

BIBLIOTHÈQUE  
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LE SYSTÈME  
DE  
**DESCARTES**

PAR

**O. HAMELIN**

Chargé de Cours à la Sorbonne

PUBLIÉ PAR L. ROBIN

Chargé de cours à l'Université de Caen.

PRÉFACE DE M. ÉMILE DURANTIN, Professeur à la Sorbonne.



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

LE SYSTÈME  
DE  
DESCARTES



9/1953

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

1956

AUTRES OUVRAGES DE O. HAMELIN

- Les éléments principaux de la représentation. 1 vol. in-8, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . 7 fr. 50
- Traduction et commentaire de Aristote. Physique II. 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. »

A LA MÊME LIBRAIRIE

AUTRES OUVRAGES SUR DESCARTES

- Descartes, par L. LIARD, de l'Institut, 3<sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . 5 fr. »
- Essai sur l'esthétique de Descartes, par E. KRANTZ, professeur à l'Université de Nancy. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr. »
- Descartes, directeur spirituel, par V. de SWARTE. 1. vol. in-16, avec planches hors texte (*couronné par l'Institut*). . . . 4 fr. 50
- Discours sur la méthode de Descartes, avec une notice biographique, une analyse, des notes historiques, des éclaircissements sur la méthode et les principaux points de la philosophie cartésienne, des extraits des autres ouvrages, par V. BROCHARD, de l'Institut, professeur à la Sorbonne. 12<sup>e</sup> édition. 1 vol. in-18. . . . . 1 fr. 25

Bd 225370

# LE SYSTÈME

Inv. 80.956.

DE

# DESCARTES

PAR

**O. HAMELIN**

Chargé de Cours à la Sorbonne

PUBLIÉ PAR L. ROBIN

Chargé de cours à l'Université de Caen

PRÉFACE DE M. ÉMILE DURKHEIM, Professeur à la Sorbonne



73263

*Donația Profesorului Mircea Djuvara.*  
PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1911

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

Biblioteca Universitară  
BUCUREȘTI  
Cot 79898.....  
Inventar 73263.....

PC54/01

B.C.U. Bucuresti



C73263

## PRÉFACE

Le 8 septembre 1907, sur une petite plage des Landes, O. Hamelin mourait victime de son dévouement. En essayant de sauver deux personnes qui se noyaient, il fut lui-même emporté par une vague et disparut.

Nous ne dirons rien ici ni de sa vie ni de sa personnalité, bien que la grandeur de son caractère égalât celle de son intelligence. Ceux qui l'ont connu, ceux même qui n'ont fait que l'approcher, savent comment, chez lui, la hauteur de la raison et de la fermeté de la volonté, s'alliaient sans peine et en toute simplicité à une tendresse, à une sensibilité féminines. Mais comme homme, nous estimons qu'il appartient tout entier à ses amis qui gardent pieusement le culte de son souvenir. Nous croirions presque manquer à sa mémoire en faisant pénétrer le public dans l'intimité d'une existence qui a toujours fui le bruit, qui se dérobaît même aux regards avec une sorte de soin jaloux.

Le philosophe, au contraire, appartient aux philosophes. C'est pourquoi, dès le lendemain de sa mort, nous nous sommes préoccupé de réunir les notes qu'il avait pu laisser afin d'en faire profiter le public scientifique. Parmi les études qu'il avait en cours, deux particulières-

ment attirèrent notre attention. Nous donnons la première aujourd'hui. La seconde est un exposé systématique de la philosophie d'Aristote. Nous espérons la publier plus tard soit en totalité soit en partie (1).

Ce qui nous a paru faire l'intérêt de ces travaux, ce n'est pas seulement l'importance de la contribution qu'ils apportent aux problèmes particuliers qui y sont traités; c'est aussi le caractère très personnel de la méthode qui y est employée.

Deux méthodes très différentes ont été appliquées à l'histoire de la philosophie.

Pendant longtemps, les doctrines ont été étudiées d'un point de vue purement dogmatique. On les considérait comme des corps de propositions abstraites, indépendantes du temps et de l'espace, comme des produits de l'entendement pur. Par suite, on ne s'y intéressait que pour les juger. On ne songeait pas à y voir des faits historiques qu'il fallait expliquer historiquement : c'est leur valeur absolue qu'on entreprenait de déterminer. On les confrontait aux choses qu'elles avaient pour fonction d'exprimer, plus qu'on ne cherchait à les mettre en rapports avec les conditions de lieu, d'époque et de personne dont elles pouvaient dépendre. Mais un moment vint où l'esprit historique s'introduisit dans l'étude des systèmes philosophiques. On reconnut que, comme les systèmes politiques, juridiques, comme les conceptions esthétiques ou pédagogiques, ils tenaient étroitement à la société, au temps, à la personnalité de leurs auteurs. Dans ces conditions, chacun d'eux apparaissait comme une sorte d'individualité dont on s'attachait, avant tout, à bien marquer la physionomie propre. Cette physionomie, on s'efforçait de l'expliquer par les circonstances ambiantes ou par le génie individuel du philosophe. Mais, ainsi rattachées aux milieux dont

1. Nous avons, en outre, publié dans la *Revue de Métaphysique* (N° de mai-juin 1910), une traduction des Lettres d'Épicure par Hamelin.

elles faisaient partie et aux personnalités qu'elles exprimaient, les différentes philosophies devenaient incomparables les unes aux autres. On pouvait encore chercher comment chacune d'elles se liait à ses devancières, mais il ne pouvait plus être question d'apprécier leur valeur doctrinale; car, pour cela, il eût fallu les sortir de l'histoire.

Ce qui fait la manière propre d'Hamelin, c'est qu'il combina très heureusement ces deux méthodes, mais en les transformant.

Nul n'est plus que lui préoccupé de laisser à chaque système sa couleur locale, d'en reconstruire l'économie interne telle que l'a conçue son auteur. Nul ne s'efforce avec plus de méthode de les situer historiquement : on verra dans le présent ouvrage avec quel soin il s'est attaché à mesurer les diverses influences qu'a pu subir la pensée de Descartes, en même temps qu'à déterminer ce qu'elle paraît avoir d'irréductible à tout antécédent historique. Mais, d'un autre côté, il ne perd pas de vue que les systèmes philosophiques apportent des réponses à des questions qui ne sont pas d'un temps, qui ne dépendent pas de telle ou telle individualité ni de telle combinaison de circonstances, parce qu'elles sont posées à l'esprit humain par les choses elles-mêmes. Ces questions sont toujours vivantes, toujours discutées; par suite, la manière dont elles ont été traitées et résolues dans le passé ne peut pas n'être pas instructive pour nos débats d'aujourd'hui. Ce n'est pas qu'on puisse songer à détacher purement et simplement telle ou telle solution de son ambiance historique pour la transporter brutalement dans notre époque. De tels anachronismes ne seraient plus aujourd'hui défendables. Mais les résistances qu'une conception a rencontrées dans l'histoire, les difficultés au milieu desquelles elle s'est débattue, la manière dont elle a essayé d'en triompher, ses tâtonnements, ses échecs mêmes, tout cela constitue autant

d'expériences qui, bien interprétées, nous renseignent sur sa valeur. Ce sont ces expériences qu'Hamelin s'attache à recueillir. C'est ainsi que, tout en laissant soigneusement la philosophie cartésienne dans son cadre historique, il en fait une étude qui intéressera le philosophe autant que l'historien. Car le cartésianisme, c'est l'idéalisme moderne en train de se constituer. Or le moment où l'idéalisme s'établit est un de ceux où l'on peut le mieux discerner à quel besoin, à quelle nécessité spéculative il répond, quelles sont les insuffisances des doctrines adverses qu'il a pour objet de corriger, c'est-à-dire, en somme, quelle est sa raison d'être, quel est son rôle dans l'histoire des idées. En même temps, comme il se trouve à ce moment à un instant critique où il cherche encore en partie sa voie, où il hésite entre des tendances divergentes, la nature des résultats auxquels il arrive, les difficultés dans lesquelles il s'embarrasse suivant qu'il s'abandonne à telle ou telle direction, permet d'apprécier quelles sont celles qui sont le mieux selon la pente de sa nature.

Ainsi entendue, l'histoire de la philosophie devient un instrument de la culture philosophique. C'est bien ainsi, d'ailleurs, qu'Hamelin s'en était servi pour son propre compte. Avant de produire publiquement sa pensée, il s'était astreint à passer de longues années dans la méditation et comme dans l'intimité des grands systèmes. Il n'était pas de ceux qui pensent que l'originalité consiste à faire table rase du passé et à procéder comme si les problèmes philosophiques ne tourmentaient pas l'humanité depuis des siècles. Il savait que ces improvisations, si brillantes qu'elles puissent être, sont le plus souvent sans lendemain. Il professait qu'il y a dans la tradition une sagesse immanente qu'il faut s'assimiler pour pouvoir ensuite la dépasser; que les erreurs du passé ont elles-mêmes leur enseignement qu'il est indispensable de dégager, et qu'une pensée sans racines dans l'histoire

est sans racines dans la réalité. En un temps où l'histoire de la philosophie est injustement délaissée, où elle a perdu dans notre enseignement secondaire la place qu'elle y avait autrefois, où beaucoup tendent à n'y voir qu'une archéologie de la pensée qui ne peut intéresser que les érudits, nous avons pensé que les travaux historiques d'Hamelin pourraient être d'un salutaire exemple.

Cette méthode ne profite pas seulement à la philosophie; elle permet souvent de renouveler les problèmes historiques eux-mêmes. Quand on s'astreint, d'une manière trop étroite, à laisser aux théories la couleur de leur époque, quand on s'oblige à ne les présenter que dans les termes mêmes où leurs inventeurs les ont énoncées, on s'expose parfois à méconnaître leur véritable portée. Car l'archaïsme des formules qui servent à les exprimer peut faire croire qu'elles sont archaïques elles-mêmes et ne répondent plus à des problèmes durables. Si, au contraire, on se fait une règle de rapprocher méthodiquement le présent du passé afin d'éclairer le premier par le second, il arrive, par une sorte de retour, que le présent lui-même projette sur le passé une lumière qui fait apparaître celui-ci sous un jour nouveau. Une question qui faisait l'effet d'une bizarrerie, imputable à quelque singularité du temps ou de l'auteur, prend alors une signification qui, autrement, serait restée inaperçue. De là de véritables trouvailles dont on verra plus loin un remarquable exemple. L'hypothèse du génie malin a généralement été considérée par les historiens comme une subtilité dialectique, due à une fantaisie assez étrange de Descartes. On verra comment Hamelin, en la repensant et en la rapprochant de conceptions toujours actuelles, a réussi à en donner une interprétation tout à fait neuve et qui illumine plusieurs points de la philosophie cartésienne.

Mais s'il ne pouvait y avoir de doute sur le devoir que

nous avions d'éditer ces travaux, on pouvait hésiter sur la méthode à suivre dans leur publication.

Ces travaux sont des cours qu'Hamelin a professés soit à l'École Normale Supérieure soit à la Sorbonne (1). Hamelin écrivait toutes ses leçons et mettait à les rédiger le soin méticuleux qu'il apportait en toutes choses ; mais il les rédigeait comme des leçons, en se plaçant, par la pensée, en face de ses futurs auditeurs. De là toute sorte de formules, de procédés d'exposition dont un professeur ne peut guère se passer, mais qui n'ont pas la même raison d'être dans un livre : résumés fréquents, liaison nettement marquée de chaque leçon à la précédente, divisions fortement soulignées, etc. On pouvait donc se demander s'il n'y aurait pas lieu de retoucher le texte de manière à le débarrasser de cet appareil scolaire. Mais il nous a paru qu'il ne nous appartenait pas de nous substituer à l'auteur et de lui prêter un langage qui n'a pas été le sien, surtout quand cet auteur est un homme de la valeur d'Hamelin. D'une manière générale, ces interventions de l'éditeur, même quand elles s'efforcent d'être discrètes, peuvent difficilement n'être pas arbitraires ; c'est pourquoi nous nous les sommes interdites en principe. Sous prétexte de corriger quelques imperfections sans importance, nous risquons d'ôter au travail quelque chose de son caractère propre. C'est comme cours qu'il a été conçu ; c'est donc comme cours qu'il fallait le présenter au public. Et il était d'autant plus naturel de lui laisser sa forme originale qu'il ne pouvait que donner la plus haute idée de ce qu'est l'enseignement philosophique dans nos facultés françaises.

Il me reste à remercier ceux dont le dévouement a rendu possible cette publication.

1. Le cours sur Descartes a été professé à l'École Normale Supérieure pendant l'année 1903-1904.

C'est M. Robin, professeur de philosophie à la faculté des lettres de Caen, qui est le véritable éditeur du présent ouvrage. C'est lui qui s'est chargé de revoir le manuscrit, de vérifier les références, d'insérer les citations dans le texte, de corriger les épreuves. Ancien élève d'Hamelin, il a tenu à honneur d'assumer la plus lourde partie de la tâche et il y a apporté le souci de précision et d'exactitude qui caractérise ses propres travaux.

M. Lévy-Bruhl a bien voulu nous prêter le précieux concours de sa compétence en matière d'histoire de la philosophie moderne. Sur plus d'un point, des questions embarrassantes se sont posées à nous, qu'il nous a aidés à résoudre. Il a, de plus, accepté de réviser les épreuves. Nous savons qu'il a été heureux de rendre cet hommage à la mémoire d'un collègue qu'il aimait. Ce n'en est pas moins un devoir pour nous de lui adresser ici l'expression de notre gratitude.

ÉMILE DURKHEIM

## AVERTISSEMENT

La plupart des références se rapportent exclusivement aux volumes publiés de l'édition Adam et Tannery. Cette édition est parfois désignée par les initiales A T; le plus souvent le renvoi n'est précédé d'aucune indication. Le chiffre de la page est suivi d'un second chiffre au-dessus de la ligne : c'est celui de la première ligne de la citation.

Pour les *Méditations*, *Objections et Réponses* et pour les *Principes* les citations sont empruntées à la version française. Mais la traduction des *Objections et Réponses* n'ayant pas été publiée intégralement, avec celle des *Méditations*, dans le tome XI de l'édition Adam et Tannery, les renvois ont été faits uniformément à l'édition Cousin (désignée par la lettre C). Toutefois on a toujours donné, en seconde ligne, entre crochets, les renvois à l'original latin, dans le tome VII de l'édition Adam et Tannery, sans qu'il ait paru nécessaire de répéter, pour chaque référence, cette indication du tome.

Pour les *Principes* on s'est contenté toutes les fois que cela pouvait suffire, de désigner la partie et l'article et, pour les *Passions* l'article seul.

En ce qui concerne les *Regulæ* et l'*Inquisitio veritatis*, il a paru bon de mentionner entre crochets, après la

référence à AT, le numéro du paragraphe dans l'édition Garnier (désignée par la lettre G).

Un tableau placé à la fin du volume donne, pour les lettres citées, la concordance entre l'édition Adam et Tannery et celles de Cousin et de Garnier.

Les passages qui, dans la version française des *Méditations* etc. et des *Principes* ne répondent pas exactement à l'original latin ont été signalés à l'attention du lecteur, soit par deux astérisques, au commencement et à la fin du passage, soit par une astérisque entre parenthèses pour indiquer une lacune. Il a paru en effet préférable de réserver exclusivement l'italique pour les citations faites par Descartes dans son texte et pour les mots ou passages notables ; et les points pour marquer qu'une coupure a été faite dans le morceau cité. Parfois le texte latin lui-même a été reproduit entre crochets.

Il a semblé légitime de mettre à profit les documents et éclaircissements contenus dans les volumes de l'éd. AT qui ont paru depuis l'époque où ce cours fut professé à l'École Normale. Quelques additions, en petit nombre, ont été ainsi introduites dans les notes.

La 18<sup>e</sup> leçon a été reproduite telle qu'elle a paru dans l'*Année philosophique* XV, 1904, p. 39-50. On a conservé cependant quelques parties de la rédaction primitive et utilisé pour certaines références des notes qui l'accompagnaient.

# DESCARTES

---

## I

### LES ANTÉCÉDENTS DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE — LA BIOGRAPHIE DE DESCARTES

Nous ne voudrions pas soutenir qu'il est inutile de faire précéder une étude de la doctrine de Descartes d'un examen des antécédents de cette doctrine et d'une biographie de l'auteur. Il nous semble pourtant que ces deux séries de considérations préliminaires ne doivent être ni très développées, ni entendues comme elles le sont le plus souvent.

