de la passion physique, il semble qu'il n'y ait pas de place dans le système pour la liberté au sens moderne.

La pensée, pour Platon, est libre quand elle contemple la vérité nécessaire, elle est esclave quand elle subit la domination des penchants corporels. Cependant, poussé peut-être par les

---

qués et c'est à ce titre qu'il les déclare supérieurs. Descartes a mis à la place d'honneur les activités qui supposent des connaissances métaphysiques, puisque pour lui la métaphysique est la science exacte par excellence.

(1) *Timée*, 86-b et d. *Lois*, V, 731 d et 782 a.

objections d'Aristote, Platon, dans les *Lois*, déclare que l'homme se donne ses propres inclinations fondamentales et que notre nature morale est l'œuvre de notre volonté. L'âme dans l'homme, comme Dieu dans le monde, est l'ouvrière de la nature. Doctrine qui paraît fonder la responsabilité et donner satisfaction aux exigences de la morale, mais qui n'est qu'une confirmation de l'intellectualisme, puisque l'âme c'est la raison. Même pour Aristote, et bien qu'il eût présenté au Livre II du Περὶ ψυχῆς une très belle étude psychologique sur la volonté en tant qu'éclairée par la prudence dans la pratique des arts, la volonté dans son essence est identique à la conception rationnelle du Bien. L'antiquité ne devait pas s'écarter de ce point de vue.

La vie présente ne peut, selon cette doctrine, avoir d'autre but que de délivrer l'âme des liens du corps. Comment ? En l'accoutumant à voir les idées qui sont en elle et à contempler dans leur pureté les Essences, mais surtout le Bien, la plus haute des Essences. L'âme ainsi purifiée recouvre par la mort sa véritable nature; le corps dont elle était chargée était multiple et changeant; elle se retrouve simple et identique et pendant l'un des intervalles qui séparent ses existences terrestres, elle contemple la vérité, c'est-à-dire les Idées, sans voiles; cette contemplation est le bonheur même, car Platon est bien près de dire que la vérité et l'être se confondent; la science du bien et la perfection réelle, donc le bonheur, sont inséparables. Dieu n'est Dieu que parce qu'il pense les Idées. Cette théorie de la divinisation par l'intuition métaphysique est le dernier mot de l'intellectualisme; elle a été celle de tout le moyen âge. Assurément, la béatitude dont jouissent, d'après le *Phèdre*, les âmes délivrées entre deux incorporations est différente en durée de l'Immortalité dont parle Descartes, mais elle est la même en nature. Elle est une rentrée dans le divin, un retour à l'origine céleste. On se rappelle que Descartes avait lu dans le *Phèdre* ce qu'il dit du signal d'arrêt que donnait à

Socrate son démon : peut-on croire qu'il se soit borné à lire cette page ? Nous sommes bien loin de prétendre que par cette lecture il a emprunté à Platon tel ou tel détail de sa doctrine sur l'immortalité; pour les précisions du dogme, il était enchaîné par sa foi; il croyait aux corps glorifiés, incorruptibles, prêts à l'ascension, auxquels les chrétiens du xvii<sup>e</sup> siècle pensaient beaucoup plus souvent que ceux du nôtre; mais, au contraire, c'est l'esprit du platonisme qu'il a puisé dans les *Dialogues*, à savoir que l'âme est quelque chose de divin, qu'elle est divine parce qu'elle pense les Idées et que par cette faculté elle est d'une autre nature que le corps, qu'elle peut exister sans lui, que sa destinée est entièrement différente de celle du corps et que, de même que dans le monde des corps elle est une étrangère, elle manifeste après la vie en persistant dans l'être sa parenté avec les Esprits purs; qu'un monde d'esprits se superpose donc au monde des corps.

Nous avons encore à nous demander si Descartes a pu recevoir de sa lecture de Platon une confirmation de ce que le Christianisme lui enseignait sur la valeur du monde où nous sommes et de la vie humaine. Toute doctrine qui fait du monde et de l'homme l'œuvre d'un Dieu bon est par cela même nécessairement optimiste; seulement, le bien et le bonheur peuvent être produits directement par une volonté originellement bienfaisante, ou ils peuvent s'établir après une lutte plus ou moins hasardeuse par le triomphe du bien et du mal. L'optimisme chrétien repose sur un rétablissement de l'ordre deux fois violé, d'abord par la révolte des mauvais anges, ensuite par le péché d'Adam, et dans la conscience humaine la lutte doit se poursuivre jusqu'à la fin des temps entre les instincts mauvais légués par Adam à ses descendants et les inclinations salutaires, corroborées par la Rédemption (Incar-nation). Telle est l'attitude de Platon. Sa doctrine comprend également deux moments : il se demande d'abord si Dieu fait quelque cas de la vie humaine et si nous ne sommes pas des

pantins dont le hasard tire les ficelles; il fait de la génération une chute, il regarde, comme Empédocle, la naissance et les instincts vitaux comme de véritables maladies, et croit que du fond de notre nature ainsi viciée, il s'exhale de noires et fétides vapeurs (1). En fin de compte, cependant, il se laisse entraîner, quand il a exposé le dogme de la Providence, à amnistier complètement la cause suprême et il assure que tout, dans le monde où règne un bon maître, est bon; nous sommes responsables même de nos mauvais penchants. Si les âmes entrent dans des corps par suite d'une nécessité, il dépend d'elles de se relever de leur chute. Elles peuvent retrouver leur condition première. Dieu n'est pas responsable de leur méchanceté. Dieu est innocent (2). Il est probable que c'est ce second point de vue, exposé beaucoup plus largement et avec plus de force que le premier, qui a frappé surtout l'esprit de Descartes, car lui-même plaidera souvent pour dégager la responsabilité divine des erreurs et des fautes de l'homme. Le pessimisme chrétien sera chez lui notablement atténué.

Telles sont les impressions générales que Descartes a pu recueillir de sa lecture des *Dialogues socratiques*, du *Timée* et des *Lois*, s'il a fait cette lecture, ce qui doit paraître à nos lecteurs de moins en moins improbable.

Le point par où cette psychologie cosmique se rapproche le plus de celle de Descartes est que les divisions en sont non

---

(1) *Lois*, VII, 804 b; V, 731 d et 782 a.

(2) *République*, X, 609; *Lois*, X, 904 d; XI, 937 d. Sans oublier que le devenir est soumis à des *ricorsi* et que le triomphe du bien est momentané, qu'enfin Platon regarde les effets des inclinations corporelles comme involontaires, on peut dire que ce qui domine dans les divers passages où la destinée morale des âmes est indiquée, c'est que cette destinée est individuelle. Toute âme renferme une partie divine et elle est liée à un corps; en dépit des conditions extérieures, elle peut toujours préparer sa délivrance (*Timée*, 42 a). Elle peut compter pour cela sur la grâce divine (*Lois*, X, 904 d). Mais son salut sera son œuvre, puisqu'elle est maîtresse de son corps (*Timée*, 44 d et 706).

pas collatérales et qualitatives, comme celles de la psychologie moderne, mais supéro-inférieures ou quantitatives; les diverses facultés constituent non une classification par différenciation fonctionnelle, mais une série simple, une échelle de formes analogues, degrés d'une hiérarchie unique : l'esprit, le corps. Plus ou moins d'esprit, plus ou moins de corps, cela suffit à faire les différents êtres du monde et les différentes facultés des âmes. La volonté n'y est pas autre chose que l'intelligence; l'émotion n'y diffère pas en nature de la science. Il y a une dialectique du bien, de la beauté et de l'amour comme il y en a une de la vérité. Entre cette conception et celle du moyen âge, qui reste celle de Descartes, voici la seule différence sérieuse : la démarcation entre l'esprit et le corps sera placée ici plus haut, là plus bas. Mais cette démarcation reste la grosse affaire de la philosophie. Là s'accumuleront des difficultés inextricables. Ou mieux, dans le système de Platon, cette démarcation tranchée dont il est parlé sans cesse n'est fermement établie nulle part; le philosophe grec ne s'est pas demandé comment il se faisait, si l'âme a pour caractéristique la vision des Idées, que les animaux, incapables de contempler les Idées, eussent encore des âmes. Nous lisons seulement dans le *Phèdre* que si une âme d'homme peut après la mort entrer dans un corps d'animal, une âme qui n'a jamais été que dans un corps d'animal ne peut entrer dans un corps d'homme. Pourquoi ? Parce qu'elle n'a jamais formé des concepts généraux. Elle est donc incapable de saisir les idées. Il faut reconnaître que la distinction scolastique est ici en germe. Mais dans l'âme humaine elle-même, la barrière dite infranchissable, élevée entre la raison et l'opinion, finit par tomber et il est reconnu que l'opinion atteint elle aussi la vérité. Enfin, le *Timée* admettra que les Idées font impression sur la sensation elle-même. La matière n'est plus qu'un mélange d'idées devenues confuses. Ainsi la ligne de démarcation sans cesse célébrée comme le critérium de l'être et du non-être, du vrai et

du faux, du bien et du mal, du beau et du laid, devient de plus en plus flottante et incertaine.

Les philosophes chrétiens, et après eux Descartes, obligés de décider jusqu'où allait dans l'échelle des êtres le bénéfique de la Rédemption, ont dû en exclure les astres et les animaux. Les astres sont devenus des masses inertes et les animaux des machines, et la nature s'est trouvée divisée en deux parties disparates : d'un côté, l'âme; de l'autre côté, le corps, sans les degrés intermédiaires multiples inventés par l'antiquité païenne; différence importante, mais en quelque degré accidentelle et secondaire au point de vue de la morale. Quant à la théorie de la nature du corps et de la nature de l'âme aux extrémités de l'échelle, étendue pure d'un côté, pensée analytique de l'autre, quant au dualisme fondamental qui suspend l'explication du monde aux intérêts de la morale eschatologique en vue de la mort, du ciel et de l'enfer, et fait de la vie le champ de bataille entre les deux principes, Descartes, en 1629, reste au fond d'accord avec Platon et saint Augustin (1); on peut même se demander s'il les dépasse. Les *Méditations* appartiennent plus à la décadence de la scolastique qu'au commencement d'une science et d'une pratique renouvelées.

Chez saint Augustin, l'opposition entre la matière et l'esprit devient nettement symétrique et nous savons avec certitude quel commerce intime s'est formé dans le secret entre la pensée

---

(1) Saint Augustin, qui admire la vie, hésite au sujet de l'âme des animaux, mais il est moins embarrassé quand il s'agit de poser la limite entre le spirituel et le matériel au sein de la conscience humaine elle-même, parce que sentir est encore de l'âme et que le corps est bien pour quelque chose dans la sensation. Descartes n'a plus d'hésitation au sujet de l'animal. Dès l'abord, son parti a été pris; mais que d'hésitations et que de virevoltes au sujet de l'imagination, de la mémoire, de l'émotion et de la sensation même et combien sophistiquées sont les distinctions entre la forme intellectuelle et la forme sensible de ces fonctions mixtes, ballottées entre la pensée et le corps. Il y avait dès lors une voie d'eau dans le platonisme renfloué par de Bérulle, et la philosophie scolastique allait sombrer avec lui.

de Descartes et celle de l'évêque qui avait déjà exercé une influence si décisive sur la pensée des premiers scolastiques. C'est en effet saint Augustin qui a en quelque sorte codifié le platonisme chrétien et qui a exclu de la scolastique les restes du panthéisme hellénique, comme il a porté le dernier coup au socialisme des communautés chrétiennes primitives.