Envisageons d'abord la question des antécédents de la philosophie de Descartes. Le problème est double. On peut se demander quelles sont au total les conditions historiques dans lesquelles cette philosophie a pris naissance : conditions politiques, sociales, scientifiques et philosophiques. Nous ne nous défendrons pas de dire quelques mots du problème ainsi posé. Mais, pour ce qui est de le traiter, cela dépasserait assurément nos forces, et peut-être celles des meilleurs historiens à l'heure actuelle. — D'ordinaire, on a pris le problème autrement. Mettant à part, parce qu'elles sont l'objet d'idées plus conscientes et plus claires, les conditions scientifiques et philosophiques à la suite ou au milieu desquelles le Cartésianisme a apparu, on s'est interrogé sur les prédé-

cesseurs, savants ou philosophes, de Descartes. Rien ne semble au premier abord plus naturel et plus profitable. Il est bien certain que, en thèse générale, une doctrine ne se comprend que par celles qui la précèdent : Aristote ne se comprend que par Platon, Kant que par Leibniz et Hume. Cependant, lorsqu'il s'agit de Descartes, ce truisme reçoit tout à coup un démenti. Car c'est un fait, que l'étude des prédécesseurs de Descartes, au moins l'étude de ses prédécesseurs proprement philosophes, n'offre chez les historiens qu'un médiocre intérêt. Qu'on prenne cette étude dans l'*Histoire de la philosophie cartésienne* de Bouillier, ou dans le livre déjà magistral de Bordas-Demoulin, ou même soit dans le *Manuel de philosophie moderne*, soit dans la *Philosophie analytique de l'Histoire* de M. Renouvier, on se convaincra qu'elle ne paie pas les auteurs des peines qu'elle leur coûte.

Insistons un peu sur ce point. Les auteurs dont nous parlons semblent avoir cherché surtout des antécédents directs de la pensée cartésienne, des préparations, de premières ébauches de cette pensée, et ils se sont adressés aux philosophes de la Renaissance plutôt qu'à ceux de l'École. Peut-être ont-ils eu tort ne pas songer un peu plus à l'École, et de ne pas se demander ce qui, dans les doctrines dont il a eu connaissance, a pu suggérer à Descartes quelques-unes de ses idées, par opposition. Quelle que soit toutefois l'importance de ces deux réserves, ni chez les philosophes de la Renaissance comme tels, ni chez ceux de l'École eux-mêmes en tant que ceux-ci présenteraient des caractères propres, on ne saurait trouver qu'une faible partie des antécédents explicatifs du Cartésianisme. La pensée de Descartes ne nous étant pas encore connue dans son intimité, nous ne pouvons songer à la comparer à celle des philosophes de la Renaissance ou de l'École que par des caractères extérieurs. Référons-nous à quelques-uns des plus célèbres de ces caractères. Descartes distingue

radicalement la pensée de ce qui n'est pas elle; sa physique est mécaniste dans le sens plein du mot; le critérium de la certitude est pour lui l'évidence; il estime qu'il faut commencer par le doute; son système est une construction d'apparence analogue à celle de la géométrie, partant d'un petit nombre de propositions accordées et procédant du simple au composé. Or ces cinq caractères ne se retrouvent que rarement ou imparfaitement chez les prédécesseurs immédiats de Descartes.

Songeons d'abord aux philosophes de la Renaissance. Leur métaphysique, qu'ils le veuillent ou non, est uniformément panthéistique, celle du cardinal de Cusa comme celle de Bruno, celle de Césalpin, soi-disant disciple d'Aristote, comme celle de Marsile Ficin qui fait profession de Platonisme. Or une métaphysique panthéiste est moniste, et, comme précisément il a fallu Descartes pour rendre possible un monisme de la pensée, un monisme idéaliste, la métaphysique des philosophes de la Renaissance n'est et ne pouvait être qu'une confusion perpétuelle de l'essence pensante et de celle qui ne pense pas, le règne des entités demi-spirituelles et demi-matérielles. Mettons que cette confusion de la pensée avec ce qui n'est pas elle ait suggéré *a contrario* la distinction cartésienne. Il reste que, même de cette manière, les métaphysiciens de la Renaissance n'auraient pas, aussi proprement qu'on le croirait, contribué à l'avènement de cette distinction. Car il est juste d'accorder qu'ils ont une fougue panthéiste peut-être sans égale chez leurs devanciers, qu'ils ont donc mis une énergie particulière à concevoir partout des espèces d'âmes matérielles. Mais ils n'ont fait, somme toute, qu'amplifier, après les Stoïciens et les Alexandrins, l'idée aristotélicienne de la forme et de l'art inconscient de la nature. — Leur physique, en raison de leur monisme, ne faisait qu'un avec leur méta-

physique, du moins quant à ses principes. C'était une physique qualitative et vitaliste : celle de Telesio, ennemi du Péripatétisme avec ses deux principes le froid et le chaud, celle de Césalpin où règne la forme, seule substantielle. Tous ces agents sont au fond des qualités occultes. La physique de Descartes n'a rien de commun avec une pareille doctrine. Si elle en naît *a contrario*, aussi bien ou presque aussi bien pourrait-elle de la même manière naître de la physique d'Aristote. — Selon M. Renouvier (*Phil. anal. de l'Hist.* III, 198), Ramus, en donnant comme critérium de la vérité la raison naturelle telle qu'elle est réalisée chez les orateurs, les historiens, les écrivains de génie de l'antiquité et de la Renaissance, aurait approché du principe cartésien de l'évidence. Mais l'analogie est plutôt lointaine. D'abord en effet la raison naturelle, ainsi envisagée au dehors et comme un fait social, fait songer moins à Descartes, d'après qui la raison est à l'intérieur de chacun de nous, qu'aux partisans du sens commun, tels que Reid ou Lamennais. Peut-être même la raison naturelle de Ramus, tout ennemi qu'il soit d'Aristote, n'est-elle pas bien différente de ce que Socrate appelait τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς et Aristote ἔνδοξον, objet selon ce dernier de la dialectique, c'est-à-dire de la vraisemblance, non de la science. — Tous les historiens ont signalé Montaigne, Charron et en général les sceptiques français comme les précurseurs du doute cartésien, et il est bien probable en effet que ces auteurs n'ont pas été inutiles à Descartes : ils lui rendaient familière l'idée qu'on peut douter de tout, idée qu'il aurait peut-être plus hésité à embrasser de lui-même et qu'il ne serait peut-être pas allé chercher chez les sceptiques grecs. Mais il est juste de dire après cela que les sceptiques français n'ont rien inventé quant au fond des arguments, et qu'ils n'ont fait qu'apporter à Descartes un écho de l'antiquité. — Quant à la constitution géomé-

trique que Descartes a donnée à son système, rien n'y ressemble, ni ne peut non plus en être dit l'opposé, parmi les philosophies de la Renaissance. Ce n'est pas la rigueur des idées et de leur enchaînement qui paraît avoir préoccupé Bruno ou Vanini.

Pour trouver une construction doctrinale qui ressemble à celle de Descartes et des Cartésiens, il faut quitter les philosophes de la Renaissance et passer à une tout autre philosophie. Les ouvrages de Saint Thomas et de Suarez ne sont certainement pas des géométries métaphysiques, cependant il est certain qu'on y admet des axiomes, qu'on y définit et qu'on y démontre. Il semble donc que l'École a pu aider Descartes à trouver la forme logique de sa doctrine, et ce serait là un fait d'importance. D'autre part, si le critérium de l'évidence a été suggéré à Descartes par voie d'opposition, il est sûr que l'École lui fournissait le parfait modèle de la méthode d'autorité. Et il y a même peu d'antécédents du Cartésianisme qui paraissent mieux établis et plus explicatifs que celui-là. Mais, pour tout le reste, en y comprenant la forme systématique de la philosophie, la Scolastique n'a pu beaucoup aider Descartes par ses propres forces. Car il n'y avait rien de très fort et de très original qui appartint en propre à la Scolastique. Elle est en effet un mélange de théologie positive et de philosophie. Mais ce mélange est toujours resté un mélange proprement dit et n'a jamais été une vraie combinaison. Dans la mesure où il y a eu quelque chose d'approchant, ce sont les Pères de l'Église, Clément d'Alexandrie ou Augustin, qui l'ont fait, ce n'est pas l'École. Quant à la philosophie contenue dans la Scolastique, ce qu'elle doit à l'École est en un sens peu de chose. Sans doute il y a eu de la part des docteurs du moyen âge un prodigieux effort et il semble bien que cet effort a produit des résultats. Seulement ces résultats ne sont pas capitaux. Puisqu'on était limité d'un côté par les exigences de

l'Église, et de l'autre par la fidélité obligée à certains principes philosophiques, tout ce qu'on pouvait faire c'était de préciser des notions secondaires. Presque tout ce qu'il y a de grand dans la philosophie de l'École vient des anciens. La forme démonstrative dont nous parlions tout à l'heure vient d'Aristote, et d'Aristote aussi viennent toutes les notions capitales de substance, d'attribut, de mouvement, etc., que Descartes devra s'approprier ou renverser.

On voit en somme que jusqu'ici ses devanciers n'ont pu lui fournir par eux-mêmes que bien peu d'éléments à emprunter, et aussi bien peu de points à contredire. « C'est, dira-t-on (1), que les vrais précurseurs de Descartes sont moins les philosophes que les savants. » La remarque a été faite plusieurs fois et avec raison. Il faut pourtant l'entourer d'explications. D'abord on risquerait de se tromper si on voulait l'interpréter dans un sens exclusif. Car, de ce que les savants peuvent avoir plus contribué que les philosophes à préparer Descartes, il ne s'ensuit pas que les philosophes n'y aient pas contribué du tout. Nous verrons, à propos de la méthode notamment, que, selon Descartes lui-même et sans doute selon la vérité, il est bien redevable de quelques idées à la philosophie qui a précédé la sienne. Ensuite, et surtout, il faut distinguer entre les mathématiciens et les physiciens dans le rôle de précurseurs du Cartésianisme qu'on attribue aux savants en général. Les mathématiciens modernes, même les mathématiciens purs, ont assurément aidé à la formation de l'esprit et de la doctrine de Descartes. L'algèbre, au sens le plus propre du mot, est d'origine orientale et s'est développée en Italie avec Tartaglia, Cardan, Ferrari, dont il n'y a pas de raison de croire que Descartes ait ignoré les travaux. Mais l'auteur qui a le plus fait pour donner

(1) Millet, *Descartes avant 1637*, p. 2.

à l'algèbre sa constitution définitive, et qui a le plus approché de l'interprétation géométrique des équations, est Viète. Or les déclarations expresses de Descartes établissent qu'il n'a lu Viète qu'à l'âge de trente-trois ans (1), c'est-à-dire à une époque (1629) où sa *Géométrie* n'était pas publiée sans doute, mais existait déjà dans sa pensée. D'autre part Viète s'était surtout formé par la lecture de Diophante, et d'ailleurs, d'une manière générale, il faut reconnaître que les mathématiciens grecs avaient dans leur théorie de la proportion toute une algèbre (2). Pour ce qui est de la géométrie, c'est bien autre chose encore : là il est manifeste que les vrais maîtres de Descartes sont directement les anciens et qu'il reprend la science où les *Collections mathématiques* de Pappus l'avaient laissée. Avec l'astronomie, au contraire, nous approchons de la physique et, dans ce nouveau domaine, ce sont les modernes qui ont instruit Descartes. D'une part le nombre et la variété des faits astronomiques ont singulièrement augmenté dès qu'on a été en possession des lunettes; de l'autre, le système du monde a été placé sur de nouvelles bases de Copernic à Képler. Enfin la physique, au sens scientifique du mot, est une création des modernes. Quoiqu'il soit assez malaisé de comprendre que les anciens ne se soient pas avisés, sauf dans des cas très particuliers comme les éléments de l'optique, d'appliquer les mathématiques à l'étude de la nature, le fait est hors de doute. Ils ont connu pour les besoins de leur industrie des manipulations techniques assez compliquées et ils ont même essayé quelquefois des expériences scientifiques. Mais précisément

(1) Voy. Baillet I, 30, II, 539, qui renvoie à trois lettres de Descartes. Comparer les deux lettres à Mersenne de fin déc. 1637 (I, 479<sup>29</sup> sq.) et 20 fév. 1639 (II, 524<sup>10-13</sup>). Voir en outre *Corresp.* I, 245<sup>7</sup> (248 note); II, 82<sup>10</sup>; III 167<sup>19</sup>; IV, 228<sup>7</sup> (231 n.), 554<sup>16</sup>; V, 503-506, 508-512.

(2) Maximilien Marie, *Hist. des Sciences mathématiques*, t. I.

il est remarquable que Straton, par exemple, ait expérimenté sur l'accélération des corps qui tombent, et que l'esprit mathématique ou physique lui ait assez manqué pour qu'il ait perdu l'occasion de découvrir la loi du phénomène (1). Cette découverte, au contraire, est peut-être la plus féconde de toutes celles de Galilée, car elle fondait du même coup la mécanique et la physique. Elle fondait la mécanique en suggérant et en justifiant des idées nouvelles sur l'action des forces; elle fondait la physique en donnant un modèle d'application du nombre et de la mesure aux phénomènes naturels (2). Si on se souvient maintenant que Stévin, d'une manière tout à fait indépendante, procédait lui aussi à une application des mathématiques à la physique surtout dans le domaine de l'hydrostatique, on comprendra à quel point la vraie physique est la création propre du génie des modernes. Voilà donc un point sur lequel Descartes a été préparé et instruit par les connaissances que ses prédécesseurs immédiats ne devaient qu'à eux-mêmes. Mais, outre que la physique de Galilée et de Stévin conduisait aussi bien à un dynamisme qu'au mécanisme cartésien, et par conséquent n'explique pas celui-ci, le fait que Descartes se rattache incontestablement sur un point aux modernes comme tels, ne saurait nous empêcher de conclure de tout ce qui précède que, dans l'ensemble, Descartes continue l'antiquité ou, au contraire, trouve en elle ce qu'il ne veut plus être et ce contre quoi il veut réagir.

Pourquoi Descartes semble-t-il ainsi venir immédiatement à la suite des anciens? En indiquant brièvement une réponse à cette question nous allons toucher à une autre, celle de l'ensemble des conditions historiques du Cartésianisme, ou plutôt en approcher. — Dire que Des-

(1) Voy. Rodier, *La Physique de Straton de Lampsaque*, p. 64.

(2) Voy. dans Violle, *Cours de Phys.* t. I, l'exposition des expériences de Galilée sur la chute des corps.

cartes fait suite aux anciens, c'est reconnaître que pendant les temps intermédiaires il n'y a eu qu'une activité scientifique et surtout philosophique faible, ou du moins peu féconde. Ce double fait n'est guère contestable et la raison, qu'on a seulement le tort d'oublier quelquefois, n'en est pas ignorée. La recherche scientifique ou philosophique n'est pas une affaire de fantaisie individuelle; car la loi et la raison sont précisément le nécessaire et l'universel. Cependant ce nécessaire et cet universel ne se révèlent à l'individu qu'au dedans de lui-même, à la condition par conséquent qu'il puisse être lui-même, être exempt de toute contrainte, s'appartenir. Il s'ensuit que la culture scientifique et philosophique ne peut se développer pendant les époques où la conscience de l'individu est réduite à être l'écho de la conscience collective. Deux fois au moins l'humanité a pu assister à l'épreuve et à la contre-épreuve sur ce point. Tant que la vieille cité grecque a duré dans l'intégrité de son esprit, il n'y a eu ni science ni philosophie helléniques; il n'y a eu qu'à grand'peine une science et une philosophie au moyen âge. Les premiers sages et les premiers philosophes sont contemporains de la désorganisation commençante de la cité grecque; les Sophistes, Socrate et les Socratiques, avec eux les fondateurs de la géométrie, apparaissent quand décidément les anciennes mœurs et les anciennes institutions sont en décadence. Descartes vient après la ruine des idées sur lesquelles a vécu le moyen âge, après les guerres de religion. Ajoutons que, pour trouver des conditions plus favorables au développement de sa pensée, il va d'instinct dans le pays où l'individu s'appartient le plus, dans le pays où bientôt paraîtra le plus hardi et, en ce sens, le plus philosophe des philosophes du xvii<sup>e</sup> siècle, Spinoza. Si la tâche serait difficile de montrer que c'était le Cartésianisme ou quelque doctrine de ce genre qui devait naître vers 1630, du



connaître, peut éclairer ses œuvres. Cet événement c'est l'éducation du penseur et en particulier l'enseignement qu'il reçoit. Ici on est dans la région des idées claires, ou relativement claires, et on peut espérer d'apercevoir avec quelque objectivité le rapport de ce que le penseur a écrit avec ce qu'on lui a enseigné. Nous relèverons donc quelques-uns des renseignements que l'on possède aujourd'hui sur les études de Descartes au collège de la Flèche, au moins pendant ses années de philosophie. Nous puiserons pour cela dans le livre du Père de Rochemonteix : *Un collège de Jésuites au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le Collège Henri IV de la Flèche.* (Le Mans 1889; t. IV.)