Sur la question de la matière, Descartes trouvait dans saint Augustin la pensée non seulement de Platon, mais du condensateur de toute la philosophie grecque, de Plotin. Plotin exclut de la matière toute forme déterminée et toute qualification primitive dont la présence gênerait l'action créatrice. Il la réduit à un réceptacle vide, à une simple possibilité d'existence toute proche du néant d'où Dieu l'a tirée, c'est-à-dire à l'étendue. Nous n'avons pas à entrer dans plus de détails sur le point de la philosophie de Plotin (1); qu'il nous suffise de noter en passant que là est la source, ignorée de Descartes, où saint Augustin, qu'il a suivi très probablement, a puisé la définition de la matière destinée à figurer dans les *Méditations* presque textuellement : « Le corps est toute chose qui occupe l'espace en longueur, en profondeur et en largeur » (2). La matière ainsi conçue est dépourvue de formes, mais elle en peut recevoir; elle n'est pas un obstacle à la création comme la matière des Manichéens, qui est le mal; elle tire son être de Dieu et ne dérange pas l'harmonie du monde. « Ce que l'on appelle informe et imparfait, en le comparant avec ce qui est parfait et accompli, ne peut passer pour un néant s'il a quelque forme, quoiqu'il n'en ait que les moindres et les premiers traits, et par conséquent ces êtres, même imparfaits, tirent leur être de

---

(1) Voir *Ennéades*.

Le concept de matière pure paraît avoir subi une certaine élaboration des stoïciens; c'était pour eux un corps sans qualité, possédant la grandeur.

(2) *De anima et ejus origine*, t. X, p. 544; cf. t. III, p. 366; *De quantitate animæ*, p. 403.

Dieu comme tous les autres. C'est pourquoi si le monde a été fait de quelque matière informe, cette matière néanmoins a été toute faite de rien, car ce qui n'est pas encore formé, mais qui a cependant quelque aptitude à le pouvoir être, ne tient ce pouvoir que de Dieu, parce que c'est un bien que d'être formé, et par conséquent c'est un bien aussi de le pouvoir être (1). » La matière ainsi conçue répondait parfaitement aux commodités du dogme. Elle pouvait remplacer avantageusement aux yeux de Descartes la matière préformée et douée de tendances propres, indépendantes, des Aristotéliens modernes. Nous verrons toute la physique cartésienne s'édifier sur cette base.

---

(1) *De vera religione*, cap. XVIII.



## CHAPITRE V

### PREMIÈRE RÉDACTION DES MÉDITATIONS. CONTACT AVEC LES ORATORIENS COMME THÉOLOGIENS.

PAR ses relations avec les Pères Mersenne, de Bérulle, Gibieuf, de Condren, de la Barde et de Sancy, d'une part, avec divers hommes de lettres, Balzac (1) et de Silhon de l'autre, Descartes fut entraîné au fort du mouvement néo-platonicien que nous venons de signaler.

« On peut mettre », dit Baillet, « au nombre des amis que M. Descartes acquit à Paris, M. de Silhon, M. de Cerisay et M. Sarrazin (2), aux intérêts desquels il n'était pas indifférent puisqu'il était curieux même, dans sa retraite de Hollande,

---

(1) En 1623, Descartes défendit Balzac contre les accusations du P. Goulu, général des Feuillants. « Ce qu'il y a de certain, dit Baillet, II, x, p. 140, c'est que M. Descartes et M. de Balzac étaient dès lors dans le commerce de l'amitié la plus étroite et la plus sincère. »

(2) Sarrazin (1603-1634). C'était un jeune écrivain fort libre dans ses propos, ami du coadjuteur et secrétaire du prince de Conti, qui écrivit quelques pages d'histoire : le *Siège de Dunkerque* et la *Conspiration de Walstein* (inachevée) et quelques pièces de vers inspirées par la polémique littéraire ou le succès des armes royales. V. Baillet, livre II, ch. xi, p. 143. « Ses études, non plus que celles de M. de Cerisay, n'avaient pas beaucoup de rapport avec celles de M. Descartes. Il n'en était pas moins son ami, et M. Descartes, qui avait le goût de la politesse et du bel esprit, savait l'estimer autant et plus peut-être que quelques-uns qu'on voyait dans l'Académie à son préjudice. » Baillet, II, xi, p. 143. Il défendit Balzac lui aussi. Cerisay fut du groupe dont se forma l'Académie.

d'apprendre de leurs nouvelles de temps en temps, quoiqu'ils ne parussent pas trop se mêler de mathématiques. M. de Silhon (Jean) était natif de Sos, en Gascogne; il fut honoré de la qualité de conseiller d'Etat, du temps du cardinal Mazarin, auquel il se rendit agréable et nécessaire. Il était l'un de ceux que le cardinal de Richelieu avait choisis pour remplir le nombre de quarante académiciens, lorsqu'il fut question de former un corps régulier de l'Académie française, en 1634. Outre ce qu'il a fait de politique et d'historique (1), nous avons de lui un ouvrage *in-quarto* (2), qui avait quelque rapport avec les études de M. Descartes. C'est celui de l'*Immortalité* qui, selon M. Péllisson, est comme une théologie naturelle » (3). Le traité sur l'*Immortalité de l'âme*, développement à part de la moitié de celui que nous venons de citer, ne parut qu'en 1634. Nous y reviendrons. Il ne peut être question ici que des *Deux Vérités*. Il est difficile de croire que Descartes n'eut connaissance ni de ce livre des *Deux Vérités* ni des ouvrages de son condisciple Mersenne. Cela se concilierait mal avec ce que l'on nous affirme de son amitié avec ces auteurs.

Lui-même lut tout au moins, à Paris, les *Dialogues socratiques*. On ne peut guère, en effet, placer à un autre moment de sa vie un essai de *Deo Socratis*, imité de saint Augustin, « où il examinait, dit Baillet (4), ce que pouvait être cet *Esprit familier* de Socrate qui fait le sujet de l'entretien des curieux depuis tant de siècles ». Et une brève mention qu'il a faite dans une lettre à la princesse Elisabeth (5) de ce traité, qui ne fut pas publié et qu'on ne trouva pas dans ses papiers, nous le

(1) Le *Ministre d'Etat* est de 1631; c'est une sorte de théorie de l'art politique; ainsi les deux amis de Descartes étaient occupés de questions historiques et politiques.

(2) Nous ne connaissons de cet ouvrage que l'édition in-18 dont nous nous sommes servi; l'approbation est de 1634.

(3) Vie de M. Descartes.

(4) Livre VII, ch. xx, p. 408.

(5) Lettre du 29 octobre 1646.

montre assez informé d'un des détails de la question pour qu'on ait peine à admettre qu'il n'ait pas consulté Platon lui-même avant de la résoudre. « Ce que l'on nomme communément le *génie de Socrate* n'a sans doute été autre chose sinon qu'il avait accoutumé de suivre ses inclinations intérieures et qu'il croyait que l'événement de ce qu'il entreprenait serait heureux, lorsqu'il avait quelque secret sentiment de gaieté; et au contraire qu'il serait malheureux, lorsqu'il était triste. Il faut avouer néanmoins qu'il y aurait de la superstition à s'attacher à cette opinion autant qu'on dit qu'il y était attaché. Car Platon rapporte de lui qu'il demeurait au logis toutes les fois que son génie ne lui conseillait pas d'en sortir. Mais touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se trouvent si douteuses que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre les conseils de son génie et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie ne manqueront pas de nous bien réussir. » En parcourant les *Dialogues socratiques*, Descartes a trouvé autre chose que cette particularité sur le démon de Socrate (1). Il a trouvé la réponse aux attaques

---

(1) En 1647, Descartes commença un traité sur la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, auquel il donna la forme du dialogue. L'eût-il fait si Platon lui avait été inconnu ? Nous avons eu à exposer jadis (*Les origines de la Technologie*, p. 261; certes, nous ne pensions pas alors à Descartes ni aux Libertins !) la théorie socratique des définitions. Nous prétendions qu'elle est la première forme de la Théorie des Idées; bref, que l'idolâtrie de Socrate est à la fois subjective et transcendante, et que Socrate a cru voir les vérités du ciel dans l'âme, émanation divine : « Si l'esprit de l'homme, disions-nous en analysant cette doctrine, a de l'affinité pour les vérités simples ou pures concernant la vie morale, c'est qu'il est lui-même une chose simple ou pure. Il y a une âme en nous, et cette âme est vraiment nous-même (1<sup>er</sup> *Alcibiade*, 1336). Par le corps, nous sommes un monstre compliqué et incompréhensible (*Phèdre*, 230 a); par l'âme, quoique invisible, nous nous connaissons nous-même et connaissons tout ce qu'il importe de savoir. Pour bien

lancées par les libertins contre l'existence de Dieu et l'immortalité des âmes. Les contemporains l'ont vu avant nous. L'initiation à sa métaphysique lui est venue de là.

Baillet plaisante assez lourdement sur le prétendu platonisme de son héros. « M. Descartes ne s'est point avisé de nous prémunir contre la prétention de ceux qui le font académicien, parce qu'il est mort avant d'avoir pu reconnaître s'il était disciple de Platon et s'il était vrai que le préjugé l'eût fait tomber dès qu'il s'est éloigné des académiciens. » Discutant « l'*imagination* de ceux qui veulent que la plus grande partie des opinions métaphysiques de M. Descartes a été avancée par Platon et les académiciens; touchant le doute raisonnable pour nous obliger à retourner aux premiers principes et à rechercher de nouveau la Vérité jusqu'à ce que nous soyons parvenus à l'évidence et à la certitude; touchant le corps, les figures et les mouvements qui sont les principes du *Timée* de Platon; touchant le détachement des idées d'avec nos sens; touchant la distinction de l'âme d'avec le corps, on ne peut pas nier, dit Baillet, que Platon n'ait découvert avant M. Descartes les erreurs de nos sens; qu'il ne les ait crus récusables dans le jugement qu'ils entreprennent de porter sur la vérité des choses qui sont hors de nous et qui subsistent indépendamment de notre esprit; qu'il n'ait refusé d'admettre des qualités sensibles, et qu'il n'ait jugé que celles qui portent

---

voir, en effet, les concepts moraux, il faut les regarder dans son âme (1<sup>er</sup> *Alcibiade*, 129 b et 133 b, c). Nous nous apercevons alors que l'âme de l'homme n'est qu'une parcelle de l'âme universelle (*Mémorables*, I, II, 8) et comprenons que cette âme divine a tout fait pour le mieux en général et pour notre bien en particulier (*Phédon*, 97 b, d, et *Mémorables*, IV, III, 41) ». Changeons un seul mot à cet exposé, disons qu'il s'agit pour Descartes, non pas seulement des vérités morales, mais de toutes les vérités premières, et nous verrons que la doctrine qu'il rappelle présente avec la métaphysique psychologique de Descartes de bien frappantes coïncidences.

ce nom ne sont que des manières d'être et des modifications de notre âme (1) ». Cela est déjà quelque chose.

Leibnitz n'est pas moins catégorique : « Dogmata ejus metaphysica, velut circa ideas a sensibus remotas et animæ distinctionem a corpore et fluxam per se rerum materialium fidem, prorsus platonica sunt. » Ailleurs, « il (Descartes) cite rarement les autres et ne loue presque jamais. Cependant, une grande partie de ses meilleures pensées était d'ailleurs : à quoi personne ne trouverait à redire s'il l'avait reconnu de bonne foi. On lui est redevable d'avoir ressuscité les contemplations de Platon et des Académiciens et d'en avoir fait voir l'importance ».

Baillet a raison : Descartes « ne s'est pas avisé de nous prémunir contre la prétention de ceux qui le font académicien »; pour les raisons de prudence que nous avons dû prêter plus haut à tous les tenants, alors suspects, du platonisme, il a toujours esquivé sur ce point toute explication formelle et a même essayé de donner le change, quand la question était posée, par des propos déconcertants. Le moment n'est pas venu d'ouvrir un chapitre pour la discuter; nous nous bornerons à en préparer la solution chemin faisant. Ce que nous soutenons ici, c'est que, non seulement Descartes, de 1625 à 1626, a dû lire des ouvrages où la morale chrétienne était défendue par des armes empruntées à l'auteur des *Lois*, mais que, quand il a quitté Paris, des hommes revêtus d'un caractère sacré, ayant, comme tels, autorité sur sa conscience, lui ont fait une obligation de venir à son tour frapper un coup dans la lutte engagée depuis 1623 et qu'étant eux-mêmes acquis au grand œuvre de la restauration de la religion et des mœurs par la philosophie platonicienne, ils ont dû lui tendre les mêmes armes pour le même combat.

---

(1) Livre VIII, ch. x, p. 532. Baillet (voir la *Revue* de mai 1906) n'avait pas lu le traité de Silhon sur l'*Immortalité* ni apparemment les *Deux*

Tout le monde était persuadé de la caducité de la philosophie enseignée dans les Ecoles. Un sieur de Chaudoux (1) se faisait fort d'en avoir trouvé une nouvelle. Il fut un jour (en novembre 1628) convié à exposer ses idées chez le nonce de Bagni, devant un certain nombre de personnes, parmi lesquelles se trouvaient de Bérulle et Descartes. Le succès de Chaudoux fut vif. Descartes se taisait. Le cardinal de Bérulle l'invita à dire son sentiment. Après quelque résistance et des compliments de politesse, le jeune mathématicien avoua que les thèses de l'orateur lui avaient paru ne pas atteindre au delà du vraisemblable, et que si l'on se contentait du vraisemblable, on pouvait en toutes matières soutenir avec un égal succès le vrai et le faux. Comme on se récriait, Descartes proposa de faire l'expérience, et une thèse lui ayant été indiquée, il la défendit par douze arguments, puis l'attaqua par douze autres avec une virtuosité irrésistible. (Douze est, on le sait, le nombre sacré par excellence dans la politique platonicienne). C'était faire entendre que lui, Descartes, possédait une philosophie reposant non sur la vraisemblance, mais sur la certitude. « On lui demanda... s'il ne connaissait pas quelque moyen infaillible pour éviter les sophismes. Il répondit (et ces détails proviennent d'une lettre de Descartes à Villebressieux) qu'il n'en connaissait point de plus infaillible que celui dont il avait coutume de se servir, ajoutant qu'il l'avait tiré du fonds des mathématiques et qu'il ne croyait pas qu'il y eût de vérité qu'il ne pût démontrer clairement avec ce moyen suivant ses propres principes. Ce moyen n'était autre que sa règle univer-

---

*Vérités*; il était peut-être mal renseigné sur les antécédents platoniciens des *Méditations*, déjà oubliés en 1691, mais il ne les ignorait pas.

(1) Il se faisait passer pour chimiste; il fut plus tard pendu comme faux monnayeur. L'était-il vraiment ou étudiait-il seulement les métaux comme ce pauvre Serro qui, à la même époque, à Naples, fut incarcéré pour la vie parce qu'on avait trouvé chez lui un peu d'or dont il voulait déterminer le titre ?

selle, qu'il appelait autrement sa méthode naturelle, sur laquelle il mettait à l'épreuve toutes sortes de propositions, de quelque nature et de quelque espèce qu'elles pussent être. » Nous savons, en effet, par les *Regulæ*, que Descartes en était là en 1628 et qu'il se flattait (il le dit lui-même dans la même lettre), étant donnée une proposition quelconque, d'abord de déterminer si elle était possible, « parce qu'elle (sa méthode) l'examinait, l'assurait et la vérifiait avec une connaissance égale et une certitude égale à celle que peuvent produire les règles de l'arithmétique (1) »; ensuite, de « résoudre *infailliblement* la difficulté qu'elle contenait ». Le public choisi devant lequel il se vantait d'avoir découvert cette méthode infaillible et universelle le conjura naturellement d'écrire ses principes et de les enseigner au public : le cardinal de Bérulle goûta merveilleusement tout ce qu'il en avait entendu et pria Descartes de venir le voir et l'entretenir encore une fois sur le même sujet en particulier.

Nous connaissons de Bérulle. Nous savons quel ardent recruteur il était de combattants pour la guerre sainte. Nous devons ajouter ceci : non seulement il avait fondé les puissants ordres religieux dont nous avons parlé, mais il organisait, précisément pendant ces années — à partir de 1627 — une vaste milice de catholiques passionnés, société de charité, société de police, d'agression et de propagande, société secrète dont la ramification s'étendait dans toute la France et dont le premier article était que ses membres seraient laïques. D'où qu'elle vint, soit de Bérulle, soit de l'un des trois membres fondateurs, tous

---

(1) Nous avouons ne pas comprendre ce que cela signifie pour des propositions n'ayant point de rapport défini avec les grandeurs. Descartes, osons le dire, nous paraît se faire là-dessus quelque illusion. Mais il s'autorisait des promesses de Platon et de saint Augustin (voir notre édition du Livre VI de la *République*, p. 212, et *Confessions*, lib. VI, cap. iv). Saint Augustin veut devenir aussi certain des choses invisibles qu'il l'est que trois plus sept font dix.

congréganistes (Philippe d'Angoumois, capucin; le P. Suffren, jésuite, et le P. de Condren, oratorien), l'idée de mobiliser ainsi pour la lutte contre les protestants et les libres penseurs toute la bourgeoisie conservatrice et d'intéresser, de proche en proche, à la cause de l'Eglise, les masses populaires elles-mêmes, était à cette heure une idée très opportune. La société nouvelle s'appelait Compagnie du Saint Sacrement; elle était connue de ses adversaires sous le nom de la Cabale des Dévots (1). Le projet y avait été formé d'instituer un corps de controversistes pour la réfutation des hérésies. Son inspirateur suprême, sans accéder à ce désir (il préférerait des armes plus tranchantes), ne pouvait manquer en la présente rencontre (2) de penser quel auxiliaire précieux serait pour la foi un dialecticien comme Descartes. Il est peu vraisemblable que cet apôtre, homme pratique dans sa mysticité, tout entier tendu vers la lutte religieuse, se soit contenté, dans cette entrevue, de converser avec Descartes de l'application de la méthode souveraine « à la médecine et à la mécanique, dont l'une produirait le rétablissement et la conservation de la santé, l'autre la diminution et le soulagement des travaux des hommes ». Entre ces deux personnages, il y avait un lien tout autre que des préoccupations techniques ou même philanthropiques communes. Si nous en croyons l'affirmation explicite de Baillet (3),

---

(1) Voir l'ouvrage de M. Raoul Allier, *La Cabale des Dévots* (Colin, éditeur, 1902) et les articles de M. Rebelliau dans la *Revue des Deux Mondes* de 1903. La Compagnie du Saint Sacrement dura fort longtemps et il est à croire que son influence ne fut pas étrangère à la révocation de l'Edit de Nantes.

(2) Le nonce cardinal de Bagni était de la société. Voir Alfred Rebelliau, *Revue des Deux Mondes*, juillet 1903, *Un épisode de l'Histoire religieuse au XVII<sup>e</sup> siècle*.

(3) « M. Descartes, à son retour de Frise, perdit un excellent directeur et un ami très sincère en la personne du cardinal de Bérulle. » Le mot n'est pas pris dans le sens général de conseiller, de guide accidentel, puisque Baillet ajoute : « Il eut la satisfaction après sa mort (la mort de Bérulle) de trouver de ses disciples, je veux dire des prêtres de l'Oratoire,

de Bérulle était le *directeur* de Descartes. Personne n'estimera possible qu'il n'ait pas été question, dans cet entretien, du grand changement auquel Descartes s'était résolu récemment dans l'orientation de ses recherches, lorsqu'il avait quitté la géométrie pour l'étude de l'Homme, « persuadé qu'il s'égarait encore plus en pénétrant ces sciences abstraites que les autres hommes en les ignorant ». Et ce serait une chose plus étrange encore qu'il n'ait pas été question entre le cardinal et son « pénitent » de cet ouvrage commencé par celui-ci au mois de juin précédent lorsque, « s'étant retiré de chez M. Levasseur pour étudier loin des compagnies », il avait entrepris « de composer quelque chose *sur la Divinité* ». « Son travail ne lui put réussir, dit Baillet, faute d'avoir eu les sens assez rassis (1), outre qu'il n'était peut-être pas d'ailleurs assez purifié ni assez exercé pour pouvoir traiter un sujet si sublime avec solidité. » Du reste, le témoignage de Baillet est formel : l'application de la nouvelle manière de philosopher à l'utilité du public est visée en second lieu, ce qui est marqué expressément comme l'objet de cette conversation décisive, c'est la philosophie elle-même dans son ensemble, c'est-à-dire la science de la nature dans sa connexion avec les premiers principes. « M. Descartes, sensible à l'honneur qu'il recevait d'une proposition si obligeante, lui rendit visite peu de jours après et l'entretint des premières pensées qui lui étaient venues sur la Philosophie, après qu'il se fut aperçu de l'inutilité des moyens qu'on emploie communément pour la traiter. *Il lui fit entrevoir les suites que ces pensées pourraient avoir si elles*

---

entre les mains desquels il put confier la *direction de sa conscience* pendant tout le temps de sa demeure en Hollande », III, v, p. 194.

(1) « Il s'était aperçu que l'air de Paris était mêlé pour lui d'une apparence de poison très subtil et très dangereux qui le disposait insensiblement à la vanité et qui ne lui faisait produire que des chimères », et il s'en était aperçu précisément dans cette circonstance. Baillet, III, p. 170.

*étaient bien conduites.* » Quelles suites ? La démonstration des vérités métaphysiques fondamentales et la confusion des ennemis de la foi, peut-être quelque chose de plus précis dont nous parlerons plus loin. Voilà ce que Descartes dut dire à son directeur. Lui aussi venait donc de s'essayer après Mersenne, après de Silhon, à combattre le bon combat contre les impies, mais il n'avait pas réussi à son gré, ne se sentant pas assez pur, ni assez exempt de préoccupations mondaines. Et nous pouvons de même conjecturer sans aucune témérité, en nous appuyant sur un texte du biographe (1), que de Bérulle répondit à Descartes qu'il lui était nécessaire, s'il voulait mener à bien son *Traité de Théologie naturelle* et éviter, non seulement les entraînements du monde, mais encore les incommodités attachées au rôle de novateur, de quitter Paris et de se rendre en Hollande, où il trouverait des Oratoriens pour l'accomplissement de tous ses devoirs religieux. Et, soyons-en sûrs, bien que Baillet juge superflu de nous le dire, il lui donna sa bénédiction. Du moins ce qui suit dans le récit de la scène ne s'explique-t-il guère s'il ne s'agit que de travaux de mécanique et de médecine, pas plus que ne s'explique le conseil de se rendre en Hollande pour se livrer à ces travaux (2). Au contraire, les paroles solennelles de Bérulle conviennent parfaitement au dessein que lui aurait soumis Descartes d'appliquer sa méthode de démonstration infaillible à la théologie naturelle (3) et de

---

(1) Baillet, III, v, p. 194. « Il le considérait (M. de Bérulle) après Dieu comme le principal auteur de ses desseins et de sa retraite hors de son pays. »

(2) Passe pour la médecine, mais quel qu'ait été l'empire des préjugés, il est difficile de croire que l'emploi du calcul dans la mécanique ait pu être considéré comme une si grave innovation. Il est à remarquer, d'autre part, que Descartes ne commença à s'occuper d'anatomie qu'en décembre 1629.