L'opinion de Descartes lui-même sur la valeur de l'enseignement qu'il a reçu chez les Jésuites est connue. Elle n'implique nullement une approbation des doctrines enseignées; mais elle est bien plus éloignée encore de contester l'utilité de l'enseignement en question pour la formation de l'esprit. En 1641, un de ses amis l'ayant consulté sur la question de savoir s'il ne conviendrait pas de choisir les universités de la Hollande pour y faire suivre à son fils les cours de philosophie, Descartes répondit : « Or, encore que mon opinion ne soit pas que toutes les choses qu'on enseigne en Philosophie soient aussi vraies que l'Évangile, 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, en la façon qu'il s'enseigne dans les écoles des Jésuites, avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie pour se faire savant de la bonne sorte. Et je dois rendre cet honneur à mes maîtres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à la Flèche (1)... »

On se doute bien que l'enseignement des Jésuites

(1) II, 378<sup>6</sup>, 12 sept. 1638 d'après AT; la date de 1641 est celle de Cousin, VIII, 536. Cf. Baillet, I, 32; Rochemonteix, p. 2.

était puisé dans Aristote et dans Saint Thomas. Mais peut-être ne se figure-t-on pas avec quelle littéralité. Le P. Salmeron en 1583 écrivait, il est vrai, des déclarations presque libérales à cet égard : « Il m'a semblé qu'il ne serait pas à propos de forcer les nôtres à soutenir toutes les propositions de Saint Thomas, d'autant plus que les Dominicains eux-mêmes ne s'y sont pas condamnés... On croirait que nous aimons plus l'homme que la vérité... Je crains que, voulant guérir le corps de la maladie des disputes, nous ne fassions dire de nous que, par une métamorphose admirable, nous sommes devenus, de Jésuites que nous étions, Thomistes ou Dominicains. De ce que notre P. Ignace a dit : *in theologia prælegendum esse S. Thomam*, il ne s'ensuit pas qu'il ait dit qu'il fallait suivre en tout Saint Thomas. » (Rochemonteix p. 9). Et la *Ratio Studiorum* de 1603 paraît elle-même apporter quelque modération dans la manière dont elle enjoint aux maîtres de se comporter à l'égard de Saint Thomas : « Professor de S. Thoma nunquam non loquatur honorifice, libentibus illum animis, quoties oporteat, sequendo; aut reverenter et gravate, si quando minus placeat, deserendo. » (Rochemonteix, p. 15, n. 2). Mais il faut voir de quel ton parlent la *Ratio Studiorum* de 1586, et une circulaire de 1563 due au Général François de Borgia et publiée pour la première fois par le P. de Rochemonteix : « In logica inquit et philosophia naturali et morali et metaphysica doctrina Aristotelis sequenda est... Professores et scholastici ipsum Aristotelis textum ferant in scholam. Et 1° professor prælegat prima quæque verba præsentis lectionis, explicata breviter continuatione cum præcedentibus; 2° memoriter præsentis textus sententiam indicet... 6° his peractis tractandæ sunt quæstiones : quarum duplex genus accidere solet, unum earum quæ per se ad materiam, de qua disputat Aristoteles, pertinent; earum alterum, quæ ex alicujus propositionis,

quam incidenter protulit Aristoteles, occasione nascuntur... Illud proprie caveant ne ab Aristotele recedant, nisi in iis quæ vel fidei derogant aliququaliter, vel doctrinæ cuiquam, quæ ubique fere recepta sit, repugnant. Enixe quoque studeant communiores magisque nunc approbatas philosophorum sententias tueri. » (*ibid.*, p. 8, n. 1) « Nihil defendatur vel doceatur quod adversetur vel deroget vel minus *fidei* faveat, tam in philosophia quam theologia. Nihil defendatur quod sit contra axiomata recepta philosophorum, qualia sunt : tantum sunt quatuor genera causarum ; tantum sunt quatuor elementa ; esse tantum tria principia rerum naturalium ; ignis est calidus et siccus, aer humidus et calidus. » (*ibid.*, p. 4, n. 1). D'une part, un tel enseignement était fait pour donner la passion de la liberté à qui avait déjà la velléité de penser librement. D'autre part, il nous garantit que ceux qui le suivaient ont été nourris, non de propositions d'origine plus ou moins insaisissable, mais de la pure doctrine de l'École.

Cet enseignement était d'ailleurs assez longuement donné pour avoir le temps d'agir sur les élèves, et, par le genre d'exercices qu'il comportait, il exigeait de leur part une possession des matières, mnémonique peut-être, mais complète et bien en main. — « Le cours de philosophie durait trois ans et se partageait en trois parties : Logique, Physique, Métaphysique, Mathématiques (1). » « La première année était consacrée à l'étude des ouvrages de logique d'Aristote. Le professeur expliquait à ses disciples d'abord l'*Introduction de Porphyre* et les *Catégories*, puis successivement le traité de l'*Interprétation*, les 5 premiers chapitres des *Premiers Analytiques*, les 8 livres des *Topiques*, les *Derniers Analytiques* où se trouve la théorie de la démonstration qu'on développait longuement, enfin les 10 livres de la

(1) *Ibid.* 21 ; trois parties, par suite de la réunion de la Physique soit avec la Métaphysique, soit avec les Mathématiques, cf. 32 et 22.

*Morale.* Pour la logique, Tolet et Fonseca servaient de guides. » (*ib.* 27). « Le programme de seconde et de troisième année de Philosophie n'a pas toujours été le même. De 1606 à 1626 on étudie en seconde année la physique et les mathématiques, et le professeur est appelé dans les catalogues *professor Physicæ*; en troisième année on voit la *Métaphysique* d'Aristote et le professeur est appelé *professor Metaphysicæ*. » (*ib.* 32). — Les leçons et les exercices pendant les trois ans étaient de même type. En Philosophie proprement dite « la leçon (*lectio*) n'était qu'une explication écrite et dictée d'Aristote ou de Saint Thomas. Chaque professeur avait ses cahiers, ses thèses qu'il dictait à ses élèves. » (*ib.* 22). La leçon se composait de deux parties : l'une de pure exposition du texte d'Aristote, l'autre plus importante. « Le professeur discute le texte dans une série de *questions* (*quæstiones*) extraites de l'auteur, et susceptibles d'interprétations différentes. La question posée, il la dégage avec une scrupuleuse attention de toutes les *questions* étrangères, il la divise, si le sujet le demande, en plusieurs membres distincts, il définit les termes pour écarter l'équivoque, et, après avoir fait précéder la discussion de principes clairs, incontestables, il déduit ses preuves, dont la substance est résumée en un syllogisme qu'il développe avec ordre, en prouvant tour à tour la majeure et la mineure. Puis viennent les objections présentées avec autant de clarté que de force et poussées jusqu'à leur plus exacte précision par une gradation d'*instances* qui vont toujours croissant, jusqu'à ce que la difficulté soit arrivée à son dernier période ; alors il oppose aux objections des raisons claires et précises, et résume en quelques mots toute sa pensée sur la *question* posée. » (*ib.* 28 sq.) Les exercices consistaient tous en des argumentations entre un défendant et un opposant : les unes, non publiques à la fin de chaque semaine et à la fin de chaque mois, les autres, publiques

à la fin de l'année par exemple (*ib.* p. 24 sq. ; p. 26 sq.).

Le nom du professeur de philosophie de Descartes a été retrouvé par le P. de Rochemonteix, à l'aide de la date fournie par Baillet pour les études de Descartes en Philosophie (1609-1612) et d'une liste, conservée à Rome dans les archives du Gesù, de tous les professeurs de la Flèche (*ib.* p. 51 sq.). Ce professeur était le P. François Véron. Auparavant on connaissait seulement par une lettre de Descartes le nom de son *répétiteur*, le P. Noël. Mais les noms et les personnes ont ici peu d'importance, puisque l'enseignement reçu était soigneusement impersonnel. Ce qu'il importe de retenir, c'est qu'il a contribué à mettre Descartes en contact avec une partie de la pensée antique. Ainsi, de tous côtés, nous retombons toujours sur la même conclusion : c'est que Descartes vient après les anciens, presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui, à l'exception des physiciens.

# I

## ORDRE A SUIVRE DANS L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

Nous ne nous interdirons pas de rechercher sur des points particuliers, si cela nous paraît utile, les antécédents de la doctrine cartésienne, ni de demander çà et là à la biographie de l'auteur les lumières qu'elle pourra nous fournir. Mais nous croyons avoir indiqué, relativement à la question des antécédents et à la biographie, presque toutes les généralités indispensables. Dès maintenant donc nous sommes en présence de l'œuvre de Descartes, et, pour commencer, nous avons à nous demander dans quel ordre il convient de l'étudier.

Il y a évidemment deux sortes d'ordres pour l'étude d'une doctrine : l'ordre chronologique suivant lequel elle s'est produite, l'ordre systématique qu'elle présente une fois constituée. Personne ne niera que l'historien doit faire connaître l'un et l'autre. Mais ce n'est pas la question. Il s'agit de savoir s'il y a lieu de choisir entre les deux, et lequel des deux il faut choisir lorsqu'on veut faire comprendre et, autant que possible, expliquer la pensée de l'auteur que l'on expose. Bien qu'il soit difficile d'apporter une réponse générale, car il est vrai dans une large mesure que la réponse doit, en pareille matière, varier avec les espèces, voici pourtant ce qu'on peut dire. Au premier abord, l'ordre chronologique appa-

raîtra probablement comme seul acceptable. On pensera en effet que, d'une part, il est synonyme d'ordre historique, et que, par conséquent, il est le guide obligé de l'historien dans l'exposition des faits. Ensuite, si l'on accorde à l'historien de la philosophie (soit à titre d'historien, soit à titre de penseur réfléchissant sur l'histoire, peu importe ici) le droit de compléter l'exposé des faits par un essai d'interprétation et d'explication, l'ordre chronologique semblera se confondre avec l'ordre génétique et, à ce titre, passera pour le plus explicatif. Bientôt cependant on soupçonnera que l'ordre chronologique, purement et rigoureusement chronologique, est difficile à atteindre, et d'autre part que, fût-il atteint, il serait loin de satisfaire dans tous les sens au besoin d'expliquer. Il est malaisé de dire quel est exactement le premier terme d'un développement quelque peu complexe, et, par conséquent, l'ordre chronologique pêche dès le point de départ. Quant à la valeur explicative des antécédents chronologiques, la supposer absolue c'est s'engager à comprendre l'histoire en pur matérialiste. Or, s'il y a un terrain où cette attitude soit peu commode à tenir, c'est sans doute l'histoire des idées. Car, sur ce terrain plus que partout ailleurs, on a de la peine à se rendre compte des objets qu'on étudie lorsqu'on laisse de côté toute espèce de considération de forme et d'unité. Bien donc qu'assurément l'ordre chronologique soit instructif pour une part, en tant que, selon la vieille distinction platonicienne, il nous révèle, à défaut des raisons d'être d'une doctrine, ses conditions préalables et ses éléments, il paraît impossible de s'en tenir à lui. En fait de doctrines comme en fait d'êtres vivants, ce qui est premier au sens rationnel du mot c'est la chose parfaite et non pas le germe, ou plutôt, afin de rester dans le temps, ce qui est premier c'est bien le germe, mais un germe n'est pas une pure et simple condition élémentaire. Il porte en lui déjà l'idée créatrice, la notion du tout. Par conséquent,

l'historien des doctrines ne doit pas se faire faute de les exposer dans leur ordre systématique, et, s'il en veut expliquer le développement, c'est le germe qu'il doit poursuivre, le germe qui est déjà une anticipation de la forme systématique. Il est vrai seulement, et c'est d'ailleurs une vérité sur laquelle on ne saurait trop attirer l'attention, que la considération chronologique des faits, aussi exacte que possible, fournit ici un précieux moyen de contrôle et un supplément d'information indispensable. S'il est vrai qu'il y a dans les doctrines, ou plutôt juxtaposés à toute doctrine, des éléments accidentels; s'il est vrai encore que des parties réellement intégrantes d'une doctrine y apparaissent quelquefois avant ou après leur heure naturelle, l'observation du cours des faits peut seule nous éclairer à cet égard. D'autre part, c'est à elle aussi de nous faire discerner d'un prétendu germe un germe véritable. Car, malgré les réserves que nous venons de faire, le germe une fois donné, le développement est ou tend à être organique et continu. L'absence de ces caractères dans un développement indique certainement que ce que l'auteur ou l'historien a pris pour un germe n'en est pas un. Mais, rétabli avec le secours de l'observation chronologique, l'ordre systématique des doctrines ou l'ordre organique de leur développement est plus vrai que l'ordre chronologique, et, par conséquent, notre intention est d'exposer la philosophie de Descartes d'après l'ordre systématique adopté par l'auteur et d'après l'ordre de développement organique qu'il attribue à sa pensée, à moins qu'il ne nous faille y substituer un ordre systématique et un ordre de développement plus vrais. Dans tous les cas, nous ne nous proposerons pas du tout de chercher pour lui-même et de suivre comme guide principal l'ordre chronologique des idées de notre auteur.

C'est, comme on sait, dans la *Lettre au traducteur* qui sert de préface à l'édition française des *Principes* que

Descartes a indiqué le plan du système des connaissances philosophiques tel qu'il le conçoit, plan avec lequel, disons-le tout de suite en attendant d'y revenir, le développement chronologique de ses idées a été selon lui en complet accord. Ce plan est celui-là même qui a présidé à la composition des *Principes*, l'ouvrage définitivement systématique de Descartes. Il l'expose vers la fin de la préface : « Puis, enfin, lorsqu'il m'a semblé que ces traités précédents avaient assez préparé l'esprit des lecteurs à recevoir les *Principes de la Philosophie*, je les ai aussi publiés et j'en ai divisé le livre en quatre parties, dont la première contient les principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la Première philosophie ou bien la Métaphysique : c'est pourquoi, afin de la bien entendre, il est à propos de lire auparavant les Méditations que j'ai écrites sur le même sujet. Les trois autres parties contiennent tout ce qu'il y a de plus général en la Physique, à savoir l'explication des premières lois ou des principes de la nature, et la façon dont les cieux, les étoiles fixes, les planètes, les comètes et généralement tout l'univers est composé ; puis en particulier la nature de cette terre, et de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant, qui font les corps qu'on peut trouver le plus communément partout autour d'elle, et de toutes les qualités qu'on remarque en ces corps, comme sont la lumière, la chaleur, la pesanteur et semblables ; au moyen de quoi je pense avoir commencé à expliquer toute la Philosophie par ordre, sans avoir omis aucune des choses qui doivent précéder les dernières dont j'ai écrit. Mais, afin de conduire ce dessein jusques à sa fin, je devrais ci-après expliquer en même façon, la nature de chacun des autres corps plus particuliers qui sont sur la terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux et principalement de l'homme ; puis enfin traiter exactement de la Médecine, de la Morale et des Mécaniques. C'est ce qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de

Philosophie tout entier. » (IX II, 16<sup>4</sup>). La philosophie commence donc par la métaphysique. Et il le faut bien ; car la sagesse dont la philosophie est l'étude ne se réduit pas à la prudence dans les affaires ; c'est encore et surtout, au moins dans l'idéal, une connaissance théorique parfaite « de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts. » (*ibid.* 2<sup>10</sup>). Or cette connaissance parfaite ne peut évidemment consister, ni dans les notions que tout le monde trouve en soi sans méditation, ni dans les renseignements fournis par l'expérience, la conversation, la lecture (*ibid.* 5<sup>3</sup>). Elle consiste à connaître par les premières causes et les premiers principes, dont se déduisent tout ce qu'on est capable de savoir (*ibid.* 2<sup>2</sup>). Et ce caractère : servir de base à la déduction, est même une moitié de la définition d'un principe, l'autre moitié étant qu'un principe est une vérité parfaitement claire (1). Tels étant les principes, on voit qu'ils ne font qu'un, comme nous l'avons vu plus haut dans le premier des textes cités, avec la métaphysique. La métaphysique posée, tout le reste s'en déduit : « J'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants : à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte. Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou méta-

(1) Voy. *ibid.* 9<sup>13</sup> : « Après avoir bien fait entendre ces choses, j'aurais voulu mettre ici les raisons qui servent à prouver que les vrais principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine, sont ceux que j'ai mis en ce livre ; et deux seules sont suffisantes à cela, dont la première est qu'ils sont très clairs, et la seconde qu'on en peut déduire toutes les autres choses : car il n'y a que ces deux conditions qui soient requises en eux. »

physiques, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques, à savoir qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons. » (*ibid.* 10<sup>4</sup>). « Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. Or, comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières, » (*ibid.* 14<sup>23</sup>). En un mot, dans le plan systématique de la philosophie cartésienne, la métaphysique précède et fonde la physique, à laquelle se rattachent comme applications et compléments les trois sciences pratiques de la mécanique, de la médecine et de la morale.