(3) Remarquez que c'est ce qu'il va faire pendant neuf mois et fait déjà, puisqu'il a renoncé aux sciences mathématiques pour commencer le traité sur l'existence de Dieu.

remplacer Aristote par Platon dans la métaphysique comme dans la physique. « Le cardinal n'eut donc pas de peine à comprendre l'importance du dessein, et le jugeant très propre pour l'exécuter, il employa l'autorité qu'il avait sur son esprit pour le porter à entreprendre cet *ouvrage*. Il lui en fit moins une obligation de conscience (nous allons voir Descartes déclarer en effet qu'il écrit ses *Méditations* par obligation de conscience) « sur ce que ayant reçu de Dieu une force et une pénétration d'esprit avec des lumières sur cela qu'il n'avait point accordées à d'autres, il lui rendrait un compte exact de l'emploi de ses talents et serait responsable devant ce juge souverain des hommes du tort qu'il ferait au genre humain en le privant du fruit de ses méditations. Il alla même jusqu'à l'assurer qu'avec des intentions aussi pures et une capacité d'esprit aussi vaste que celle qu'il lui connaissait, Dieu ne manquerait pas de bénir son travail et de le combler de tout le succès qu'il en pourrait attendre ». Tout ce passage semble être l'écho d'une confidence incomplète que Descartes aurait faite à Clerselier; ce projet tenait à plusieurs choses dont on ne parlait guère ouvertement en ce temps-là. Descartes, pensons-nous, n'aurait pas cru pouvoir dévoiler, même à un ami, le véritable objet ou l'objet principal d'une conversation si intime.

Veut-on s'en tenir sur ce point à la lettre de Baillet ? Il reste toujours que Descartes, parti pour la Hollande vers la fin de mars 1629, s'enfonça en Frise, loin des villes, pour être sûr de ne pas être *diverti* par le monde, s'installa à Fracker et qu'il y fit tout autre chose que de la mécanique et de la médecine (1). « Ce fut là qu'ayant renouvelé *devant les autels*

(1) A notre point de vue, il est certain que la solitude et la liberté d'esprit absolues que Descartes trouvait en Hollande étaient les meilleurs conditions pour écrire un livre comme les *Méditations*; mais lui et les contemporains interprétaient ces conditions en un sens métaphysique comme étant celles où l'âme, où la raison du penseur étaient le plus indépendantes des illusions des sens et des troubles de la passion et le plus près de Dieu.

ses anciennes protestations de ne travailler que pour la gloire de Dieu et l'utilité du genre humain, il voulut commencer ses études par ses *Méditations sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme* (1). »

C'est une sorte de consécration à Dieu de ses projets d'étude et de la vie de travail qu'il commence, sous l'inspiration de ses amis les oratoriens et de leur chef. Les jésuites ne sont plus ses directeurs; cela était incompatible avec l'intention arrêtée d'attaquer Aristote et de remplacer la philosophie, c'est-à-dire la cosmologie de l'École, par une autre physique, plus encore d'introduire une métaphysique nouvelle. Le fait a dû être très remarqué dans les deux ordres rivaux et le milieu parisien d'alors, si curieux des épisodes de cette rivalité. Ainsi la période métaphysique de la production de Descartes cesse d'être exclusivement un moment de son activité scientifique ou spéculative; elle est aussi la manifestation, sous l'empire des circonstances sociales, d'un état d'esprit religieux, de convictions à la fois et indivisément morales et chrétiennes. Et cette manifestation empruntera son caractère propre aux relations de l'auteur avec l'une des congrégations qui se partagent alors la faveur royale et l'enseignement des collèges (2).

---

(1) Baillet, III, II, p. 178 : « Les neuf premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose qu'à « trouver comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie. » Lettre du 13 avril 1630.

(2) MM. Adam et Tannery (volume I de la *Correspondance*, p. 217), qui voient dans le récit de Baillet une amplification d'un récit plus court de Borel, biographe antérieur de Descartes (1653), reconnaissent que Baillet rectifie quelques faits importants, méconnus ou altérés par son devancier, concernant les circonstances où a eu lieu la conférence de Chaudoux. Si Baillet a eu des renseignements précis sur la date et le lieu de la conférence, pourquoi n'aurait-il pas pu en avoir sur les choses qui furent dites en cette réunion, et particulièrement sur le rendez-vous donné par Bérulle à Descartes ? Baillet n'est pas incapable de faire subir aux témoignages dont il dispose un certain arrangement, mais nous n'avons

La lettre du 18 juillet 1629 au P. Gibieuf établit de la manière la plus formelle : 1° que les Oratoriens connaissaient, quand Descartes partit de Paris, son projet d'écrire les *Méditations*; 2° que le traité devait être rédigé sous leur contrôle. « ...Je me réserve à vous importuner lorsque j'aurai achevé un petit traité que je commence, duquel je ne vous aurais rien mandé qu'il ne fût fait si je n'avais peur que la longueur du temps vous fit oublier la promesse que vous m'avez faite de le corriger et y ajouter la dernière main, car je n'espère pas en venir à bout d'ici deux ou trois ans, et peut-être après cela me résoudrai-je à le brûler ou du moins il n'échappera pas d'entre mes mains et celles de mes amis sans être bien considéré, car si je ne suis pas assez habile pour faire quelque

---

aucun autre exemple de faits inventés par lui de toutes pièces comme le serait le rôle prêté ici au cardinal de Bérulle et le rendez-vous donné à Descartes pour le lendemain. Au contraire, nous l'avons vu exercer sa critique sur des allégations légendaires trop facilement acceptées par Borel, le premier biographe. Du reste, il se réfère expressément à un mémoire manuscrit de Clerselier. Quel témoignage a-t-on à opposer à celui de ce mémoire ?

Enfin, MM. Adam et Tannery donnent, comme étant sans conteste de Descartes lui-même, ce fragment de lettre qui coïncide avec le récit de Baillet concernant la conférence où Chaudoux devait être et fut entendu dans tous les traits essentiels de celui-ci. Comparons la lettre et le récit : il n'y a en plus, dans le récit, que l'incident minuscule du silence de Descartes et de la question à laquelle il aurait donné lieu, qui fut l'occasion de l'intervention de notre philosophe. Et encore ? « Vous avez vu ces deux fruits de ma belle règle ou méthode naturelle au sujet de ce que je fus obligé de faire » (donc il fut provoqué) « dans l'entretien que j'eus avec le nonce du pape, le cardinal de Bérulle, le Père Mersenne et toute cette grande et savante compagnie qui s'était assemblée chez ledit nonce pour entendre le discours de M. de Chaudoux touchant sa nouvelle philosophie. Ce fut là que je fis confesser à toute la troupe ce que l'art de bien raisonner peut sur l'esprit de ceux qui sont médiocrement savants et combien mes principes sont mieux établis, plus véritables et plus naturels qu'aucun des autres qui sont déjà reçus parmi les gens d'étude. Vous en restâtes convaincu comme tous ceux qui prirent la peine de me conjurer de les écrire et de les enseigner au public. » (Été 1631.)

chose de bon, je tâcherai au moins d'être assez sage pour ne pas publier ces imperfections. » Le 18 décembre 1629, lettre très semblable à Mersenne : « Je vous remercie aussi du soin que vous voulez prendre du petit Traité que j'entreprends et, encore que j'aie honte de vous donner tant de peine, toutefois, puisqu'il vous plaît de m'obliger tant, si Dieu me fait la grâce d'en venir à bout (1), je vous l'envoyerai, non pas afin qu'il soit imprimé de longtemps après, car encore que j'aie résolu de n'y point mettre mon nom, je ne désire pas toutefois qu'il échappe sans avoir été diligemment examiné, et de vous — le jugement duquel me suffirait si je n'avais peur que votre affection ne me le rendit trop favorable — et de quelques autres

---

(1) « Si Dieu lui fait la grâce d'en venir à bout. » Ces soumissions volontaires ne sont que de plus claires manifestations de l'esprit vraiment religieux, pur en ce moment d'ambitions personnelles, dans lequel Descartes s'enrôlait parmi les défenseurs de la foi. Pour appeler les choses par leur nom, nous devons dire que le jeune prosélyte, qui avait fait le vœu du voyage à Notre-Dame de Lorette et l'avait tenu, paraît en avoir fait un second au sujet de la défense de la religion contre les nouveaux infidèles. D'autres études allaient l'absorber : déjà il était si entraîné vers la physique et vers la médecine que son projet de polémique contre les libertins commençait à lui sembler moins intéressant. « Je crains plus, disait-il dans une lettre à Mersenne du 15 avril 1630, la réputation que je ne la désire, estimant qu'elle diminue toujours en quelque façon la liberté et le loisir de ceux qui l'acquièrent... Cela ne m'empêchera pas d'achever le petit traité que j'ai commencé, mais je ne désire pas qu'on le sache afin d'avoir toujours la liberté de le désavouer (de nier qu'il a commencé à le rédiger). Et je travaille fort lentement parce que je prends beaucoup plus de plaisir à m'instruire moi-même que non pas à mettre par écrit le peu que je sais. » Ses recherches en chimie et en anatomie le poussent sur la voie de continuelles découvertes... *Je ne me mets jamais à écrire en mon traité que par contrainte et pour m'acquitter de la résolution que j'ai prise qui est, si je meurs, de le mettre en état de vous l'envoyer au commencement de l'année 1633...* » On sent déjà, on le reconnaît dans ces lignes, une tiédeur se glisser entre le projet de défendre la religion et l'attrait des travaux scientifiques actuels; déjà Descartes est changé; mais il a fait un vœu et il s'en acquittera, bien que ce vœu commence à lui peser, parce qu'il doit être fidèle à une promesse solennellement déposée dans les mains d'un cardinal. Ne doit-il pas aussi soumettre son traité à la correction de Gibieuf ?

des plus habiles que vous et moi pourront trouver qui en veuillent prendre la peine; ce que je désire principalement à cause de la théologie, laquelle on a tellement assujettie à Aristote, qu'il est presque impossible d'expliquer une autre philosophie sans qu'elle semble d'abord contre la loi. » Donc, au Père Mersenne et au Père Gibieuf, même confiance au sujet du traité de métaphysique en cours d'exécution et même demande de contrôle en ce qui concerne l'orthodoxie de son contenu.

Bérulle étant mort le 2 octobre 1629, Descartes n'était entraîné à ces confidences et à ces actes de déférence que par l'ardeur de son zèle; ces prêtres réguliers étaient ses amis en même temps que ses directeurs; c'est librement qu'il leur annonçait son projet et son intention de soumettre le traité à leur examen.

L'année suivante, Mersenne lui envoya un extrait d'un manuscrit antithéiste. Cet envoi le confirma dans ses dispositions apologétiques. « Je vous ai trop d'obligations, dit-il dans sa réponse à ce Père, de la peine que vous avez prise de m'envoyer un extrait de ce manuscrit. Le plus court moyen que je sache pour répondre aux raisons qu'il apporte contre la Divinité et en même temps à toutes celles des autres athées est de trouver une démonstration évidente qui fasse croire à tout le monde que Dieu est... » Et il parle d'achever quelque jour ce « petit traité de métaphysique » qu'il a commencé étant en Frise et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité. « Car je suis en colère quand je songe qu'il y a des gens au monde si audacieux et si impudents que de combattre contre Dieu (1). »

Et comme l'écrit avait été imprimé à trente exemplaires et que Mersenne lui en communiquait la nouvelle, il rappelait au

---

(1) Baillet, III, II, p. 181. Lettre du 25 novembre 1630.