Cet ordre logique des connaissances a été, selon Descartes, l'ordre chronologique de leur génération dans sa pensée ; il affirme qu'il a commencé par établir sa métaphysique pour passer ensuite à sa physique. Deux textes bien connus sont formels à cet égard. Le premier est le début de la 5<sup>e</sup> partie du *Discours de la Méthode* : « Je serais bien aise de poursuivre, et de faire voir ici toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières. Mais... je crois qu'il sera mieux que je m'en abstienne et que je die seulement en général quelles elles sont, afin de laisser juger aux plus sages s'il serait utile que le public en fût plus particulièrement informé. Je suis toujours demeuré ferme en la résolution que j'avais prise, de ne supposer aucun autre principe que celui dont je viens de me servir pour démontrer

l'existence de Dieu et de l'âme, et de ne recevoir aucune chose pour vraie, qui ne me semblât plus claire et plus certaine que n'avaient fait auparavant les démonstrations des géomètres. Et néanmoins j'ose dire que non seulement j'ai trouvé moyen de me satisfaire en peu de temps touchant toutes les principales difficultés dont on a coutume de traiter en la Philosophie, mais aussi que j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde. Puis, en considérant la suite de ces lois, il me semble avoir découvert plusieurs vérités plus utiles et plus importantes que tout ce que j'avais appris auparavant, ou même espéré d'apprendre. » (VI, 40<sup>21</sup>) — L'autre texte est un passage de la lettre à *Mersenne* du 15 avril 1630 : « Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là 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. » (I, 144<sup>5</sup>) (1). Ainsi logiquement et chronologiquement la pensée cartésienne aurait sa source dans la métaphysique, et par conséquent, l'ordre à suivre dans l'étude de la philosophie de Descartes, ce serait de commencer par la métaphysique et de passer ensuite seulement à la physique.

Mais cette manière de voir et les assertions de Descartes sur lesquelles elle se fonde ont été soumises à la critique par M. Liard, et d'après lui c'est la physique qui, en droit

(1) Cf. lettre à *Mersenne* du 8 oct. 1629 : « Pour la raréfaction je suis d'accord avec ce médecin et ai maintenant pris parti touchant tous les fondements de la Physique. » *Ap. Liard*, p. 94, n. 2. (Pour la vraie leçon, cf. ici même, plus bas p. 26.)

comme en fait, est antérieure dans la pensée cartésienne à la métaphysique. Avant d'examiner les raisons sur lesquelles il s'appuie, faisons deux remarques. D'abord, bien que, dans une certaine mesure, M. Liard entende bien s'appuyer sur l'antériorité de fait pour inférer l'antériorité de droit, il ne faudrait pourtant pas lui faire dire que les antécédents chronologiques expliquent tout dans la doctrine de Descartes, ni par conséquent dans une doctrine en général; car ce n'est pas par de purs antécédents chronologiques qu'il croit pouvoir expliquer la physique de Descartes sans métaphysique, c'est en partant d'une raison séminale, étrangère d'ailleurs à la métaphysique (cf. Liard, p. 5). En second lieu, M. Liard reconnaît que « d'intention première Descartes est un métaphysicien » (p. 108). Difficile peut-être à accorder avec la thèse de l'auteur, cette déclaration montre du moins que M. Liard a voulu se garder de mutiler la pensée cartésienne.

Quoi qu'il en soit, la thèse de M. Liard est que Descartes n'est point passé de la mathématique universelle à la métaphysique pour revenir ensuite à la physique, et que c'est après coup qu'il a rattaché à la notion du premier principe des choses sa théorie du monde matériel. Cette théorie serait sortie directement et spontanément de la méthode (Liard, p. 93; cf. p. 106).

Nous reviendrons sur la position de la question. Pour le moment voyons les raisons de M. Liard. Pour contester la portée des deux textes classiques que nous avons rapportés et auxquels il ajoute lui-même ceux qu'on peut trouver dans les *Principes* (liv. II, art. 36 à 42, à propos des lois du mouvement), il s'appuie sur deux classes d'arguments: des raisons historiques et externes, d'autre part des raisons internes.

Voici les premières. Descartes a consacré à la métaphysique, à la préparation des *Méditations*, les neuf premiers mois de son séjour en Hollande de mars à décembre 1629 (Lettre à Mersenne du 15 avril 1630, I, 144<sup>18</sup>). Or,

avant ce temps-là, il était resté étranger à cet ordre de questions, comme le prouve le passage suivant de la 3<sup>e</sup> partie du *Discours de la Méthode* : « Toutefois ces neuf ans s'écoulèrent avant que j'eusse encore pris aucun parti touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire. » (VI, 30<sup>10</sup>). Mais, pendant qu'il s'abstenait ainsi de s'occuper de métaphysique, il s'occupait de physique. D'abord, d'après Chanut, cité par Baillet (1), dès le temps où il hivernait en Allemagne et découvrait la méthode, « naturæ mysteria componens, cum legibus matheos, utriusque arcana eadem clave reserari posse ausus est sperare. » Ensuite, lors de la conversation avec le cardinal de Bérulle, qui suivit à quelques jours de distance la conférence tenue chez le nonce du pape en novembre 1628 pour entendre le philosophe Chandoux (Baillet, p. 160 sq.; cf. à *Villebressieu (1631)*, I, 213, 217 sq.), Descartes, au témoignage de Clerselier (cité par Baillet), tint à un interlocuteur un langage indiquant qu'il était déjà versé dans la physique (2). En troisième lieu, Baillet nous apprend, avec faits à l'appui (I, 149), que Descartes en 1627 et 1628 avait déjà fait de belles découvertes en optique (Liard, p. 97). Enfin les déclarations de Descartes lui-même, dans la 3<sup>e</sup> partie du *Discours de la Méthode*, sont expresses et concluantes (3).

(1) I, 91 en marge : il s'agit de l'épithaphe de Descartes par Chanut.

(2) « Il lui fit entrevoir les suites que ces pensées pourraient avoir si elles étaient bien conduites, et l'utilité que le public en retirerait si l'on appliquait sa manière de philosopher 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 ». (ap. Liard, p. 96).

(3) « Et de plus je continuais à m'exercer en la Méthode que je m'étais prescrite; car, outre que j'avais soin de conduire généralement toutes mes pensées selon ses règles, je me réservais de temps en temps quelques heures, que j'employais particulièrement à la pratiquer en des difficultés de Mathématique, ou même aussi en quelques autres que je pouvais rendre quasi semblables à celles des Mathématiques, en les détachant de tous les principes des autres sciences, que je ne trouvais

Les raisons internes sont que Descartes ne laisse pas de tirer directement des principes de sa méthode les propositions initiales et maîtresses de sa physique et d'appuyer sur eux, pour une part, les lois du mouvement. — Les propositions maîtresses initiales de la physique sont que tout est étendue et que tout est mouvement dans le monde des corps. Or le *Monde* et les *Principes* déduisent ces propositions du principe des idées claires et distinctes (1). Pour les lois du mouvement, il est connu que Descartes les fonde d'ordinaire sur l'immutabilité divine. Mais nous avons déjà vu, dans le texte des *Principes* cité tout à l'heure, que les règles du mouvement, les lois de la mécanique, sont mises au nombre des notions claires et distinctes et dès lors justifiées par là même. Ailleurs (*Princ.* II, 37) la loi d'inertie est prouvée non seulement par l'immutabilité divine, mais aussi par un appel à une idée claire et distincte de la raison, à une notion commune (2). Et en général, à côté de la justification tirée de l'immutabilité divine, chaque loi du mouvement en reçoit une autre fondée sur le principe des idées claires et distinctes et l'analyse des notions. — M. Liard ajoute que Descartes n'aurait en réalité rien pu tirer de sa métaphysique pour sa physique : « On se demanderait, dit-il, comment Descartes eût pu les déduire de l'idée de Dieu. Pour lui, Dieu est l'être parfait et sa caractéristique essentielle, si l'on peut dire, est la liberté absolue. Par quelle voie pourrait-on en conclure que le fond des choses matérielles est l'étendue, et que tous les phénomènes de la nature se résolvent en mouvement? Serait-il donc incompatible avec la perfection divine que l'essence des corps fût autre chose que l'étendue, la force par pas assez fermes, comme vous verrez que j'ai fait en plusieurs qui sont expliquées en ce volume. » (VI, 29<sup>20</sup>)

(1) *Monde*, ch. IV (XI, 35<sup>5</sup>); *Principes*, liv. IV, art. 203; Liard, p. 98, 100.

(2) « Lorsqu'une chose a commencé une fois de se mouvoir, nous n'avons aucune raison de penser qu'elle doit jamais cesser\* de se mouvoir de même sorte, pendant qu'elle ne rencontre rien\* qui retarde ou qui arrête\* son mouvement. » VIII, I, 62<sup>17</sup>; cf. art. 38 (Liard, p. 103).

exemple ? La conception d'une matière indéterminée par elle-même, et revêtant, grâce à un mystérieux attrait, des formes de plus en plus déterminées comme le voulait Aristote, ne se concilierait-elle pas aussi avec l'idée d'un Dieu parfait ? De cette notion d'une perfection suprême et absolument libre, Descartes n'eût pu rien tirer touchant le monde, pas même l'existence du monde, car cette existence ne saurait être un corollaire de la liberté divine. » (p. 101).

Si soigneusement articulées qu'elles soient, les raisons historiques de M. Liard ne nous paraissent pas inattaquables. Descartes, dit-on, n'a pas fait de métaphysique avant 1629, puisqu'il n'avait point jusqu'alors pris de parti dans les questions qui divisent les doctes, ni cherché les fondements d'une autre philosophie que la vulgaire. Mais les textes auxquels nous faisons allusion prouveraient aussi bien que Descartes, avant 1629, n'a pas fait de physique. En effet les difficultés débattues entre les doctes ne sont pas seulement les questions de philosophie au sens étroit, ce sont de même les questions de physique. Au début de la 5<sup>e</sup> partie du *Discours de la Méthode*, il est manifeste que les questions sur lesquelles Descartes ne veut pas « se brouiller » avec eux sont des questions de physique et principalement celle du mouvement de la terre (VI, 40<sup>21</sup> 26). De son côté la philosophie dont Descartes ne recherche pas les fondements, ce n'est pas la métaphysique, c'est la philosophie en général comprenant la physique : témoin la vraie leçon de la lettre du 8 octobre 1629 qui est « fondement de la philosophie » et non « fondement de la physique », mais avec le même sens (AT I, 25<sup>11</sup>). Et faut-il rappeler le passage du *Discours de la Méthode* (6<sup>e</sup> partie), où Descartes oppose à la philosophie de l'École sa philosophie capable de nous rendre maîtres et possesseurs de la nature (VI, 61<sup>19</sup>) ? Il n'est donc point prouvé par des textes que Descartes ait été étranger à toute

métaphysique jusqu'à 1629. Et même est-il sûr qu'un ouvrage comme le *Studium bonæ mentis*, où il était question de la sagesse et où Descartes se livrait à des considérations déjà approfondies sur la méthode, ne côtoyait pas la métaphysique (1)? Une réflexion comme celle que nous lisons dans les *Inédits* suppose beaucoup de philosophie proprement dite : « Tria mirabilia fecit Dominus : res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum. » De même encore celle-ci : « Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis suspicamur ea liberum arbitrium non habere. » (2). Et pense-t-on enfin que les *Regulæ*, probablement antérieures à 1629 (3), n'enveloppent pas beaucoup de métaphysique? Loin donc qu'il soit établi que Descartes n'a pas touché à la métaphysique avant 1629, c'est le contraire qui paraît probable. Mais, dira-t-on, il est plus sûr encore qu'il a fait avant 1629 beaucoup de physique. Nous en convenons, et c'est un point que M. Liard a très solidement établi. Descartes, lorsqu'il s'est mis aux *Méditations*, avait déjà par devers lui une provision de recherches et de découvertes en physique. Reste cependant que des recherches et des découvertes, même importantes, ne font pas un système de physique si elles sont isolées, ou même si elles sont liées en puissance par un commun esprit, qu'il y a encore à faire passer à l'acte par la réflexion. Or c'est un fait que les ouvrages systématiques de Descartes physicien sont postérieurs aux *Méditations*. Le *Monde*, qui est le premier d'entre eux, n'est entrepris qu'à la fin de 1629 (*A Mersenne, 18 déc. 1629, I, 84<sup>15</sup>, 85<sup>7</sup>*). La systématisation de la physique cartésienne n'est donc venue qu'après celle de la métaphysique; à

(1) Sur cet ouvrage, voy. Millet *Desc. av. 1637*, p. 129 et AT X, 176, 191-203, et la leçon suivante.

(2) Foucher de Careil, t. I, p. 44, 46 (1839), AT. X, 218<sup>19</sup>, 219<sup>3</sup>.

(3) Voy. Millet *op. cit.* 158 sq. et AT. X, 528-531 (cf. p. 47, n. 1) — Baillet mentionne (I, 170 sq.) un *Traité sur la Divinité*, commencé à Paris en 1628 (AT. I, 144 a).

moins de supposer gratuitement que Descartes avait dans la tête son système de physique longtemps avant de l'écrire.

Les raisons internes invoquées par M. Liard sont-elles plus dirimantes? Peut-être tout d'abord n'est-il pas incontestable que de l'idée de Dieu comme liberté absolue Descartes n'ait rien pu tirer touchant l'existence et les lois du monde. Assurément dans une telle doctrine la création est un fait et ne se déduit pas. Il reste bien pourtant quelque chose qui se déduit et se justifie, c'est, sinon l'existence, du moins la possibilité de l'être créé ou contingent, et il y a bien là un commencement d'explication. Quant aux lois du monde, rien n'empêche que la permanence des choses, qui ne va peut-être pas de soi, trouve un fondement et une garantie dans l'idée d'un Dieu libre, si ce Dieu, comme l'a cru Descartes, peut en même temps être pensé comme immuable.

Ceci n'est d'ailleurs qu'un point accessoire. La démonstration de M. Liard se ramène à ceci : Descartes, pour justifier les propositions initiales de sa physique et ses lois du mouvement, fait appel au principe des idées claires et distinctes, c'est-à-dire à l'essence même de sa méthode; donc la physique ne s'appuie pas sur la métaphysique. Le fait visé est établi; mais il ne rend pas la conclusion qu'on en tire. Oui, Descartes appuie sa physique sur le principe des idées claires. Mais deux questions s'élèvent aussitôt. La première est celle de la valeur de ce principe. On sait, et nous verrons combien est épineuse dans Descartes la théorie du double critère de la certitude. Ce n'est pas sans restriction ni réserves que le principe des idées claires peut être posé comme se suffisant à lui-même. En second lieu, est-ce dans l'abstrait que ce principe se pose? Descartes décide-t-il de prime abord que toute idée claire et distincte est vraie, ou bien n'est-ce pas là une conclusion qu'il tire d'un cas spécial et privilégié, en un mot du

*cogito*? C'est un problème que nous aurons à débattre. Dans tous les cas, il n'est pas évident que le principe qui nous occupe soit originairement une vérité abstraite. D'une manière générale, c'est une question ardue que de savoir si la méthode est indépendante de la métaphysique dans Descartes. Si elle ne l'est pas, le fait que la physique se tire de la méthode ne prouverait plus que la physique peut se passer de la métaphysique.

Acceptons pourtant la question telle que M. Liard la présente. Supposons que l'indépendance de la méthode soit acquise. Est-il certain que la méthode suffira à fonder la physique? On part de ce principe que les idées claires ont un objet réel et sont fondées dès qu'elles sont claires. Mais toutes les idées claires ne sont peut-être pas à mettre sur le même pied. Il y a peut-être des degrés dans la clarté et par suite dans la réalité des idées. L'existence d'une métaphysique chez Descartes, puis la métaphysique de Spinoza et surtout celle de Leibniz prouvent précisément que l'idée de l'étendue n'est pas absolument claire, et que dès lors elle ne se suffit pas. Vouloir détacher complètement la physique de la métaphysique cartésienne, c'est prononcer implicitement que le réalisme est le fruit légitime de la méthode de Descartes. Or il n'y a rien de plus douteux, et Descartes, sous une forme ou sous une autre, en a eu le sentiment.

Nous croyons donc en définitive qu'il faut, pour étudier la philosophie de Descartes, en revenir à l'ordre traditionnel, parce que le plan systématique de l'auteur exprime la connexion réelle et même l'enchaînement historique de ses doctrines. Il est d'ailleurs à remarquer que, en suivant l'ordre traditionnel, nous nous trouvons d'accord avec l'ordre le plus strictement chronologique, puisque, comme nous l'avons rappelé plus haut, les ouvrages de physique sont postérieurs aux *Méditations*.

### III

#### LE PROBLÈME DE LA MÉTHODE AU TEMPS DE DESCARTES. — LA DÉCOUVERTE ET LES PREMIÈRES ÉBAUCHES DE LA MÉTHODE CARTÉSIENNE

Que Descartes ait été ou non, au commencement de ses réflexions, étranger à la métaphysique, que sa physique doive quelque chose ou ne doive rien à sa métaphysique, une chose est incontestée, c'est qu'il a débuté par chercher et déterminer sa méthode. Sans doute nous aurons à nous demander si sa méthode est indépendante de sa métaphysique. Mais, de quelque façon que nous devions répondre, il est sûr que la méthode a été pour lui en fait, dans une large mesure, un objet d'études séparé. Quand même le germe le plus primitif de la pensée cartésienne aurait été une pensée indistinctement méthodologique, métaphysique et scientifique, toujours est-il que la partie de cette pensée qui s'est d'abord différenciée est celle qui se rapportait à la méthode, et, pas plus qu'aucun historien, nous ne songeons à entamer notre étude de Descartes autrement que par celle de la méthode.

Le problème de la méthode était du reste imposé avant tous les autres à l'attention de Descartes par les préoccupations de son époque. Assurément les penseurs n'avaient pas attendu la fin du moyen âge et la ruine de l'autorité en matière de philosophie pour s'aviser que

l'esprit dans la recherche de la vérité emploie certains procédés définissables. Aristote connaît bien le mot *μέθοδος* en ce sens, et il suffit d'ouvrir les *Leçons de Logique* de Hamilton pour lire les noms de vieux logiciens qui, dans leurs manuels, n'ont pas manqué de réserver un chapitre à la méthode (t. II, p. 3 et 9, notes). Mais, au temps de Descartes, on songe à la méthode d'une tout autre manière qu'auparavant et aussi d'une tout autre manière qu'on ne le fait aujourd'hui et depuis longtemps. La preuve en est dans le nombre et dans le succès des ouvrages consacrés à la méthode au XVII<sup>e</sup> siècle, et notamment dans la première moitié. Mettons, si l'on veut, comme précurseur Acontius avec son petit traité *De methodo* (1558), que le Cartésien hollandais Huebner signalait à Mersenne comme ce qui avait été écrit de plus remarquable avant Descartes sur la méthode analytique (1) et n'oublions pas que l'opuscule a été écrit au moment où la Réforme fermentait encore et par un protestant persécuté. L'existence de cet écrit qui devançait l'heure n'empêche pas que le temps où fleurissent et foisonnent les ouvrages sur la méthode commence vers 1620. Alors paraît le *Novum Organum* de Bacon ; puis, après le *Discours de la Méthode* viennent le *De emendatione intellectus* de Spinoza (auquel se rattachera la *Medicina mentis* de Tschirnhaus), puis l'*Art de penser* de Port-Royal, la *Recherche de la Vérité* de Malebranche, sans parler de divers opuscules de Leibniz consacrés aussi à la méthode et admettant même quelquefois le mot dans leur titre. Témoins par leur existence seule de l'importance que les contemporains attachaient au problème de la méthode, ces ouvrages relèvent tous, dans des termes presque identiques, la puissance de la méthode. Voici d'abord le langage de Bacon dans le *Novum Organum* (Aphor. 61, lib. I ; Fowler, p. 233) : « Nihil enim illis de-

1. Baillet II, 138, qui l'appelle à tort *Huelner* ; cf. AT. III, 438 sq. et aussi l'art. *Acontius* dans le *Dictionnaire* de Franck.

trahitur, quum de via omnino quæstio sit. Claudus enim (ut dicitur) in via antevertit cursorem extra viam. Etiam illud manifesto liquet, currenti extra viam, quo habilior sit et velocior, eo majorem contingere aberrationem. — Nostra vero inveniendi scientias ea est ratio, ut non multum ingeniorum acumini et robori relinquatur; sed quæ ingenia et intellectus fere exæquet. Quemadmodum enim ad hoc, ut linea recta fiat aut circulus perfectus describatur, multum est in constantia et exercitatione manus, si fiat ex vi manus propria; sin autem adhibeatur regula aut circinus, parum aut nihil; omnino similis est nostra ratio. » — Aphor. 122 *fin* (lib. I; Fowl. p. 320 en bas) : « Nostra enim via inveniendi scientias exæquat fere ingenia, et non multum excellentiæ eorum relinquit : cum omnia per certissimas regulas et demonstrationes transigat. Ita hæc nostra (ut sæpe diximus) felicitatis cujusdam sunt potius quam facultatis, et potius temporis partus quam ingenii. Est enim certe casus aliquis non minus in cogitationibus humanis, quam in operibus et factis. » Nous ne méconnaissons pas que le sensualisme de Bacon le porte à concevoir le travail scientifique d'une manière particulièrement machinale et le dispose par là même à croire, plus que personne et plus qu'il n'est juste, à la toute-puissance de la méthode. Mais ce n'est pas là la cause adéquate des déclarations de Bacon. Peu s'en faut que Descartes, peu suspect d'empirisme, ne parle de même. Relisons en effet les deux premiers paragraphes du *Discours de la Méthode*. Nous y voyons que pour Descartes, comme pour Bacon, la méthode assure un esprit quelconque de réussir dans la recherche scientifique : elle est un art d'infailibilité. Malebranche lui accorde la même confiance : « Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait beaucoup à souffrir dans la recherche de la vérité; il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même, et suivre exactement quel-

ques règles que nous donnerons dans la suite. » (*Rech. de la Vér.* I, 1, Bouillier I, 20). Muni de ces règles et attentif, on peut se mettre en toute sécurité à la recherche du vrai : le succès ne peut manquer. Quant à Spinoza, il est clair qu'il se préoccupe plus que personne de l'infailibilité de la méthode et qu'il y croit aussi plus que personne. Une fois qu'on a su prendre pour modèle de connaissance l'idée vraie et trouvé les règles qui permettent d'amener ce qui est d'abord inconnu à être pensé comme l'est l'idée vraie, la tranquillité du chercheur est assise et la possession de la vérité sera inmanquablement atteinte, puisque la méthode ne fait qu'exprimer dans la réflexion la marche nécessaire que suit naturellement l'esprit lorsqu'il va au vrai (*De emend. intell.* § 49 et § 38).

Ainsi, au temps de Descartes, tous les penseurs se préoccupent de la méthode et croient à sa souveraine puissance. Si nous nous demandons le pourquoi de ces deux états des esprits, il semble que nous le trouverons aisément. Les penseurs viennent de rompre avec toute autorité en matière de philosophie et même quelquefois, comme Spinoza, en matière de pensée quelconque et de croyance quelconque. Ils ont besoin de quelque chose qui les rassure. Ils ne peuvent pas passer tout de suite à cette acceptation tranquille du probabilisme, qui est maintenant le partage de la plupart des esprits vraiment cultivés. La méthode est le garant, quasi extérieur encore, dont leur pensée a besoin. Voilà bien pourquoi, si nous ne nous trompons, ils se préoccupent avant tout de se procurer une méthode, ou plutôt *la* méthode, car c'est ainsi qu'ils s'expriment et cette nuance a sa signification. Voilà pourquoi Descartes en particulier regarde comme le premier point et le plus important de sa tâche de se mettre en quête de la méthode.

Les premiers pas dans cette direction remontent loin

dans sa vie : « Je ne craindrai pas de dire, écrit-il dans le *Discours de la Méthode* (1<sup>re</sup> partie), que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. » (VI, 3<sup>3</sup>). Un passage de Baillet, d'après un relation manuscrite du P. Poisson, montre que c'est dès le collège que Descartes a songé à la méthode, et ce même passage nous indique déjà quelques-uns des traits de la méthode cartésienne (1). La méthode qui y est esquissée est déjà, en gros, mais sans qu'on puisse la méconnaître, celle des géomètres : axiomes, définitions, démonstrations. Un texte des *Inédits* qui paraît remonter au 1<sup>er</sup> janvier 1619 nous confirme que Descartes a songé à la méthode dès sa première jeunesse, et nous fournit deux renseignements intéressants : il nous montre en effet que la méthode cartésienne est avant tout, dès l'origine, une méthode d'invention, et, d'autre part, qu'elle a été tirée par Descartes non de considérations

(1) II, 483, sq. : « Il semble que, pour son particulier, la bonté de son esprit eût suppléé de bonne heure à une partie des défauts qui se trouvent dans la méthode des Scolastiques, dont on se sert dans les collèges pour le commun des étudiants. Étant encore à la Flèche, il s'était formé une méthode singulière de disputer en Philosophie, qui ne déplaisait pas au P. Charlet, Recteur du Collège, son directeur particulier, ni au P. Dinet, son Préfet, quoiqu'elle donnât un peu d'exercice à son Régent. Lorsqu'il était question de proposer un argument dans la dispute, il faisait d'abord plusieurs demandes touchant les définitions des noms [*en marge* rel. ms. de Poisson]. Après il voulait savoir ce que l'on entendait par certains principes reçus dans l'École. Ensuite il demandait si l'on ne convenait pas de certaines vérités connues, dont il faisait demeurer d'accord : d'où il formait enfin un seul argument, dont il était fort difficile de se débarrasser. C'est une singularité de ses études que le P. Poisson, demeurant à Saumur en 1663, avait apprise d'un homme qui avait porté le portefeuille à la Flèche avec M. Descartes, et qui en avait été témoin pendant tout le cours de philosophie qu'ils avaient fait sous le même maître. »

abstraites, mais de l'observation des démarches de sa pensée lorsque ces démarches aboutissaient : « Juvenis, oblati ingeniosis inventis, quærebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore : unde paulatim animadverti me certis regulis uti. » (F. de C. I, 2 [X, 214<sup>1</sup>]).

Mais laissons les premières réflexions de Descartes écolier et voyons, autant que possible, ce qu'il a pensé sur la méthode avant les *Regulæ* ; voyons aussi en quoi consiste ce qu'il a appelé lui-même la découverte de la méthode.

Descartes avait composé dans sa jeunesse un certain nombre de petits ouvrages qui ont été et sont encore en grande partie perdus pour nous. Ils avaient été en général rapportés de Suède après sa mort, et Clerselier les a eus en mains. Malheureusement, les habitudes des éditeurs étant autres que de nos jours, on ne les a pas publiés tout de suite, et même on les a laissés s'égarer. En revanche Baillet nous a conservé quelques renseignements sur ces écrits, et d'autre part des extraits, pris par Leibniz à Paris et intitulés : *Cartesii cogitationes privatæ*, ont été retrouvés à Hanovre par Foucher de Careil, puis en 1859 publiés par lui (1). Malheureusement les extraits de Leibniz ne sont pas très abondants, et surtout Leibniz néglige d'ordinaire d'indiquer l'ouvrage où il puise, se contentant de mettre à la suite l'une de l'autre les pensées qui lui ont paru mériter d'être extraites. Les *Cogitationes privatæ* sont donc une sorte de chaos, quoique précieux, et c'est Baillet qui nous donne encore le plus de lumières (2). Il nous permet de

(1) D'une façon d'ailleurs très incorrecte (cf. A T. X. 208, 211, 215 a, 249 *et al.* ; voir plus bas). On n'a pu, jusqu'à présent, retrouver à Hanovre le ms. sur lequel F. de C. a copié les fragments intitulés, sans doute par lui-même, *Cogitationes privatæ*. Cf. A T. *ibid.* 210, 213 a. Voir F. de C. *Inédits de Desc.* I, p. X.

(2) Les passages de Baillet à consulter sur l'histoire extérieure des écrits de jeunesse sont les suivants : I, p. 50. « Monsieur Chanut, ambassadeur de France en Suède et le baron de Kroneberg, commis par la

dresser pour les ouvrages de jeunesse la liste suivante : 1<sup>o</sup> *Parnassus*; 2<sup>o</sup> *Considérations sur les sciences*; 3<sup>o</sup> *Algèbre* (1); 4<sup>o</sup> *Democritica*; 5<sup>o</sup> *Experimenta*; 6<sup>o</sup> *Præambula*; 7<sup>o</sup> *Olympica*; 8<sup>o</sup> *Thaumantis Regia*; 9<sup>o</sup> *Studium bonæ mentis*. A ces neuf ouvrages, il y a lieu d'ajouter le *Compendium musicæ*, écrit pour Isaac Beekman, non destiné

Reine Christine pour assister à l'inventaire de ce qu'il avait laissé à sa mort trouvèrent, parmi les écrits de sa composition, un registre relié et couvert de parchemin, contenant divers fragments de pièces différentes, auxquelles il paraît qu'il travailla pendant ce temps-là. C'était 1. *Quelques considérations sur les Sciences en général*; 2. *Quelque chose de l'Algèbre*; 3. *Quelques pensées écrites sous le titre Democritica*; 4. Un recueil d'observations sous le titre *Experimenta*; 5. Un traité commencé sous celui de *Præambula: Initium sapientix timor Domini*; un autre, en forme de discours, intitulé *Olympica...* » (cité A T. X, 174, a) — 51 : « Mais le principal de ces fragments, et le premier de ceux qui se trouvaient dans le registre, était un recueil de *Considérations mathématiques* sous le titre de *PARNASSUS*, dont il ne restait que 36 pages. Le sieur Borel [*auteur de l'opuscule Vitæ Renati Cartesii compendium* (1636), dans lequel se trouve un *Elenchus mss. Cartesii Stockholmi repertorum post ejus obituma*. 1630. Cf. A T, X, 4, 5 n.] a cru que c'était un livre composé l'an 1619, sur une date du 1<sup>er</sup> jour de janvier que M. Descartes avait mise à la tête du registre [cf. *Inventaire de Stockholm* A T. X, 7<sup>20</sup> et le *début des Cogit. priv. F. de C. I.*, 2]. Mais il se peut faire que la date n'ait été que pour le registre en blanc, et qu'elle n'ait voulu dire autre chose sinon que M. Descartes aura commencé à user de ce registre le 1<sup>er</sup> de janvier 1619... L'opinion du sieur Borel n'en est pourtant pas moins probable, puisque M. Chanut a remarqué, dans l'inventaire de M. Desc., que tous les écrits renfermés dans ce registre paraissent avoir été composés en sa jeunesse [cf. *Inventaire* X, 8<sup>12</sup>]. » (cité *ibid.* 213, b) — II, 403 : « Ces écrits posthumes, à qui M. Clerselier et les autres Cartésiens ont fait voir le jour après la mort de leur auteur, n'étaient pas les seuls qui se trouvaient à la revue que M. Descartes fit de ses papiers... Outre les petits recueils qu'il avait faits en sa jeunesse et dont nous avons parlé sous les titres de *Parnassus*, d'*Olympica*, de *Democritica*, d'*Experimenta*, de *Præambula*, auxquels nous aurions pu joindre celui de *Thaumantis Regia* qu'il avait entrepris peu d'années après les autres et longtemps avant le siège de La Rochelle. » (Cité *ib.* 174, a). — 404 : « Mais la plus grande partie de ces fragments semble avoir été distraite par divers particuliers tant en Hollande qu'en France. Son vrai traité d'*Algèbre* se trouve encore entre les mains de quelques curieux de France, qui pourront le communiquer au public dans l'édition de toutes les œuvres de notre Philosophe. » — 406 : « Un autre ouvrage latin que M. Descartes avait poussé assez loin, et dont il nous reste un ample fragment, est celui de l'*Étude du bon sens* ou de l'*Art de bien comprendre*, qu'il avait intitulé *Studium bonæ mentis*. » (cité *ib.* 191) — Voir sur tous ces petits écrits A T. 7<sup>11</sup>, 19 sq. et 173-203.