Minime que depuis neuf mois il travaillait au traité de métaphysique, qu'il croyait avoir parlé auparavant à son ami de son intention de le rédiger, mais qu'il voulait essayer, avant de l'imprimer, l'effet de ses démonstrations de physique sur le public et qu'il proposait de publier le « méchant livre » avec une réfutation pour chacune de ses erreurs; si ce livre était bon, « je me sentirais peut-être, ajoutait-il, obligé d'y répondre sur-le-champ (1) ». Il le prie, une autre fois, de faire savoir au P. Gibieuf qu'il travaille au traité qu'il s'est engagé à écrire. « Je ne serai pas marry qu'il sache aussi *plus particulièrement que les autres* (2) que j'étudie à quelque autre chose qu'à l'art de tirer les armes » : allusion à son premier traité

---

(1) Lettre du 15 avril 1630. Ainsi c'est pour lui une obligation personnelle de réfuter les ouvrages impies; c'est la fonction qui lui a été assignée par la Providence sans doute, mais aussi par ses directeurs.

(2) La lettre officielle du 11 novembre 1640, par laquelle Descartes présente les *Méditations* au P. Gibieuf, membre de la Faculté de Théologie, ne fait point d'allusion expresse aux rapports antérieurs de Descartes avec ce Père comme directeur de conscience, lors de la composition de cet ouvrage. Cependant, on y trouve ces mots : « l'honneur que vous m'avez fait il y a plusieurs années » (onze ans) « de me témoigner que mes sentiments touchant la philosophie ne vous semblaient pas incroyables », et ceux-ci : « Vous m'avez toujours fait l'honneur de me témoigner de l'affection. » Dans la lettre à Mersenne du même jour, on voit que Descartes est préoccupé d'observer dans cette présentation, dont le succès lui importait extrêmement, toutes les « cérémonies ». De là sa réserve. Il ne croyait pas pouvoir confier à une lettre les choses de conscience. Il avait raison, du reste, de compter sur l'affection du P. Gibieuf, puisque celui-ci revit les *Méditations*, les fit lire à son Général, le P. de Condren (Lettre à Mersenne du 31 décembre 1640). Celui-ci « entreprit le parti » de Descartes et tâcha de lui faire avoir l'approbation des Docteurs (Lettre du 23 juin 1641). Le P. de la Barde (Lettre du 19 janvier 1642) les examina aussi. L'orthodoxie de l'ouvrage fut donc garantie par trois oratoriens et un minime. Renseignements extérieurs, a-t-on dit, puisqu'il s'agit de la pensée de Descartes qui est intérieure. Extérieurs, intérieurs, par rapport à quoi ? Qu'on veuille bien nous le dire et nous montrer où est ici le centre, où est la périphérie. La société où un homme puise ses pensées, ses sentiments et ses énergies n'est-elle, par rapport à lui, qu'une annexe ? Pressez ces couples d'idées, vous n'en tirerez que des

sur l'escrime et à l'importance beaucoup plus grande de celui qu'il a commencé de rédiger aujourd'hui (1). Comme cela était convenu, il n'y voulait pas mettre son nom (2), mais bien qu'entraîné momentanément vers d'autres travaux, il se considérait toujours comme *obligé*, en conscience, de défendre la cause de Dieu et d'élever par cette publication « un monument éternel de reconnaissance envers son Créateur (3) ».

Sans doute, cette métaphysique est en même temps la clef de voûte de son système et lui fournit les premiers principes de la connaissance en général, et plus spécialement ceux de la connaissance du monde matériel de la physique. « C'est par là (par la démonstration de l'existence de Dieu) que j'ai tâché de commencer mes études et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la physique si je ne les eusse cherchés par cette voie (4) »; mais la spéculation ne suffit pas à fonder, selon Descartes, la croyance en Dieu, puisque les mouvements de la grâce doivent s'y ajouter; la croyance vient, nous le verrons tout à l'heure, la première, et c'est la Religion qui plie à ces besoins cette philosophie qui se donne le plus sincèrement

images confuses, faute de pouvoir les coordonner avec des représentations sociologiques distinctes. Elles remontent au vocabulaire psychologico-littéraire de Platon et de saint Augustin. C'est de là qu'elles sont passées dans les *Méditations*.

(1) 4 novembre 1630.

(2) *Ibid.*

(3) Baillet, vol. II, livre VI, chap. 1, p. 100, 103, 103.

(4) A Mersenne, 13 avril 1630. Donc, la physique dont il cherche les fondements est fixée avant que la métaphysique ne le soit, et l'hypothèse mécanique précède la démonstration en forme de l'existence de Dieu. Nous avons raison de dire que le *brutisme* a été la première partie arrêtée du système, le premier ouvrage avancé contre l'impiété. Mais si, au lieu de considérer l'ordre d'achèvement et de mise au clair, nous considérons l'ordre de succession psychologique et de dérivation intime, nous voyons que la croyance en Dieu devance toutes les théories cosmologiques, logiques et psychologiques, bref, que la religion, avec la théorie de la matière selon les convenances du dogme eucharistique, est à la base du système. La foi est le *primum movens* de la pensée cartésienne.

du monde pour science. En 1629, comme en 1628, qu'il écrive les *Méditations* à Francker contre les libertins ou qu'il tire l'épée à La Rochelle contre les protestants, le geste de Descartes est le même : il défend sa foi, il fait son devoir de chrétien.



## CHAPITRE VI

### RUPTURE AVEC LA THÉOLOGIE. LA RELIGION NATURELLE IDENTIQUE A LA MÉTA- PHYSIQUE ET A LA MORALE. LA RELIGION RÉVÉLÉE ABSORBÉE PAR LA RELIGION NATURELLE.

**O**N dira : « Descartes n'a-t-il pas édifié la théologie naturelle, à côté de la théologie révélée ? Les *Méditations* ne sont-elles pas la première manifestation de la métaphysique comme science indépendante et pouvant remplacer la foi ? Nous devons tenir compte, pour apprécier le degré d'indépendance de la spéculation cartésienne, des antécédents de la théologie naturelle. Il s'en faut tellement qu'elle soit une hardiesse propre à Descartes qu'elle a sa place dans les ouvrages de saint Thomas. Les deux premiers livres de *la Somme* sont consacrés à établir la distinction entre les deux théologies et à fixer leurs différences et leurs rapports (1). De plus, l'intervention des laïques dans les débats théologiques proprement dits avait été une réalité quotidienne pendant la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, et la religion catholique elle-même avait affecté au début du xvii<sup>e</sup>, dans ses manifestations esthétiques,

---

(1) Voir sur ce point la dissertation-préface de l'édition de *la Somme* donnée en 1877 par Le Thielleux, p. IV. Le titre est : *Theologia naturalis et revelata simul conjunctæ ac methodus quæ in utraque illustranda servatur*. Cette préface établit, comme les deux premiers livres de *la Somme*, que la lumière naturelle ne peut être contraire à la révélation.

un caractère séculier qui se reflétait dans la philosophie religieuse; de même que l'église Saint-Louis-et-Saint-Paul, dont le portail a été bâti par Richelieu, a l'air d'un édifice civil et que ces chapelles ressemblent à des salons noblement décorés selon la mode du temps, de même les ouvrages que nous avons analysés de M. de Silhon et du Père Mersenne ne présentent pas une différence sensible ni dans le fond ni dans la forme, bien qu'ils vinssent l'un d'un gentilhomme, l'autre d'un Père Minime. Mais si l'idée de faire servir la Raison à la défense de la foi a été reprise en Angleterre, en Italie et en France par des hommes portant l'épée au côté ou du moins nullement étrangers à la vie du siècle (1), il faut reconnaître que les esprits de ces apologistes volontaires n'avaient rien perdu pour cela de la sincérité de la profondeur de leur croyance. Dans ces temples d'architecture laïque, au cœur de gentilshommes, de magistrats, de bourgeois et de bourgeoises qui n'avaient pas rompu extérieurement avec le monde et professaient d'unir la philosophie à la foi, naissait une religion plus intime et plus passionnée peut-être que le catholicisme d'avant la Réforme, précisément parce qu'il y entrait une plus large part de raison et d'acquiescement délibéré. C'est dans ce milieu que devait se développer le Jansénisme. Les attaques des libertins n'y suscitèrent pas un retentissement moins douloureux que dans l'Eglise même et tout ce qu'il y a en France de vivant et d'original dans l'apologie du christianisme vint de ces raisonneurs, précurseurs ou disciples de Descartes. Ni lui ni eux ne s'avisèrent qu'en fondant leur acceptation des vérités théologiques sur l'évidence et l'enchaînement de ces vérités, en invoquant le moins possible l'enseignement du Christ et de l'Eglise, ils faisaient quelque chose de très différent de ce qu'avait fait saint Thomas et s'acheminaient vers une répu-

---

(1) Thomas More, de Silhon, Cherbury, Campanella n'avaient du monarchisme que les dehors (voir l'article de M. Kovalewski).

diation de l'autorité. Ils se sentaient au fond de leur conscience très croyants et très fidèles et ils mettaient leur honneur à l'être de leur plein gré.

Un protestant avait donné l'exemple. En 1624, au fort de la discussion contre les libertins, un grand seigneur anglais, lord Herbert de Cherbury, envoyé en ambassade auprès de Louis XIII, connu pour sa bravoure qui allait jusqu'à la témérité, avait publié à Paris un livre intitulé : *De veritate, prout distinguitur a revelatione verisimili, possibili et falso*. Que soutient l'auteur ? « Que l'intelligence est une chose divine, qu'elle a par elle-même le pouvoir de juger avec rectitude, étant éclairée par la lumière de ses notions communes, principes sacrés qui, bien loin d'être tirés de l'expérience, guident et contrôlent l'expérience même », que les facultés supérieures dont l'intelligence humaine est douée percent jusqu'aux choses divines et que, comme elles sont l'apanage de l'Humanité, les vérités qu'on leur doit sont acceptées par le consentement unanime qui devient à son tour la marque de la vérité (1). »

Le jeune du Perron avait certainement entendu parler du grand seigneur à la mode, quand lui-même rentra à Paris en 1625. En 1638 seulement, il lut le texte latin, ce qui exclut toute idée d'emprunt direct. Les coïncidences n'en sont que plus surprenantes. Ainsi toute la théorie des idées innées était du domaine public.

Lorsque la traduction du livre parut, en 1639, il voulut le relire et y trouva « beaucoup moins de difficultés en le lisant en français » qu'il avait fait « ci-devant en le parcourant en latin ». Après une discussion sur la manière dont l'auteur comprend les vérités naturelles, il ajoute : « J'y trouve plusieurs choses fort bonnes, il y a plusieurs maximes qui me semblent si pieuses et si conformes au sens commun que je

---

(1) De Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, vol. I, p. 208, 211, 212.

souhaite qu'elles puissent être approuvées par la théologie orthodoxe. Enfin, pour conclusion, encore que je ne puisse m'accorder en tout au sentiment de cet auteur, je ne laisse pas de l'estimer beaucoup au-dessus des esprits ordinaires » (1). Peu de livres obtinrent de Descartes autant d'attention et de pareils éloges. Il fallait que la rencontre fût manifeste.

On reconnaît généralement que Cherbury, qui est l'auteur non seulement du *De Veritate*, mais encore, en 1645, du *De Religione laïci*, est, d'après Thomas More, le père de la religion naturelle. Ses ouvrages sont les premiers exemplaires d'une immense littérature qui inonda l'Angleterre pendant deux siècles et mêla si intimément, comme chez un Clarke et un Butler, les arguments apologétiques empruntés à la révélation et les arguments empruntés à la raison (2), mais qui, au moins pendant le xvii<sup>e</sup> siècle, ne jeta pas moins d'éclat en France et produisit, après les livres de Silhon et de Mersenne, après ceux de Descartes, ceux d'Arnauld, ceux de Fénelon, imitateur direct de Silhon (3), ceux de Pascal, de Bossuet et de Malebranche; l'Allemagne ensuite apporta sa contribution et l'on n'ignore pas les négociations de Leibnitz avec Bossuet en vue de la réconciliation des Eglises catholique et protestante, sous les auspices de la religion naturelle. Wolf poursuivit la même

---

(1) Lettre au Père Mersenné du 16 octobre 1639.