(1) Descartes en parle dans la lettre à *Beekman* du 17 oct. 1630. I, 159 et note à la l. 29 (p. 168). Descartes l'appelle « ma vieille algèbre » en 1638. (Lettre à *Mersenne*, *ibid.* 501<sup>24</sup>)

à la publicité par l'auteur comme il nous en avertit à la fin, mais publié à Utrecht en 1650 après la mort de Descartes d'après une copie prise sur l'exemplaire de Beeckman (Baillet I, p. 45 et 47). Tous ces ouvrages ne nous intéressent pas également pour notre objet actuel. Et d'ailleurs nous avons peu de renseignements sur plusieurs d'entre eux. Des *Democritica* nous ne savons que leur titre, qui nous autorise à conjecturer qu'on lisait dans cet opuscule des pensées sur la physique. Nous sommes à peu près aussi mal instruits sur les *Experimenta* : d'un passage de Baillet (I, 102), où ce biographe raconte, en s'appuyant sur les *Experimenta*, l'aventure de Descartes avec des matelots, M. Millet (*Desc. av.* 1637, p. 101) conjecture qu'il s'agissait d'expériences « de l'ordre moral et physiologique ». Baillet nous disant (I, 50) que les *Præambula* avaient pour épigraphe : « *initium sapientix* », le même M. Millet estime qu'il y devait être question d'une morale provisoire (*loc. cit.*). Le seul fragment d'algèbre que reproduise la copie de Leibniz est inaccessible, parce que nous n'avons pas la clef des signes dont l'auteur se sert (1). Aux titres de *Considérations générales sur les sciences* et de *Parnassus* (2) se laissent rattacher des

(1) Cf. Millet, *op. cit.* 112. — Ces signes avaient été mal lus par F. de C. (comme l'a prouvé d'autre part [1906] la comparaison avec la copie de Leibniz pour le *De solidorum elementis*). La découverte (1905) du Journal de Beeckman avait déjà permis de savoir, par une lettre de Descartes qui y est transcrite, que Descartes, en 1619, ne connaissait pas encore les signes de Ramus et de Viète et qu'il se servait alors de caractères *coffiques*. Ce système de notation, en usage chez les mathématiciens italiens et allemands de la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, était employé par le Jésuite Clavius dans son *Algebra*, livre renommé que D. a fort bien pu avoir entre les mains à la Flèche. Cf. sur la question A T. X, 241 sq., 134 c, 136 (fin de la note d, p. 155), 249-251, 259-262. On a déjà vu (1<sup>re</sup> leçon, p. 7 et n. 1) que vraisemblablement Descartes n'a rien connu de Viète qu'après son établissement en Hollande.

(2) Il est difficile de savoir si le *Parnassus* et les *Considérations sur les sciences* étaient ou non deux recueils distincts (cf. A T. X, 240), comme le pensait Millet, *op. cit.*, 100. D'une part il semble, à bien examiner les textes cités, p. 35, n. 2 (p. 36), que Baillet ne les distingue pas. Mais on s'étonnera d'autre part qu'un même ouvrage, le *Parnassus*, puisse être dési-

pensées dont nous relèverons tout à l'heure quelques-unes. Les *Olympica*, dont le contenu était très caractéristique et se trouve par là discernable dans la copie de Leibniz, attireront tout particulièrement notre attention. Le *Studium bonæ mentis* est comme une anticipation des *Regulæ*. Quant à la *Thaumantis Regia*, « le palais des merveilles », dit M. Millet (*op. cit.* 128), il y faut rapporter dans les extraits de Leibniz tout ce qui a trait aux moyens de produire des effets singuliers par les ressources de l'optique et de la mécanique. Le *Compendium musicæ* ne peut évidemment nous être utile que par accident.

Il se trouve effectivement qu'il n'est pas inutile; et, au moment de relever les pensées sur la méthode que Descartes a conçues depuis sa sortie du collège jusqu'aux *Regulæ*, nous devons emprunter à M. Millet (*op. cit.* 58) une observation très juste. C'est qu'on trouve déjà dans ce traité une tendance à l'exposition géométrique. Les remarques par lesquelles Descartes commence sont autant de principes sur lesquels il s'appuiera dans la suite, de sorte qu'il traitera la musique, autant que possible, comme une science déductive. Cette manière de faire est ce que nous devons attendre sachant quelles étaient les idées de Descartes écolier sur la méthode.

Aux *Considérations générales sur les sciences* appartenait sans doute un passage capital qui nous montre Descartes déjà en possession de l'idée de la science qu'il se fait au début des *Regulæ* : «... videntesque homines non omnes artes simul ab eodem homine esse addiscendas, sed illum optimum artificem facilius evadere, qui uni-

gné par lui, d'abord sous le titre de « *Considérations sur les sciences en général* », puis sous celui de « *Considérations mathématiques* », qui seul d'ailleurs s'accorde avec les termes de l'inventaire de Stockholm (*ibid.* 7<sup>21</sup>). Peut-être a-t-il voulu réunir sous la première rubrique tous les recueils, autres que le *Parnassus*, relatifs à des questions scientifiques diverses (voir l'inventaire). Au surplus la question paraît à peu près insoluble.

cam tantum exercet, quoniam eadem manus agris colendis et citharæ pulsandæ, vel pluribus ejusmodi diversis officiis, non tam commode quam unico ex illis possunt aptari : idem de scientiis etiam crediderunt, illasque pro diversitate objectorum ab invicem distinguentes, singulas seorsim et omnibus aliis omissis quærendas esse sunt arbitrati. In quo sane decepti sunt. Nam cum scientiæ omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quæ semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere. » (X, 359, <sup>14</sup> sq.) Voici maintenant le passage des *Inédits* : « Larvatæ nunc scientiæ sunt : quæ, larvis sublatis, pulcherrimæ apparerent. Catenam scientiarum pervidenti, non difficilius videbitur eas animo retinere quam seriem numerorum. » (F. de C. I, 4 en bas; AT. X, 215<sup>1</sup>).

Les *Regulæ* (Règles XIV et XV) nous invitent à appeler l'imagination au secours de l'entendement et à représenter par des figures géométriques les quantités que nous avons besoin de considérer. C'est déjà ce que dit avec la dernière précision, et en partant d'un cas particulier qu'il généralise, un passage des *Cogitationes*, pris sans doute du *Parnassus*. Descartes (qui ignore encore l'expérience de Galilée à Pise) a rencontré un mathématicien ingénieux (1) qui lui proposa de déterminer la loi de la chute des graves en supposant que la pesanteur soit une force accélératrice constante, et, pour trouver la loi que les espaces sont proportionnels aux carrés des temps, il s'aide d'une représentation géométrique. Puis il continue : « Ut autem hujus scientiæ fundamenta

(1) Ce serait Isaac Beeckman, et la question serait de nov. ou déc. 1618 : voir le Journal de Beeckman dans AT. X, 58-61 (principalement 60 d.) et 75-78; cf. l'avertissement de l'Editeur, *ibid.* 26 sq., et aussi une note de Paul Tannery, AT. I, 75.

jaciam, motus ubique æqualis lineâ repræsentabitur, vel superficie rectangulâ, vel parallelogrammo, vel parallelipipedo; quod augetur ab unâ causâ, triangulo; a duobus, pyramide...; a tribus, aliis figuris. » (F. de C. I. 18, A T. X, 220<sup>s</sup>; cf. Millet *op. cit.* 104 sq.)

Enfin le *Studium bonæ mentis* paraît avoir été, ainsi que nous le disions tout à l'heure, comme une première esquisse des *Regulæ* et peut-être même du *Discours de la Méthode*. Le livre, divisé en articles (Baillet I, 109), par où il ressemblait aux *Regulæ*, parlait du peu de cas qu'il convient de faire des sciences dans leur état présent (Baillet I, 34), et il disait ce qu'il fallait faire pour acquérir le vrai savoir (voy. Baillet II, 406 et AT. 191-203).

De tout ceci il résulte que la formation de la méthode de Descartes a commencé de très bonne heure dans son esprit; qu'il l'a élaborée par plusieurs rédactions successives, partielles ou d'ensemble. Mais ce sont là des renseignements purement historiques, dans le sens le plus brutal du mot, et ils ne nous font pas pénétrer dans le secret de la création de la méthode cartésienne. Peut-être cependant peut-on entrevoir quelque chose de ce secret, et cela à l'aide des *Inédits* tels qu'ils sont, à l'aide surtout des restes de celui des opuscules dont nous n'avons fait que donner le nom, à l'aide des *Olympica*. La raison extérieure qui autorise cet exposé, c'est que les *Olympica* sont, sans contestation possible, de la date même à laquelle la méthode a été découverte. C'est donc au milieu des idées rapportées dans les *Olympica* que la méthode a pris naissance.

Descartes en effet parle littéralement d'une découverte de sa méthode. Il en place l'invention à une époque précise, et même à un jour déterminé. On sait ce qu'il dit dans la 2<sup>e</sup> partie du *Discours*: « J'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé, et, comme je retour-

nais du couronnement de l'Empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier, où, ne trouvant aucune conversation qui me divertit et n'ayant d'ailleurs par bonheur aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées. » (VI, 11<sup>4</sup>). Les *Olympica* déterminent la date avec la dernière exactitude. Le texte, ou plutôt les textes, qu'ils donnent soulèvent seulement une difficulté de détail qui n'a pas paru insoluble aux historiens récents. Voici le passage de Baillet où nous trouvons ces textes : le traité intitulé *Olympica* « contenait à la marge, d'une encre plus récente, mais toujours de la même main de l'auteur, une remarque qui donne encore aujourd'hui de l'exercice aux curieux. Les termes auxquels cette remarque était conçue portaient : XI. *Novembris 1620, cæpi intelligere fundamentum inventi mirabilis*, dont M. Clerselier ni les autres Cartésiens n'ont encore pu nous donner l'explication. Cette remarque se trouve vis-à-vis d'un texte qui semble nous persuader que cet écrit est postérieur aux autres qui sont dans le registre (1) et qu'il n'a été commencé qu'au mois de novembre de l'an 1619. Ce texte porte ces termes latins : X. *Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo et mirabilis scientiæ fundamenta reperirem, etc.* » (I, 50 sq.; AT. X, 179, cf. 175). Il n'y a pas de lumière à attendre de la copie de Leibniz, ou du moins de la transcription qu'en donne Foucher de Careil (I, 8; AT. 216<sup>1</sup>), car elle ne fait que reproduire avec négligence les indications qui précèdent. Mais, comme *inventi mirabilis* est plus particulier que *mirabilis scientiæ fundamenta*, il faut penser sans doute, avec M. Liard (p. 6 note), que l'*inventum mirabile* du 10 nov. 1620 est un procédé particulier de la nouvelle

(1) Et notamment au *Parnassus*, s'il est vrai qu'il soit de janvier 1619, voir supra.

géométrie, celui dont parle Baillet d'après Lipstori<sup>us</sup> (1). Ainsi l'addition marginale ne retire pas le texte et n'est pas une correction reportant de 1619 à 1620 l'invention de la méthode. Au surplus quand, par impossible, il faudrait voir dans l'addition marginale une correction, il resterait toujours que Descartes s'est regardé comme ayant inventé sa méthode subitement, en un certain jour. Au reste il donnait dans les *Olympica* des détails que Baillet a reproduits (I, p. 80-86), et qui ne permettent pas de douter qu'il a passé par une crise psychologique, avec retentissements physiques caractérisés. A la suite de ses recherches et de sa découverte, « le feu lui prit au cerveau », dit Baillet. Il eut trois songes dans la même nuit, et, ce qui est aussi assez caractéristique, il les interpréta avec complaisance et presque avec superstition. Enfin ce fut à propos de l'événement considérable qui venait de se produire pour lui qu'il décida son pèlerinage à Notre-Dame de Lorette (*Inédits*, F. de C. I, p. 12, AT. X, 217<sup>25</sup> sq.; Baillet I, 85 sq., AT. 180-188).

Mais comment admettre que Descartes ait découvert sa méthode tout à coup le 11 novembre 1619, s'il est vrai qu'il avait déjà des idées sur la méthode au collège, et si, comme il le dit lui-même, c'est peu à peu qu'il a remarqué qu'il se servait de règles déterminées pour ses inventions? Pour répondre à la question, il faut distinguer dans la méthode plusieurs éléments, et c'est ici que les *Olympica* vont nous aider considérablement. En 1619, Descartes avait depuis longtemps des préférences pour la conception déductive de la science; depuis longtemps il était persuadé que les seuls mathématiciens savaient démontrer et que, par conséquent, c'était chez

(1) « On prétend que ce fut dans le même temps que M. Descartes découvrit par le moyen d'une parabole l'art de construire d'une manière générale toutes sortes de problèmes solides, réduits à une équation de trois ou quatre dimensions. C'est ce qu'il a expliqué longtemps après dans le 3<sup>e</sup> livre de sa *Géométrie*. » (I, 70).

eux qu'il fallait puiser l'art de démontrer ; peut-être encore savait-il, ou soupçonnait-il du moins fortement, que les choses physiques pouvaient être représentées et traitées mathématiquement. Que pouvait-il donc lui manquer et qu'avait-il à découvrir pour être en possession de sa méthode ? Assurément ce pouvait être le principe de la géométrie nouvelle, l'idée des coordonnées. Mais ce n'était pas cela seulement. On sait que pour lui il n'y a qu'une méthode, il ne parle pas *des* méthodes, il parle de *la* méthode. S'il a inséré dans le *Discours de la Méthode* de la médecine, de la physique et de la métaphysique, c'est, dit-il, pour montrer que la méthode s'étend à tout. (AT. I, 349<sup>25</sup> et 370<sup>20,25</sup>). Ce qu'il avait à découvrir en 1619, c'était, avec le principe de la géométrie si l'on veut, la généralité de la méthode. Il lui fallait apercevoir par un coup de génie que la méthode, dont les mathématiques ne sont que l'enveloppe comme disent les *Regulæ* (4<sup>e</sup> règle, X, 374<sup>12</sup>), s'applique, comme aux choses mathématiques, non seulement aux choses physiques, mais encore aux choses spirituelles. A ce moment il a une idée de l'unité du savoir, qu'il a peut-être laissée s'atténuer plus tard, et qui pourtant fait seule bien comprendre ce qu'il y a de plus propre et de plus caractéristique dans sa méthode. Et ce qui suggère et justifie notre assertion, c'est le symbolisme des *Olympiques*, symbolisme sur lequel Foucher de Careil et Millet ont attiré l'attention, mais dont ils n'ont peut-être pas osé voir toute la portée. Que lisons-nous dans les *Olympiques* ? « Ut imaginatio utitur figuris ad corpora concipienda, ita intellectus utitur quibusdam corporibus sensibilibus ad spiritualia figuranda, ut vento, lumine : unde altius philosophantes mentem cognitione possumus in sublime tollere. » (F. de C. I, 10 ; AT. X, 217<sup>12</sup>) « Sensibilia apta concipiendis Olympicis : ventus spiritum significat, motus cum tempore vitam, lumen cognitionem, calor amorem, activitas ins-

tantanea creationem. » (*ibid.* 14; X, 218<sup>s</sup>). Ce ne sont pas là des métaphores poétiques. Il faut prendre le symbolisme des *Olympiques* à la rigueur. Les choses spirituelles, les pensées selon Descartes sont, comme les choses mathématiques, composées de natures simples et leur mode de composition peut se représenter par des symboles mathématiques. Descartes n'a plus jamais été aussi plein de cette idée qu'il l'est dans les *Olympiques*, mais il n'y a jamais renoncé, et il l'exprime clairement dans sa lettre sur l'invention d'une langue universelle (1). Ce sont les idées de 1619 qui se retrouvent dans la lettre de 1629. Ce que Descartes a inventé le 11 nov. 1619, c'est peut-être sa géométrie, mais, indivisiblement avec elle, c'est aussi, avant Leibniz, la possibilité d'une caractéristique universelle. Tant qu'il ne s'était pas avisé de cette idée, la méthode n'était pas générale, il n'y avait pas de méthode.

(1) *A Mersenne*, 20 novembre 1629, I, 80<sup>20</sup>. Sur la comparaison de la série des pensées avec celle des nombres, cf. le texte cité plus haut des *Inédits* : « Catenam scientiarum » etc. Cf. p. 39, l. 15

## IV

### LES ORIGINES DOCTRINALES DE LA MÉTHODE CARTÉSIEUNE

Le *Studium bonæ mentis* est la dernière des ébauches de la méthode cartésienne. Après cet opuscule, nous nous trouvons en présence des *Regulæ* et du *Discours*.

Les *Regulæ* n'ont paru que plus d'un demi-siècle après la mort de Descartes dans les *Opera posthuma* d'Amsterdam en 1701. Mais on n'en avait pas perdu la trace, et, par conséquent, l'authenticité de l'ouvrage est établie par des raisons extérieures (1), sans parler des raisons internes. Les auteurs de la *Logique* de Port-Royal, dans une note au début du chap. II de leur 4<sup>e</sup> partie, indiquent que la majeure partie de ce qu'ils disent des « questions » a été tiré d'un ms. de Descartes prêté par Clerselier, et on voit aisément en rapprochant la *Logique* du texte des *Posthuma* qu'il s'agit des *Regulæ*, et que même le ms. employé par Port-Royal était un peu moins incomplet que la copie imprimée, si bien que Garnier a pu, dans

(1) En outre de celles qui seront données par la suite, il faut signaler : 1<sup>o</sup> que les *Regulæ* figurent dans l'inventaire de Stockholm (cote F) : « neuf cahiers reliés ensemble contenant partie des règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité » (AT. X, 913) ; 2<sup>o</sup> que le P. Nicolas Poisson, de l'Oratoire, a eu connaissance du ms. original, dont il parle et qu'il résume brièvement dans son livre *Commentaires ou remarques sur la Méthode de René Descartes* (Vendôme, 1670, Paris, 1671) p. 76 (AT. 352, 476). — Sur l'histoire des *Regulæ*, voir AT. X, 351-357.

les notes de son tome III, en tirer quelques compléments(1). M. Charpentier, dans son *Essai sur la méthode de Descartes* (Appendice), a mis hors de doute par des rapprochements nombreux que Malebranche et les *Regulæ* se ressemblent, sur des points importants, jusqu'à l'identité. Baillet, parlant en son nom et en celui de Legrand, dit au sujet des *Regulæ* : « C'est un ms. latin non achevé qui est entre nos mains(2) ». Enfin Foucher de Careil a trouvé dans les papiers de Leibniz à Hanovre une copie des *Regulæ*, que M. Millet a fait collationner plus tard et qui a été reconnue identique au texte donné par les *Posthuma*(3). Les doutes que M. Charpentier a pu après cela soulever sur l'authenticité de l'ouvrage, sans d'ailleurs les partager en fin de compte, ne sont qu'un jeu. (Voy. Millet, *Desc. av. 1637*, p. 155-158.)

La certitude est moins facile à atteindre sur la date de l'ouvrage. Cependant M. Millet, avec qui Bouillier (*H. de la Ph. Cart.* I<sup>3</sup>, p. 65 note) se déclare à peu près d'accord, avance de bonnes raisons pour rapporter la composition des *Regulæ* à une époque antérieure au *Discours*, et même précisément à la fin de l'année 1628 ou au commencement de 1629. Malgré Baillet qui paraît songer à l'année 1623, l'ouvrage ne peut être aussi ancien parce que, à la fin de la Règle IV, Descartes annonce qu'il abandonne désormais la « mathématique universelle » pour passer à des sciences « plus élevées » (AT.

(1) Introd. p. IV, et p. 427, n. 1, il émet l'hypothèse que ces compléments permettent de combler la lacune signalée par l'éditeur des *Posthuma* (Garn. 112 [AT. X, 434<sup>6</sup>]). — Cependant une étude plus attentive du texte de la *Logique* a montré que ces développements n'appartiennent sans doute pas à Descartes et qu'ils sont une glose d'Arnauld destinée à interpréter ou à illustrer de trop brèves indications (pour les preuves, cf. AT. X, 471 b, c, 472 a). — Il faut noter en outre que cet extrait des *Regulæ* ne figure que dans la 2<sup>e</sup> édition de la *Logique* de Port-Royal, 1664, cf. *ibid.*, 352, 470.

(2) Il en a traduit de nombreux passages, notamment presque toute la 4<sup>e</sup> règle, AT. X, 352 et 476-484.

(3) Titre : *Regulæ de inquirenda veritate*. Sur la manière dont cette copie vint aux mains de Leibniz et sur tout ce qui la concerne, voir AT. X, 354-357, 359 ad l. 1.

X, 379<sup>3</sup>); or nous savons que c'est seulement vers la fin de 1628 que Descartes cherche les fondements d'une philosophie, c'est-à-dire aussi d'une physique meilleure que la vulgaire et que, pendant les neuf années qui suivent 1619, il s'exerce à pratiquer sa méthode en des questions de mathématiques ou en quelques-unes des questions de physique qui revêtent le plus aisément l'aspect mathématique (*Disc.* 3<sup>e</sup> part., VI, 29<sup>20</sup> - 30<sup>14</sup>). D'un autre côté, on ne peut descendre plus bas que 1629. Car non seulement nous suivons pas à pas depuis cette date, par la correspondance, l'activité de Descartes écrivain et ne voyons pas de moment qu'il ait pu consacrer aux *Regulæ*, mais le style, parent encore de celui des premiers opuscules, trahit un reste de jeunesse : la règle V est comparée au *fil de Thésée qui permet de pénétrer dans le Labyrinthe de la science* (380<sup>1</sup>), les philosophes qui négligent l'expérience sont assimilés à des hommes qui croient que *la vérité sortira de leur cerveau comme Minerve du front de Jupiter* (*ibid.*<sup>14</sup>). Enfin et surtout Descartes nous dit (Règle III, 364<sup>9-11</sup>) que, son âge étant devenu assez mûr, il est délié du serment qui l'enchaînait aux paroles du maître et qu'il a soustrait sa main aux coups de la férule; puis (Règ. IV *loc. cit.*) qu'avant de quitter la mathématique universelle il va, pour décharger sa mémoire et en prévision du jour où, l'âge croissant, la mémoire s'affaiblit, rassembler et mettre en ordre dans les *Regulæ* ce qu'il a recueilli de plus digne de remarque dans ses études précédentes (1).

(1) Voy. Millet *op. cit.* p. 158-160. — Ch. Adam (AT. X, 486-488) conjecture « la date de 1628 environ », et pour les mêmes raisons à peu près. S'il n'use pas de celle que fournit la Règle II, en revanche il en donne quelques autres : 1<sup>o</sup> dans la Règle XIV (442<sup>3-11</sup>) « D. ne craint pas de le dire : ce n'est pas en vue des problèmes de mathématique qu'a été inventée une partie de sa méthode, mais bien plutôt c'est presque uniquement pour cultiver celle-ci qu'on doit s'exercer aux problèmes », déclaration dont on signale l'accord avec celles de la 3<sup>e</sup> partie du *Discours*; — 2<sup>o</sup> certains passages des *Reg.* (XIII, 331<sup>9-15</sup>; XV, 433<sup>7-13</sup>) rap-

Indiscutablement authentiques, écrites par Descartes quand il touche à la maturité, les *Regulæ* sont pour la connaissance de la méthode cartésienne une source aussi sûre qu'abondante. Voici toutefois des raisons de les subordonner au *Discours*, de prendre toujours celui-ci comme base et celles-ci comme simple complément. Les *Regulæ* semblent bien n'avoir jamais été achevées. On relève dans le texte des lacunes, et toute la fin manque dans la copie de Leibniz comme dans l'imprimé. Le plan était trop vaste. Il comportait trois parties contenant 12 règles chacune : la première sur les propositions simples; la seconde sur les questions qui se comprennent facilement, questions abstraites et généralement mathématiques; la troisième sur les questions difficiles à comprendre, questions composées et concrètes (Règle XII, dern. alin.). Nous n'avons que 21 règles, dont les trois dernières sans développement. Nous croirions volontiers que Descartes n'a pas été sans songer aux défauts de son œuvre précédente quand il a écrit dans la 2<sup>e</sup> partie du *Discours* : « Et comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un État est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la Logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et

pellent tout à fait des textes semblables consignés par Beeckman dans son Journal à la date de 1628-1629 (*ibid.*, 337, 333 sq.); — 3<sup>e</sup> un passage (VIII, 393<sup>23</sup>-395<sup>16</sup>), relatif à la question de la ligne appelée en dioptrique « anaclastique », semble indiquer que la solution, déjà découverte, n'en a point été encore publiée, ce qui permet de placer ce texte, d'une part avant la *Dioptrique* (1637) et, d'autre part, après les travaux d'optique poursuivis à Paris, avec Mydorge, de 1625 à 1628; — 4<sup>e</sup> dans une lettre à un ami (V, 558<sup>24-26</sup>), il raconte qu'avant de s'établir définitivement en Hollande (mars 1629), il a passé tout un hiver en France à la campagne : c'est peut-être dans cette retraite solitaire qu'il écrivit les *Reg.*, puisque d'autre part la composition d'un tel travail ne trouve aisément sa place ni dans la période des voyages et des séjours à l'étranger, entre 1619 et 1625, ni dans la période du séjour à Paris, peu favorable à un travail suivi, entre 1625 et 1628.

constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer. » (VI, 18<sup>8</sup>). Toujours est-il que les *Regulæ*, si riches d'ailleurs, pourraient, si elles étaient seules, laisser parfois le lecteur indécis sur la valeur relative et le classement de tant de richesses. Le *Discours*, dense et obscur, offre en revanche un ordre fortement marqué et facile à saisir. Le second ouvrage est le texte, le premier est le commentaire de la méthode cartésienne. Ensemble, ils constituent le monument à étudier, et, une fois que nous sommes en présence de ce monument, il semble que nous en ayons fini avec toutes les questions préalables.

La vérité est qu'il ne nous reste plus à traiter de question d'histoire extérieure relativement à la méthode. Mais il y a une question déjà interne que nous ne pouvons éviter. Quelles sont les origines de la méthode cartésienne? Quelles en sont les origines doctrinales? Nous n'avons plus à nous demander par quelle succession d'essais Descartes s'est acheminé à la perfection de son œuvre, mais nous devons rechercher, comme tous ses historiens l'ont fait et comme lui-même invite à le faire, de quelles idées antérieures à lui il s'est inspiré pour concevoir sa méthode.

C'est dans un texte unique, mais parfaitement précis, que Descartes nous renseigne lui-même sur les sources de sa méthode : « J'avais un peu étudié, étant plus jeune, entre les parties de la Philosophie, à la Logique, et, entre les Mathématiques, à l'Analyse des Géomètres et à l'Algèbre, trois arts ou sciences qui semblaient devoir contribuer quelque chose à mon dessein. Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la Logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'Art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre. Et, bien que elle contienne, en effet, beaucoup de préceptes très vrais et

très bons, il y en a toutefois tant d'autres, mêlés parmi, qui sont ou nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point encore ébauché. Puis, pour l'Analyse des anciens et l'Algèbre des modernes, outre qu'elles ne s'étendent qu'à des matières fort abstraites et qui ne semblent d'aucun usage, la première est toujours si astreinte à la considération des figures, qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination; et on s'est tellement assujetti, en la dernière, à certaines règles et à certains chiffres, qu'on en a fait un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit, au lieu d'une science qui le cultive. » (VI, 17<sup>11</sup>).

Nous aurons à rechercher tout à l'heure si Descartes est ou non redevable à la logique; c'est un point sur lequel on discute. Mais personne ne conteste qu'il se soit inspiré de l'analyse et de l'algèbre. Pour voir ce qu'il leur a demandé, commençons par reprendre notre texte en le serrant de près. — D'abord, que Descartes ait ou non puisé dans la logique, il y a deux points sur lesquels elle ne le satisfait pas et pour lesquels par conséquent il a dû mettre à contribution l'analyse et l'algèbre. Les syllogismes et les autres instructions de la logique permettent de parler sans jugement des choses qu'on ignore. Quelles sont ces « autres instructions »? C'est sans doute quelque chose qui tient de près au syllogisme, c'est la hiérarchie des concepts, l'arbre de Porphyre. C'est ce qu'indique l'*Inquisitio veritatis* (1) (AT. X, 515 sq., Cous. XI, 355 sq.).

(1) C'est un dialogue en français, que Descartes avait commencé d'écrire, mais qu'il n'acheva pas. Longtemps il n'a été connu que par la traduction latine qu'en donna en 1701 l'éditeur hollandais des *Posthuma* (trad. franç. dans Cousin XI, 331 sqq.; texte latin dans Garnier III, 141). Cependant le ms. du texte original figure dans l'Inventaire de Stockholm (X, 118) et il a été entre les mains de Baillet (*Vie de D.* II, 406); d'autre part Leibniz en a possédé une copie (X, 354, 355), mais il a été impossible, jusqu'à présent, de retrouver celle-ci. En revanche, en 1906, on a découvert à Hanovre une autre copie, que Tschirnhaus

La logique, et notamment la classification et la théorie des oppositions en extension, enseignent à parler sans juger, et même de ce qu'on ignore; car avec leur aide on tire des conséquences sans lier les notions, puisqu'on n'a même pas à former de notion : tel est par exemple le cas où l'on applique à quelques-uns ce qui est vrai de tous, sans autre raison que l'inclusion du moins étendu dans le plus étendu. Ce reproche tombe aussi d'ailleurs sur le syllogisme fondé sur le *dictum* : « *Mirabuntur autem fortasse nonnulli, dit la Règle X, quod hoc in loco, ubi qua ratione aptiores reddamur ad veritates unas ab aliis deducendas inquirimus, omittamus omnia dialecticorum præcepta, quibus rationem humanam regere se putant, dum quasdam formas disserendi præscribunt, quæ tam necessario concludunt ut illis confisa ratio, etiamsi quodam modo ferietur [sc. : se désintéresse de] ab ipsius illationis evidenti et attenta consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formæ concludere : quippe advertimus elabi sæpe veritatem ex istis vinculis, dum interim illi ipsi qui usi sunt in iisdem manent irretiti. Quod aliis non tam frequenter accidit; atque experimur acutissima quæque sophismata neminem fere unquam, pura ratione utentem, sed ipsos sophistas, fallere consuevisse. — Quamobrem hic nos præcipue caventes ne ratio nostra ferietur, dum alicujus rei veritatem examinamus, rejicimus istas formas ut nostro adversantes instituto, et omnia potius adjuncta perquirimus quibus cogitatio nostra retineatur attenta, sicut in sequentibus ostendetur. » (X, 405<sup>21</sup>*

avait faite à Paris en 1676 chez Clerselier et qu'il avait envoyée la même année à Leibniz; à vrai dire, elle ne correspond qu'à la première moitié, au plus, de la traduction latine. Le titre, exact et complet est : LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ PAR LA LUMIÈRE NATURELLE qui, toute pure et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme touchant toutes es choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénétre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences. M. Adam a conjecturé pour cette ébauche la date de 1641. Sur tout ceci, cf. AT. X, 491-494 et 528-531.

sq., [§ 64 sq.]). Mais ce n'est pas ce psittacisme qui est le principal défaut de la logique aux yeux de Descartes. Son défaut capital, c'est certainement qu'elle ne permet pas d'inventer : Descartes est revenu souvent sur ce point (1). Tels étant les défauts de la logique, ce que Descartes va demander à l'analyse et à l'algèbre c'est donc précisément les mérites opposés : faire penser et servir à inventer. Et nous verrons tout à l'heure comment les procédés de ces deux sciences répondent à ce qu'il en attend.