(2) Descartes reproche à Cherbury d'avoir mêlé la philosophie à la religion. La confusion des deux points de vue est incontestable chez les Anglais. Sont-ils donc si distincts ? On ne peut savoir, avant d'avoir essayé de lire quelques-uns de ces traités semi-laïques, semi-ecclésiastiques, l'ennui violent qu'ils distillent; et pourtant Berkeley et Locke ont puisé à cette même source. A ce moment, la religion laïque est organisée en Angleterre et Voltaire en rapporte la franc-maçonnerie et le spiritualisme qui se dit antireligieux parce qu'il est partiellement anticatholique.

(3) Les livres de cet auteur dont nous avons parlé sont pleins de développements sur les causes finales dont le traité fénelonien de l'*Existence de Dieu* n'est que la continuation.

veine; *la Religion dans les limites de la raison* de Kant clôt la série.

Lord Cherbury n'est en aucune façon un incrédule. Écoutons-le raconter comment il parvint à trancher les hésitations qui suspendaient la publication de son premier ouvrage. « Mon livre : *De Veritate, prout distinguitur a revelatione verisimili, possibili et falso*, dont j'avais ébauché toutes les parties en Angleterre, se trouva terminé vers cette époque; j'avais employé à ce travail tout le temps que j'avais pu dérober à mes visites et à mes négociations. Dès qu'il fut fini, je le communiquai à Hugo Grotius, le savant professeur, qui, ayant réussi à s'échapper des prisons des Pays-Bas, était venu se réfugier en France, où il avait été le bienvenu pour moi. Je consultai aussi M. Tieleners, un des hommes les plus érudits de son temps, et ces deux bons juges, après avoir lu mon ouvrage, m'encouragèrent, plus que je ne puis le dire, à le faire imprimer et publier. Cependant, comme le fond de ce livre différait essentiellement de tout ce qui avait été écrit jusqu'alors, je reconnus qu'il me fallait ou rejeter toutes les méthodes précédemment admises pour la recherche de la vérité et persister dans ma propre voie, ou m'exposer à une censure universelle sur tous les arguments de mon livre. Les deux grands hommes que j'ai cités m'approuvaient hautement, mais comme j'étais sûr de rencontrer ailleurs une vive opposition, je me demandai si je ne devais pas ajourner cette publication. Un jour d'été, où je restais plongé dans ces incertitudes, pendant que la fenêtre de ma chambre était ouverte au midi, avec un soleil brillant et sans un souffle d'air, je pris mon livre *De Veritate* et, tombant à genoux, je fis cette prière : « O toi, Dieu éternel, auteur de la lumière qui brille en ce moment sur moi, toi qui illumines le fond de nos âmes, j'adjure ta bonté infinie de pardonner à la plus audacieuse requête que puisse t'adresser un pécheur. Je ne suis pas assez éclairé pour savoir si je dois publier ce livre : *De Veritate*; s'il peut contribuer à ta gloire,

je te conjure de m'accorder un signe venant du Ciel; si tu me le refuses, je suis résolu à le supprimer. »

« J'avais à peine achevé ces mots qu'il descendit des cieux un bruit éclatant, mais harmonieux et qui n'avait rien de terrestre; ma prière était exaucée et j'eus une telle joie d'avoir obtenu ce signe d'en haut que je me décidai à faire imprimer mon livre » (1).

N'est-il pas naturel, je le demande, de rapprocher de ce récit de Cherbury celui que, quatre ans auparavant, nous fait Descartes de ses songes, l'interprétation religieuse qu'il en propose et le vœu de pèlerinage à Notre-Dame de Lorette ? Tous les deux rêvent de réformer la philosophie, tous les deux sont des chrétiens sincères et la foi de l'un ni de l'autre n'a de peine à s'accommoder des hardiesses qu'ils méditent, puisque c'est par ces hardiesses mêmes qu'ils pensent sauver la Foi.

On ne peut s'empêcher de penser que ces chrétiens fidèles et enthousiastes, l'un protestant et l'autre catholique, et très attachés à leur religion, avaient un obscur sentiment de la solidarité humaine qui tendait à unir par-dessus les barrières confessionnelles les hommes d'un même monde ayant participé à la même culture littéraire et philosophique. Nulle part, Descartes ne laisse échapper un mot qui puisse être interprété comme une avance au protestantisme; et le jour où il assiste à un prêche de la religion réformée, en Hollande, il prend toute précaution pour bien montrer qu'il n'y assiste qu'en curieux. Une fois, dans une lettre à la princesse Elisabeth, le vieux fond d'intolérance reparaitra.

Mais cette éducation, en partie humaniste, qu'il avait reçue à La Flèche avait disposé son esprit à voir en toutes choses les contours sommaires et les généralités : il réduisait les hommes du point de vue religieux en deux grandes catégories : les chrétiens et les infidèles (les libertins et les athées étaient

---

(1) *Mémoires*, traduction, p. 476, Paris, 1863.

également des infidèles ou des non-croyants à ses yeux). Et le fait que ces démonstrations de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme s'adressaient — il le soutient dans la préface aux *Méditations* — aux infidèles, range inversement les chrétiens, orthodoxes ou non, dans un même groupe chez lequel ces dogmes fondamentaux rencontrent la même ferme adhésion. Nous avons essayé de lire le *De Veritate*; on ne peut imaginer de plus chétive philosophie. Pour que Descartes y ait trouvé « plusieurs choses fort bonnes », il a fallu qu'il y ait entre Lord Herbert et lui, qui savait certainement l'attitude de Lord Herbert dans les questions religieuses (le Paris comme il faut d'alors était bien petit, et quand on est entré dans le détail de la chronique religieuse et philosophique, comme nous nous sommes efforcé de le faire, on voit à quel point les personnes étaient connues les unes des autres), il a fallu qu'il y ait, disons-nous, de l'un à l'autre de ces deux gentilshommes, une sympathie secrète et comme une préalable entente. Plaçons-nous en 1623-1625. Le Gouvernement voulait alors l'apaisement; il était partisan de l'alliance anglaise contre laquelle les congrégations tonnaient à l'envi; il préparait le mariage d'Henriette; c'est dans le sens de cette politique laïque que travaillait Lord Herbert. Ouvrons ses mémoires : « La guerre continuant de sévir contre ceux de la religion, le Père Séguiraud, confesseur du Roi, prêcha un sermon devant Sa Majesté, dont le texte était : il nous faut pardonner à nos ennemis. Après avoir dit sur ce sujet beaucoup d'excellentes choses, il finit par faire une distinction entre les pardons. Nous devons, en effet, dit-il, pardonner à nos ennemis, mais non à ceux de Dieu, comme sont les hérétiques et particulièrement ceux de la religion prétendue réformée; Sa Majesté, en sa qualité de Roi très chrétien, devrait les extirper partout où on pourrait les trouver. » Lord Herbert de Cherbury alla trouver la Reine-Mère et essaya de la détourner de ces idées en un pareil moment (allusion au mariage prochain d'Henriette). Le Père Segui-

raud le sut et envoya quelqu'un pour dire à Lord Herbert que, en tous lieux, ses projets d'ambition seraient contrecarrés; à quoi l'ambassadeur répliqua qu'il n'y avait en France qu'un moine ou une femme qui puisse lui tenir un pareil langage.

Quelque temps auparavant, il écrivait à Charles I<sup>er</sup> : « Dimanche dernier, ceux de la religion qui revenaient de Charenton à cheval ou en carrosse, ayant été assaillis avec des pierres et de la boue dans la rue Saint-Antoine, près d'une chapelle des Jésuites (remplacée plus tard par Saint-Louis), le gouvernement a ordonné aussitôt non seulement de châtier les coupables, mais encore de réprimander sévèrement ces prédicateurs séditeux, dont les sermons remplis d'invocation et d'amertume étaient la principale cause de ce tumulte. » De la part d'un personnage inévitablement connu comme l'apôtre de la paix religieuse, la publication d'un livre favorable à la religion naturelle avait une signification particulière, et l'approbation que Descartes donne à ce livre nous le montre en communauté de sentiments avec les politiques, non avec les sectaires. Pour lui comme pour Lord Cherbury, la théologie naturelle est une sorte d'asile ouvert à la pensée des hommes généreux comme une trêve offerte aux esprits dégoûtés des conflits sanglants.

Nous assistons aux commencements à peine sensibles d'un mouvement historique de la plus haute importance, à savoir la naissance d'une religion qui, sans la volonté expresse de ses auteurs, prendra place, après le protestantisme, comme un nouveau schisme de la communion chrétienne. En ces débats, la part respective des deux éléments essentiels qui le constitueront (la raison et la foi) n'est point fixée. La position de Descartes envers la tradition religieuse est encore hésitante à ce moment et reste instable. D'une part, il maintient fermement la démocratie établie entre la théologie et la métaphysique; il se défend de dire son sentiment sur des questions que la révélation a résolues comme la Trinité, l'éternité de la matière, la perfection du monde, la nature des anges, en quoi consiste la

grâce divine, la damnation éternelle, la matière dont on doit concevoir le Christ présent dans l'Eucharistie, etc.; d'autre part, il ne doute pas, le dogme étant *vrai*, que ces questions réservées ne soient en elles-mêmes des questions accessibles comme les autres et qu'elles ne puissent recevoir une solution intelligible. Si l'homme ne peut les résoudre, c'est par suite des effets de l'union de l'âme avec le corps et en raison de l'empêchement que la matière apporte à la lumière naturelle (1). Et il doute encore moins de l'intelligibilité des questions qui relèvent de la métaphysique : le traité qu'il rédige présente sur l'existence de Dieu et l'immortalité des âmes des démonstrations qu'il juge absolument certaines, aussi certaines que la démonstration des vérités géométriques. On peut croire, dès lors, que, étant donné son zèle pour la religion, que son goût pour la théologie naturelle n'affaiblissait en rien, un jour viendra qui n'est pas loin où tant la théologie révélée que la théologie naturelle, ou le dogme et la métaphysique, seront par lui déclarés pénétrables à la raison humaine et devront recevoir d'elle une nouvelle investiture, en sorte que la constitution méthodique de la morale à la fois religieuse et philosophique lui apparaîtra ce jour-là comme possible. La religion dans les limites de la raison sera alors édifiée sur plan. Le spiritualisme sera né. Mais en ce moment il réserve les droits de la théologie révélée et ne fait porter ses démonstrations que sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, à quoi il borne les fondements essentiels de la morale. Par la façon dont il défend ces deux dogmes et par sa réserve en tout le reste, il est, il se croit purement et simplement chrétien; il s'incline devant l'autorité de l'Eglise et déclare renoncer d'avance à toutes les opinions qui ne seraient pas approuvées par elle. « Je suis, dit-il, catholique romain (1). »

Loin de nous la pensée de discuter l'attitude de Descartes !

---

(1) Lettre à Mersenne du 10 mars 1642.

Mais il appartient à notre rôle d'historien de déterminer la nature des solutions auxquelles il s'arrête et le sens des mots dont il se sert pour les énoncer. Il oppose la raison à la foi, la théologie naturelle ou métaphysique à la théologie révélée ou « orthodoxe ». Nous devons dire combien ces oppositions sont illusoire si nous voulons fixer la part que tiennent dans ses conceptions les préoccupations morales et religieuses et rendre aux *Méditations* leur véritable caractère historique, celui d'une apologie laïque du dogme chrétien.

Ce que le xvii<sup>e</sup> et le xviii<sup>e</sup> siècles ont appelé la raison et qu'ils ont opposé à la foi est une partie de cette foi même revêtue d'une livrée plus ou moins dialectique. Pour être la matière de raisonnements en forme, l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme n'ont point cessé d'être objets de croyance obligatoire. Bref, s'il est des esprits modernes (et il y en a de tels en nombre grandissant) pour lesquels la métaphysique n'est point une science *bella e fatta*, pour eux, ce que la philosophie a paru gagner de terrain sur la religion après tant de retentissantes batailles n'a été qu'un domaine appartenant en réalité à la religion qui, par un changement de nom, a été mis pendant quelque temps à l'abri des attaques. Compromis comme dogmes par le voisinage d'autres dogmes fortement marqués du caractère étrange maintenant des imaginations de la Grèce décadente (orientalisée), les dogmes platoniciens concernant l'existence d'un monde d'esprits avec Dieu pour Roi ont été sauvés pour deux siècles en figurant à part dans un *credo* qui portait l'estampille d'une nouvelle autorité en apparence indépendante de la révélation, mais au fond antérieure à la révélation chrétienne et fondatrice de toute théologie : la Raison métaphysique. Dieu et l'âme sont bien les parties essentielles du dogme chrétien comme explication du dogme moral, et c'est bien par de prétendus raisonnements dialectiques, c'est bien par une idolâtrie imaginative et sentimentale que ces constructions religieuses fondamentales ont été édifiées par

Socrate et par Platon. Par là, Descartes et Kant restent des chrétiens, comme ils le furent en effet historiquement, et ceux qui les suivent en croyant suivre de purs philosophes, ceux qui se disent philosophes parce qu'ils s'inspirent de leurs écrits, ont beau s'opposer à la religion révélée et s'ériger contre elle en adversaires, ils sont, à moins que leurs doctrines n'éliminent ce qu'elles conservent de croyances chrétiennes (et alors elles ne seront plus elles-mêmes), une branche dissidente de la même confession.

Il suffit, pour reconnaître la part que prend la croyance dans la construction de la métaphysique cartésienne, de recueillir les passages de la correspondance où le projet de rédiger ce petit traité mystérieux est caractérisé par le philosophe chrétien. Ce traité « regarde la gloire de Dieu ». L'auteur veut « venger la cause de Dieu et de la religion ». Il veut apprendre aux hommes à parler de Dieu d'une manière plus convenable. Il veut démontrer l'Immortalité pour « établir la Religion (1) ». Il s'adressera aux régents de Sorbonne pour trouver en eux

---

(1) Le témoignage d'Arnauld est sur ce point d'une importance décisive : « Je ne doute point que M. Descartes, dont la piété nous est très connue, n'examine et ne pèse diligemment ces choses et qu'il ne juge bien qu'il lui faut soigneusement prendre garde *qu'en tâchant de soutenir la cause de Dieu contre l'impiété des libertins*, il ne semble pas leur avoir mis des armes en main pour combattre une foi que l'autorité du Dieu qu'il défend a fondée et au moyen de laquelle il espère parvenir à cette vie immortelle qu'il a entrepris de persuader aux hommes. » *Secondes Objections, sub fine*. Ces *Secondes objections* débutent ainsi : « Puisque pour confondre les nouveaux géants du siècle qui osent attaquer l'Auteur de toutes choses, vous avez entrepris d'en affermir le trône en démontrant son existence, et que votre dessein semble si bien conduit que les gens de bien peuvent espérer qu'il ne se trouvera désormais personne qui, après avoir lu attentivement vos Méditations, ni confessé qu'il y a un Dieu éternel de qui toutes choses dépendent..., etc. » Les *Objections* ont été imprimées, de l'aveu de Descartes, sous les yeux de Mersenne. Descartes ne croit pas justifier les prédictions menaçantes d'Arnauld. Il pense contribuer seulement à la défense de la religion chrétienne et ne voit pas que le contre-coup de ces débats puisse lui être funeste.

des « protecteurs en la gloire de Dieu ». Il demande pardon à Dieu d'avoir cru pouvoir révoquer en doute son existence, même par artifice et pour la mieux prouver. Il n'a jamais « traité de l'infini que pour se soumettre à lui »... L'effort principal de sa philosophie tend donc à consolider la religion, cela est certain (1). « La foi (y compris le dogme de l'Eucharistie) n'a jamais, dit-il, été si fort appuyée sur les raisons humaines qu'elle peut l'être si on suit ses principes. » Et encore, quand il aura formé de ces preuves une suite irrésistible humainement, si Dieu n'ajoute sa grâce à la force des raisons, ces raisons n'auront aucun effet. « La foi seule nous enseigne ce que c'est que la grâce par laquelle Dieu nous rend la vue de la vérité efficace et nous élève à une béatitude surnaturelle. »

Nous verrons dans un instant que l'idée de Dieu est le commencement et la fin de toutes ces démonstrations. Toutes reposent sur des notions innées et la notion innée, de toutes la plus simple et la plus claire, celle qui illumine toutes les autres, est celle de l'Être parfait de Dieu. Mais l'ensemble de ces notions communes à tous les hommes constitue une philosophie d'origine supérieure qu'il n'est pas toujours aisé mais qu'il est possible, dit Descartes, de démêler des préjugés qui la masquent. C'est cette lumière du sens commun, c'est cette philosophie toute faite qui est la religion naturelle et on n'a pas de peine à s'expliquer qu'elle soit la même chez tous les hommes, puisque chez tous elle procède, dit-il, de la même révélation intérieure.

Il est un peu plus difficile de concevoir pourquoi les Turcs, les infidèles et les impies en général n'y participent pas. Dans quelques siècles, l'identité de toutes les âmes visitées par les mêmes évidences se découvrira. En attendant, il est certain

---

(1) Voir encore *Réponses aux premières objections*; début : « Caterus lui eût donné beaucoup d'embarras s'il n'eût mieux aimé favoriser la cause de Dieu et celle de son faible défenseur que de la combattre à force ouverte. »

qu'alors, déjà entre les protestants et les catholiques cultivés, il y avait un fonds de croyances communes et que ce fonds était le contenu le plus clair de la philosophie nouvelle. On serait tenté d'expliquer l'accord des chrétiens appartenant à des confessions diverses dans l'affirmation de quelques dogmes fondamentaux par la communauté de la tradition et de la culture que les ardentes discussions suscitées par la Réforme auraient révélée. Une manière de penser qui n'est que le développement sous une forme très brillante de propositions que ses partisans croient trouver inscrites dans leur âme, quelque cérémonie logique qu'ils leur fassent subir avant de les déclarer infailliblement vraies, ne ressemble-t-elle pas beaucoup à une croyance religieuse ? Vue de cet aspect, la religion « naturelle » n'est-elle pas une religion comme une autre, très analogue aux autres dans sa formation et son organisation, sorte de christianisme diffus, faite pour unir pendant un temps, par-dessus les frontières politiques, non les Turcs, non les Infidèles quelconques, mais tous ceux qui, même en pratiquant un culte particulier, avaient pris part, sous certaines conditions historiques et pédagogiques, aux formes les plus hautes de la civilisation du xvii<sup>e</sup> siècle (1) ?

---

(1) Tout plaidoyer en faveur de la religion naturelle comportait une liste de principes premiers à la manière d'Aristote et des stoiciens. Descartes dit dans la lettre à Mersenne du 16 octobre 1639 que le consentement universel pris comme règle des vérités et la rencontre de tous les esprits dans la croyance aux mêmes notions simples (figure, grandeur, mouvement, lieu, temps, etc.) sont une seule et même chose avec la lumière naturelle : *intuitus mentis*. La théorie des notions communes était, ainsi que celle des Idées, toute voisine, en faveur auprès des philosophes des Universités anglaises comme dans l'Ecole en France. Un M. Digby, connu de Descartes, écrivit en 1640, comme l'avaient fait de Silhon et Mersenne, un *Traité de l'Existence de Dieu et de l'Immortalité de l'âme*. Comme Descartes, il se croyait « obligé de donner un corps entier de toute la philosophie » (« On n'en saurait rien comprendre sans l'avoir toute en corps »), et se servait « de quelques notions communes » qui devaient être la base de tout le raisonnement (*Correspondance*, t. IV). Mersenne, en 1623, dans la *Vérité des Sciences*, livre I, chap. xv, dit

Il est vrai qu'au moment même où il ramenait le christianisme à quelques dogmes philosophiques, dont la disparité avec la véritable doctrine chrétienne actuelle devait éclater un jour (1), Descartes croyait rester catholique orthodoxe. « Je suis catholique romain », déclarait-il.

Ne réservait-il pas les articles essentiels du *credo*, puisqu'il se refusait à en rien dire, même quand il était provoqué par ses correspondants et les passait le plus souvent sous silence dans ses ouvrages ? Il ne s'apercevait pas qu'en les réservant ainsi il les laissait s'éloigner du centre éclairé et coloré dans le champ d'attention des contemporains. Il les sacrifiait pour les mieux défendre. Instinctivement, il voilait aux yeux du public, sous des généralités empruntées à l'antiquité, les points vifs de l'orthodoxie catholique, comme s'il y avait eu chez lui quelque respect humain à montrer devant ce public nourri de lieux communs antiques et passionné pour les belles-lettres les intimités de sa dévotion. Il se faisait ainsi sans le savoir l'artisan de l'unité, objet passionné de l'idéal français au milieu même des guerres religieuses. Ces généralités ne divisaient pas

---

que l'entendement « supplée aux manquements des sens par une lumière spirituelle et universelle qu'il a de sa propre nature dès le commencement de sa création... *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* ». De Silhon, Mersenne, Cherbury, Digby, sont d'accord avec Descartes pour fonder la métaphysique sur les idées innées. Et sur quoi pourrait-elle être fondée, en effet, si ce n'est sur l'antique tradition qu'il y a une partie divine dans la pensée de l'homme ? Descartes n'a fait que transmettre aux temps modernes cette tradition restaurée et en quelque sorte mise au net, avec application à la cosmologie et à la politique de l'idée de souveraineté monarchique sacrée. Voir dans Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, un exemple des discussions métaphysiques qui passionnaient les congrégations enseignantes au début de xvii<sup>e</sup> siècle (Arméniens et Gomaristes de Hollande, Jansénius à Paris, à Bayonne et à Louvain); le mouvement est international.

(1) Le christianisme n'est pas tout entier dans ces deux dogmes de Dieu et de l'âme qu'il propose seuls à l'examen de ses lecteurs et dont il essaie la démonstration. Voyez la lettre à MM. les Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris.

les esprits comme les questions religieuses proprement dites le faisaient. On discutait, mais on ne disputait pas alors de l'existence de Dieu comme des sujets empruntés à la vie religieuse contemporaine. La métaphysique était relativement pacifiante, tandis que la théologie irritait. Ne pourrait-on pas invoquer ici une loi des sous-entendus sociaux, des jeux en sourdine ou de la conscience collective, loi qui fait qu'à un moment donné il y a des choses que cette conscience ne voit pas, qui sont comme n'existant pas à nos yeux, bien que très visibles et opérant quotidiennement au vu de tout le monde des effets considérés ? De même que quand en ce temps-là on plaçait sur les portes monumentales et sur les tombeaux des princes en effigie et que ces princes étaient là représentés ou nus ou accoutrés en empereurs romains, personne ne s'étonnait de les voir si étrangement accommodés; ainsi on ne doutait pas que M. Descartes ne fût un bon chrétien selon le cœur de ses maîtres, les Jésuites, et de ses amis de l'Oratoire, alors qu'en réalité il dissimulait déjà ses croyances ingénues à des dogmes redoutables sous un manteau de déductions scolastiques et de conceptions platoniciennes.

Du reste, dans ce public restreint, composé d'hommes qui la plupart communiaient très fréquemment (1), on ne manquait pas de scruter la nouvelle philosophie pour savoir si elle était pour le parti triomphant une ennemie ou une alliée. Et il est probable que la théorie de la connaissance sensible de Descartes détermina une vive adhésion de la part de personnes très pieuses

---

(1) Sur ce point, tout dissentiment était l'objet d'une répression. Un nombre déterminé d'hosties était distribué par les Congrégations aux curés de chaque paroisse et toute absence à la Sainte Table était ainsi contrôlée par elles. (Voir le très intéressant volume de M. Georges Dubois sur Henri Pardaillan de Gondrin, évêque de Sens (1646, Alençon, 1902.) Ce fait se rencontre au cours de l'histoire présentée dans cette étude des conflits entre l'autorité diocésaine de Gondrin, justement soupçonnée de jansénisme, et les Jésuites.

et très versées dans la théologie sacrée comme l'étaient les futurs jansénistes, parce qu'elle soutenait une thèse favorable à la transsubstantiation, à savoir que les qualités des corps eux-mêmes — le pain et le vin dans le sacrement de l'Autel — ne sont pas l'objet d'un jugement véridique de la part des sens, mais ne peuvent être saisies dans leur réalité substantielle que par la raison croyante ou intuition, seule capable de pénétrer l'essence des choses. Lui-même nous invite à tenir grand compte de son idéalisme sacramentaire eucharistique, pour apprécier sa position vis-à-vis de la religion catholique, quand, en janvier 1638, il exprime à un Père jésuite le désir de voir sa physique et sa métaphysique exposées plus complètement qu'elles ne l'avaient été dans le *Discours de la Méthode*; il ajoute : « Et je vous dirai aussi que je ne crains nullement au fond qu'il s'y trouve rien contre la foi, car, au contraire, j'ose me vanter qu'elle (que la foi) n'a jamais été si fort appuyée par les raisons humaines qu'elle peut être si on suit mes principes, et particulièrement la transsubstantiation, que les calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la philosophie ordinaire, est très facile par la mienne. » En effet, c'était pour tout le monde la grande affaire. On n'en parlait qu'à mots couverts, on y pensait toujours (1) et le mérite était grand pour une philosophie de répondre à ce besoin.

Nous avons ici un exemple de ces fameux préjugés contre lesquels Descartes s'insurge comme altérant gravement la con-

---

(1) Exemple : dans une lettre à Mersenne du 25 novembre 1630, Descartes, annonçant l'achèvement prochain de sa théorie de la lumière, dans son traité du *Monde*, ajoute aussitôt : « Je crois que je vous enverrai ce discours de la Lumière sitôt qu'il sera fait et avant que de vous envoyer le reste de la Dioptrique, car voulant décrire les couleurs à ma mode et par conséquent étant obligé d'y expliquer comment la blancheur du pain demeure au Saint-Sacrement, je serai bien aise de le faire examiner par mes amis, avant qu'il soit vu de tout le monde. »

naissance sensible. Ce sont les croyances que nous apportons en naissant sur la manière d'être des corps et qui nous les font prendre pour semblables dans le fond à leurs apparences. Où ? Dans quel cas ? Dans notre jugement sur les espèces eucharistiques. Nous croyons que la consécration ayant eu lieu, le pain et le vin qui gardent leur figure accoutumée excluent des espèces sacramentaires le corps du Christ, que, par conséquent, la transsubstantiation n'a pas lieu. Nous devrions savoir qu'en prononçant les paroles sacrées, le prêtre donne le signal d'une véritable éviction de la substance du pain et d'une réelle introduction, sous les apparences du pain qui demeurent, de la substance du Christ. On comprend maintenant l'importance que Descartes attache à l'abandon de « ces préjugés » et pourquoi, insistant à ce point sur la nécessité de les écarter définitivement, il a l'air de combattre, comme le fera Kant, en faveur d'une théorie selon laquelle l'esprit humain est mal fait, incohérent, et nos facultés natives impuissantes. Si ce sacrement n'avait pas été institué, la question du criticisme cartésien n'aurait jamais été posée. Elle résulte d'un relativisme aigu, mais limité au domaine de l'Eucharistie, qui n'empêche pas Descartes d'être profondément objectiviste et de croire que l'Esprit humain, par la connaissance du cinquième genre, c'est-à-dire simplement par la raison et par la réduction des qualités secondes aux qualités premières, saisit le monde comme il est; la science, selon lui, ne connaît pas d'autre barrière. C'est par le besoin de légitimer la relativité de la connaissance en ce cas spécial que Descartes est allé jusqu'à soutenir l'absolue disparité de la représentation sensible avec son objet et jusqu'à inventer un véritable pragmatisme des qualités secondes. Cette thèse relativiste, développée avec vigueur en maint passage étendu des *Principes*, est attachée expressément par Descartes à la théorie de la matière eucharistique dont les conséquences pénètrent, comme on le voit, les parties les plus profondes et les plus originales de la pensée de Descartes jusqu'à

l'ouvrage qui contient le plus complet exposé de sa philosophie : les *Principes*. (1).

Descartes a donc vraiment pour but à ce moment, comme il le dit, de défendre la religion, toute la religion; et s'il restreint le débat public aux deux questions de Dieu et de l'âme, celle-ci étant même en apparence éclipsée par celle-là, c'est qu'il espère remporter ainsi sur les libertins un avantage décisif et préparer par là leur déroute générale.

Il les appelle en quelque sorte en champ clos, sur un terrain de son choix, pour un débat sur ce qu'il croit être l'essentiel de la religion, comptant sauver par leur défaite, en cette rencontre, la religion tout entière jusqu'en ses particularités. De là, les espérances qu'il suscitait dans le monde des théologiens de la main desquels il recevait des armes nouvelles, mais auxquels il en passait de son côté qui devaient, selon son sentiment, assurer le triomphe de la foi.

Veut-on un signe manifeste de l'attitude de son esprit en face de la doctrine de l'Eglise ? Qu'on se demande si à ce moment il acceptait ou non le dogme de la chute et regardait l'humanité comme tombée d'un état de perfection et de bonheur ou en voie de relèvement et, comme nous disons, de progrès. L'acceptation ou la négation de ce dogme est pendant les xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles la meilleure pierre de touche de l'attachement à la tradition chrétienne ou de l'orientation moderne des esprits. Eh bien ! Descartes alors croyait d'une croyance un peu littéraire et où il y avait de la reconnaissance platonicienne ou stoïcienne, mais il croyait réellement, en cette période de sa

---

(1) Le pragmatisme sensoriel, la théorie des préjugés et son application au dogme de l'Eucharistie se trouvent exposés en des passages multiples de cet ouvrage; ce relativisme eucharistique en est le centre. Toutes les fois que Descartes touche sérieusement à la théorie de la connaissance sensible et nie l'existence substantielle des corps, il croit nécessaire d'excepter certains corps de ce jugement, et l'on voit que ces corps sont les espèces sacrées (*Méditations*, sixième).

vie, à la perfection primitive et au bonheur primitif de l'humanité, partant à la décadence ultérieure. Dans une lettre qui est une défense des *Lettres* de Balzac, il disait de l'art de persuader : « Cet art, comme toutes les autres choses, a eu dans tous les temps ses vices aussi bien que ses vertus, car dans les premiers siècles, où les hommes n'étaient pas encore civilisés, où l'avarice et l'ambition n'avaient encore excité aucune dissension dans le monde, et où la langue sans aucune contrainte suivait les affections et les sentiments d'un esprit sincère et véritable, il y a eu, à la vérité, dans les grands hommes une certaine force d'éloquence qui avait quelque chose de divin, laquelle, provenant de l'abondance du bon sens et du zèle de la vérité, a retiré du bois les hommes à demi sauvages, leur a imposé des lois, leur a fait bâtir des villes et qui n'a pas eu plutôt la puissance de persuader qu'elle a eu celle de régner (1). » Quand il fait à ce même Balzac l'éloge de la Hollande, « quel autre pays, lui dit-il, où les empoisonnements, les trahisons, les calomnies soient moins connues et où il soit demeuré plus de restes de l'innocence de nos aïeux. (2) » Les hommes des premiers temps n'avaient pas seulement la Justice en partage, ils possédaient la Vérité. « Je suis convaincu (3) que les premiers germes de vérité qui ont été déposés par la nature dans l'esprit de l'homme et que nous étouffons en nous en lisant et en écoutant chaque jour tant d'erreurs, avaient une telle force dans cette naïve et simple antiquité, que les hommes, à l'aide de la même lumière intellectuelle qui leur faisait voir qu'on doit préférer la vertu au plaisir et l'honnête à l'utile, bien qu'ils ignorassent la raison de cette préférence, s'étaient formés des idées vraies sur la philosophie et les mathé-

---

(1) Lettre de Silhon, apologie des *Lettres* de Balzac en latin en 1628 : « Encore que nous eussions la justice originelle », 18 décembre 1620.

(2) 15 mai 1631.

(3) Règles pour la direction de l'Esprit; Règle IV.

matiques. » « Rien n'est plus ancien que la vérité » (1), dira encore Descartes par habitude, en 1641, malgré les espoirs de progrès pour les sciences et de succès pour sa philosophie formulée quatre ans auparavant dans le *Discours de la Méthode*. Déjà cette théorie de la chute, si essentiellement chrétienne, était passée dans la philosophie du temps (2) qui l'avait retrouvée là d'où elle venait, chez Platon, chez les Stoïciens, chez Virgile et chez Ovide. Elle aussi allait être habillée à l'antique, l'âge d'or allait mêler sa poésie au drame inquiétant du Paradis terrestre, en sorte que la légende devait perdre quelque chose avec Fénelon de sa signification pessimiste. Mais l'adhésion de Descartes à la théorie de la décadence n'est pas douteuse en ce moment. Il voit l'histoire de l'humanité avec des yeux de théologien. Sa philosophie n'est point séparée de l'ensemble des dogmes traditionnels.

---

(1) En 1642, dans sa *Vertu des Payens*, La Mothe Le Vayer divisait l'histoire, évidemment d'accord avec les théologiens dont Descartes révérait l'enseignement, en trois époques (p. 347, 348) ainsi limitées : « la première est depuis Adam jusqu'à la circoncision d'Abraham, portée au 17<sup>e</sup> chapitre de la Genèse, qui s'appelle le temps du droit de nature; la seconde comprend ce qui s'est écoulé d'années entre cette première circoncision et l'incarnation de Jésus-Christ, pendant lequel espace la loi mosaïque, qui est la loi écrite, a eu lieu depuis que Dieu l'eut donnée en deux tables; aussi nomme-t-on tout cet intervalle le temps de la loi; et la troisième section se compte depuis la nativité de Notre-Seigneur jusques à la consommation des siècles qui est le temps de la grâce pour tous ceux qui, avec l'assistance d'En Haut, se rendent dignes d'y participer. » Le droit de nature marquait un temps de perfection céleste.

(2) Lettre à MM. les Doyens et Recteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris.

FIN DU TOME I



---

# TABLE DES MATIÈRES

---

## PREMIÈRE PARTIE

### LA FORMATION DU SYSTÈME

---

#### LIVRE PREMIER

##### Avant le système.

Pages

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

#### LIVRE II

##### Vers le système.

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

VERIFICAT  
2007

TABLE DES MATIÈRES

Pages

CHAPITRE III. — Pour la morale cartésienne. Les solutions spéculatives, propédeutiques à la morale : le monde des esprits et le monde des corps ; l'abîme . . . . . 171

CHAPITRE IV. — Platon et Saint-Augustin. Emprunts formels . . . . . 184

CHAPITRE V. — Première rédaction des *Méditations*. Contact avec les Oratoriens comme théologiens . . . . . 212

CHAPITRE VI. — Rupture avec la théologie. La religion naturelle identique à la métaphysique et à la morale. La religion révélée absorbée par la religion naturelle . . . . . 230



VERIFICAT  
1987



BIBLIOTECA  
CENTRALA  
UNIVERSITARA  
CAROL I  
BUCURESTI