Mais commençons par voir ce qu'il leur reproche, car il leur adresse des reproches à eux aussi. Reportons-nous à notre texte (VI, 17<sup>27</sup>). Le défaut commun de ces deux procédés est le manque de généralité. C'est ce qui est exprimé fortement dans la Règle IV : « neque enim magis facerem has regulas, si non sufficerent nisi ad inania problemata resolvenda, quibus Logistæ vel Geometræ otiosi ludere consueverunt; sic enim me nihil aliud præstitisse crederem, quam quod fortasse subtilius nugarer quam cæteri. Et quamvis multa de figuris et numeris hæc sim dicturus, quoniam ex nullis aliis disciplinis tam evidentia nec tam certa peti possunt exempla, quicumque tamen attente respexerit ad meum sensum, facile percipiet me nihil minus quam de vulgari Mathematica hæc cogitare, sed quamdam aliam me exponere disciplinam, cujus integumentum sunt potius quam partes. Hæc enim prima rationis humanæ rudimenta continere, et ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se

(1) Voy. notamment la suite immédiate du passage précédent, *Reg. X* fin : « Atqui ut adhuc evidentius appareat illam disserendi artem nihil omnino conferre ad cognitionem veritatis, advertendum est nullum posse Dialecticos syllogismum arte formare, qui verum concludat, nisi prius ejusdem materiam habuerint, id est nisi eandem veritatem, quæ in illo deducitur, jam ante cognoverint. Unde patet illos ipsos ex tali forma nihil novi percipere, ideoque vulgarem Dialecticam omnino esse inutilem rerum veritatem investigare cupientibus, sed prodesse tantummodo interdum posse ad rationes jam cognitatas facilius aliis exponendas, ac proinde illam ex Philosophia ad Rhetoricam esse transferendam. » (406<sup>14</sup>). Cf. *Reg. XIV*, 439<sup>24</sup> [§ 114] : « Sed quia... percipiendam » (cité p. 89, n. 2).

extendere debet; atque, ut libere loquar, hanc omni alia nobis humanitus tradita cognitione potior, utpote aliarum omnium fontem, esse mihi persuadeo. » (373<sup>26</sup> sq. [§ 20]). — Le défaut particulier de l'analyse des géomètres, c'est qu'elle n'est pas maniable, parce qu'elle est asservie à la considération des figures. Le défaut particulier de l'algèbre, c'est aussi d'être difficile à manier. — On sait comment Descartes a remédié aux trois défauts que nous venons de signaler. Au lieu de faire porter la méthode sur la géométrie et l'arithmétique, il l'a fait porter sur la mathématique universelle, qui embrasse toutes les relations de quantité et peut-être, par là, toutes les relations possibles : « Mais je n'eus pas dessein, pour cela, de tâcher d'apprendre toutes ces sciences particulières qu'on nomme communément Mathématiques ; et, voyant qu'encore que leurs objets soient différents, elles ne laissent pas de s'accorder toutes, en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent, je pensai qu'il valait mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général, et sans les supposer que dans les sujets qui serviraient à m'en rendre la connaissance plus aisée ; même aussi sans les y astreindre aucunement, afin de les pouvoir d'autant mieux appliquer après à tous les autres auxquels elles conviendraient. » (*Méth.* 2<sup>e</sup> p.; VI, 19<sup>29</sup> sq.) (1) — D'autre part,

(1) Cf. *Reg.* IV : « Quæ me cogitationes cum a particularibus studiis Arithmeticae et Geometriae ad generalem quamdam Matheseos investigationem revocassent, quæsvi imprimis quidnam præcise per illud nomen omnes intelligant, et quare non modo jam dictæ, sed Astronomia etiam, Musica, Optica, Mechanica, aliaque complures Mathematicæ partes dicantur... Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ordo vel mensura examinatur, ad Mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto, talis mensura quærenda sit; ac proinde generalem quamdam debere esse scientiam, quæ id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiæ addictam quæri potest, eandemque, non ascititio vocabulo sed jam inveterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur

Descartes a simplifié l'analyse en la détachant graduellement des figures, remplaçant celles-ci par des lignes et finalement par des chiffres, bref en employant l'algèbre à exprimer les relations géométriques comme les autres relations de quantité. Et enfin il a simplifié et rendu maniable l'algèbre elle-même en y introduisant l'usage de signes clairs et commodes et, entre autres, de la notation par exposants (1). Cette double réforme est indiquée dans le *Discours* : « Puis, ayant pris garde que, pour les connaître, j'aurais quelquefois besoin de les considérer chacune en particulier, et quelquefois seulement de les retenir, ou de les comprendre plusieurs ensemble, je pensai que, pour les considérer mieux en particulier, je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple, ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens; mais que, pour les retenir ou les comprendre plusieurs ensemble, il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres, les plus courts qu'il serait possible; et que, par ce moyen, j'emprunterais tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre et corrigerais tous les défauts de l'une par l'autre. » (VI, 20<sup>10</sup>)

Les défauts de l'analyse et l'algèbre étaient véniels et ils n'ont pas empêché Descartes d'emprunter le fond de ces deux procédés.

En quoi consiste ce fond? D'abord ce fond est le même de part et d'autre. Tout le monde tombe d'accord que l'algèbre, en tant qu'elle est autre chose qu'une langue, est une analyse. C'est ce que Descartes lui-même a exprimé dans un passage connu de la *Géométrie* : « ... voulant résoudre quelque problème, on doit d'abord le considérer comme déjà fait, et donner des noms à toutes les lignes qui semblent nécessaires pour le construire, aussi

illud omne propter quod aliæ scientiæ Mathematicæ partes appellantur. » (X, 377<sup>o</sup> sq. [§ 21]).

(1) Voy. Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme*, 2<sup>e</sup> éd., p. 368-379 : citations de Chasles et de Biot.

bien à celles qui sont inconnues qu'aux autres. Puis, sans considérer aucune différence entre ces lignes connues et inconnues, on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre, le plus naturellement de tous, en quelle sorte elles dépendent mutuellement les unes des autres, jusques à ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une même quantité en deux façons : ce qui se nomme une équation, car les termes de l'une de ces deux façons sont égaux à ceux de l'autre. Et on doit trouver autant de telles équations qu'on a supposé de lignes qui étaient inconnues. Ou bien, s'il ne s'en trouve pas tant, et que, nonobstant, on n'omette rien de ce qui est désiré en la question, cela témoigne qu'elle n'est pas entièrement déterminée; et lors on peut prendre à discrétion des lignes connues pour toutes les inconnues auxquelles ne correspond aucune équation. Après cela, s'il en reste encore plusieurs, il se faut servir par ordre de chacune des équations qui restent aussi, soit en la considérant toute seule, soit en la comparant avec les autres, pour expliquer chacune de ces lignes inconnues, et faire ainsi, en les démêlant, qu'il n'en demeure qu'une seule, égale à quelque autre qui soit connue... Et on peut toujours réduire ainsi toutes les quantités inconnues à une seule... » (liv. I; VI, 372<sup>10</sup> sq. — Cf. Rodier *De vi propria syllog.* 68, n. 5; *Les fonctions du syllog.*, Ann. phil. XIX, 1908, p. 54,1).

Nous voilà donc amenés à nous demander ce que c'est que l'analyse des anciens. Il ne s'agit pas ici de ce que les anciens appelaient τόπος ἀναλυόμενος : ce τόπος, cet endroit de la géométrie (voy. Gow, *History of greek Mathemat.* p. 211, n. 1) était, non une méthode, mais une partie de la science. On y apprenait, ce semble, à résoudre les problèmes en les ramenant partiellement à des problèmes plus simples et plus généraux, considérant tel point comme l'un des points compris dans un lieu géométrique : ainsi le point également distant de trois points

se trouve d'abord également distant de deux points et par conséquent sur la perpendiculaire élevée au milieu de la droite qui joint ces deux points, et, pour se procurer le point voulu, il n'y a qu'à commencer par trouver le lieu géométrique dont il fait partie. — Ce n'est pas de l'analyse en ce sens que nous avons à nous occuper ; car, bien que l'analyse comme procédé de raisonnement y ait peut-être prédominé, ce n'est pas un procédé de raisonnement, et Pappus nous dit (1) qu'on emploie dans le *τόπος ἀναλυόμενος* la synthèse en même temps que l'analyse. De l'analyse comme procédé de raisonnement usité par les géomètres anciens nous avons deux définitions, d'ailleurs identiques au fond : l'une dans l'appendice au XIII<sup>e</sup> livre des *Éléments* d'Euclide, l'autre au VII<sup>e</sup> livre de Pappus (2). Selon Euclide, l'analyse prend pour admise la chose même sur quoi porte la recherche et part de là pour aller par voie de conséquences à une chose qui était déjà établie. Pappus ajoute que le dernier terme de l'analyse fournit son point de départ à la synthèse qui refait en sens inverse le même chemin.

On voit ce qu'est l'analyse. On voit aussi que les anciens ne la séparaient pas de la synthèse. C'est que, comme Pappus ne le dit pas, mais l'a sans doute pensé, et comme Leibniz le remarque (3), l'analyse géométrique n'est pas probante par elle-même, vu la possibilité de déduire le vrai du faux. Il faut donc, pour avoir une preuve rigoureuse, faire repasser la synthèse sur les pas de l'analyse en réciproquant les propositions. Mais il faut remarquer que, si on emploie l'algèbre comme Descartes et les Car-

(1) *Collect. math.*, livre VII, immédiatement avant le passage auquel nous allons renvoyer tout à l'heure.

(2) Pour Euclide, éd. Heiberg, IV, p. 364 et pour Pappus, éd. Hultsch, II, p. 634. Voy. Rodier, *op. cit.*, p. 55, n. 2 et p. 56, n. 1 [*Ann. philos.* XIX, 42, 2; 43, 1]. Pour la trad. voy. Charpentier, *Ess. sur la Méth. de Desc.* p. 81 sq.

(3) *Nouv. Essais*, IV, 17 § 5; cf. Duhamel, *Méth. dans les sc. de rais.*, I, p. 66-68.

tésiens après lui, toutes les propositions étant réciproques, ou, pour mieux dire, toutes les égalités étant renversables, la synthèse se sous-entend. Aujourd'hui, dit M. P. Tannery à ce propos (*La Géom. grecque*, p. 13), nous ne faisons plus de synthèse. Ainsi l'analyse pouvait être aux yeux de Descartes une méthode se suffisant à elle-même.

Quant au principal service que Descartes en attendait, celui de permettre l'invention, il est clair qu'elle est propre à le rendre. Elle est une méthode d'invention presque par définition. C'est ce que disait une jolie formule de Geminus (Ammonius, dans Waitz *Organon* I, p. 44, l. 5) ἀνάλυσίς ἐστὶν ἀποδείξεως εὐρεσις. Elle est une méthode d'invention, ou du moins une méthode pour inventer la preuve, par le fait même qu'elle part de la proposition à établir. Il ne s'agit plus d'arriver, on ne sait comment, à cette proposition : il ne s'agit que de la rattacher aux propositions logiquement antérieures dont elle dépend. Si au contraire il fallait partir, ainsi que le ferait la synthèse livrée à elle-même, d'une proposition établie, sans savoir par où s'acheminer de là à la proposition qu'on veut prouver, on ne saurait quelle conséquence choisir à chaque degré, et, suivant le mot souvent cité de Leibniz (*Nouv. Ess.* IV, 2, § 7) « ce serait la mer à boire ». Si la synthèse paraissait s'avancer sûrement, bien que soi-disant livrée à elle-même, c'est que tout l'ordre de ses propositions serait déjà secrètement arrangé; il n'y aurait pas là d'invention, si l'on veut être sincère. Et c'est sûrement ce que Descartes veut dire quand il reproche au syllogisme, c'est-à-dire au syllogisme de synthèse, de ne pouvoir s'établir à moins qu'on ne soit déjà en possession de la vérité à démontrer et des prémisses qui la démontrent (1). Descartes a d'ail-

(1) Nous avons déjà vu plus haut ce reproche (*Reg.* X, fin; cf. p. 52, n. 1.) nous le trouvons encore au début de la Règle XIII : tandis que les logiciens présupposent la réponse, je ne présuppose, dit Descartes, que des

leurs comparé tout au long l'analyse et la synthèse et fait ressortir la valeur exclusive de la première comme méthode d'invention. (*Rép. aux 2<sup>es</sup> Obj.* vers la fin, Cous. I, 447; VII, 155<sup>21</sup> sq.). Mais il faut bien reconnaître qu'il n'a pas signalé la difficulté qui arrête la synthèse, avec la même netteté que Leibniz.

Nous savons maintenant ce que Descartes a emprunté à l'analyse géométrique et algébrique et nous avons vu pourquoi il lui a fait cet emprunt. Est-il vrai maintenant qu'il n'a rien emprunté à la logique? M. Charpentier (p. 63) et M. Liard (p. 7) répondent qu'il n'a rien tiré de la logique : la déclaration si expresse du *Discours* n'aurait aucune portée. Il est grave de récuser ainsi un texte formel et il faut voir si on est obligé de le faire. En reprochant aux logiciens de présupposer, avant de construire leur syllogisme, la conclusion et les prémisses, Descartes les accuse surtout de ne pas savoir préparer le raisonnement; il les trouve, pour parler le langage mathématique, impuissants à mettre un problème en équation. Peut-être a-t-il tort d'oublier qu'Aristote avait parlé de la recherche du moyen et y avait vu l'exercice par excellence de l'*ἀρχή*. Mais peu importe. Il reste l'acte même de raisonner, c'est-à-dire, pour Descartes comme pour Aristote, l'acte de déduire. Or tout ce que Descartes trouve à dire ici contre la logique, c'est que ses règles sont superflues (1). Mais il ne dit pas que les

données et une question. « Atque in hoc uno Dialecticos imitamus, quod, sicut illi, ad syllogismorum formas tradendas, eorundem terminos, sive materiam cognitam esse supponunt, ita etiam nos hic prærequirimus quætionem esse perfecte intellectam. Non autem, ut illi, duo extrema distinguimus et medium; sed hoc pacto rem totam consideramus : primo in omni quætionem necesse est aliquid esse ignotum, aliter enim frustra quæreretur; secundo illud idem debet esse aliquo modo designatum, aliter enim non essemus determinati ad illud potius quam ad aliud quidlibet investigandum [au lieu de *inveniendum*, *Corr. de M. J. Lachelier*]; tertio non potest ita designari, nisi per aliud quid quod sit cognitum. » (X, 430<sup>11</sup>)

(1) Cf. *Reg. II* : « Notandum in super... deductionem vero [par opposition à l'expérience], sive illationem puram unius ab altero, posse quidem omitti, si non videatur, sed nunquam male fieri ab intellectu

règles de la logique soient fausses, et il est au moins douteux qu'il ait de la déduction une autre idée qu'Aristote. Il faudrait pour cela qu'il eût dû professer et même qu'il eût professé que la déduction mathématique et le syllogisme n'ont rien de commun. Nous retrouverons la question. Disons tout de suite qu'il ne devait peut-être pas professer et qu'il paraît n'avoir pas professé l'opinion dont il s'agit. S'il en est ainsi, il a eu raison de dire qu'il gardait quelque chose de la logique. Ajoutons qu'il a conservé l'idée aristotélicienne d'une science unique avec une méthode unique, et, plus précisément, d'une science uniformément synthétique, au sens des géomètres, ou, comme disait Aristote, d'une science démonstrative. Cette idée est partout présente dans Descartes. Elle se manifeste d'une manière particulièrement irrécusable dans la 3<sup>e</sup> règle du *Discours*. La 3<sup>e</sup> règle est la règle de la synthèse et elle est partie intégrante de la méthode.

Dira-t-on que Descartes a pu tirer directement des mathématiques les règles, ou la règle, de la déduction et, d'autre part, son idéal de science synthétique? Il se peut. Mais ce travail avait été fait déjà par Aristote. En effet, lorsque Aristote écrit ses *Analytiques*, la géométrie grecque est constituée, Euclide va composer ses *Éléments*. Ses exemples de démonstration, il les emprunte à la géométrie. Quand il veut montrer que les syllogismes de la première figure sont les plus scientifiques, il dit qu'ils sont la forme des démonstrations mathématiques (*Dern. Anal.* I, 14 *déb.*). Le langage de la syllogistique est calqué, comme l'a signalé Trendelenburg [*El. log. Aristotél.* 8<sup>e</sup> éd., §§ 22 et 24) sur celui de la théorie des proportions, témoin les mots : λόγος, ὅρος, ἄκρον, μέσον, διάστημα (dans le sens de *proposition*). Le mot ἀπόδειξις lui-même est em-

vel minimum rationali. Et parum ad hoc prodesse mihi videntur illa Dialecticorum vincula, quibus rationem humanam regere se putant... » (X, 365<sup>2</sup> [§ 5]).

prunté aux mathématiciens. Descartes a bien dû avoir le sentiment que la théorie de la déduction et de la démonstration avaient déjà été tirées, qu'il n'y avait plus à les tirer des mathématiques, et ainsi s'expliquerait qu'il salue brièvement, mais sérieusement, la logique. Seulement, comme il a dépassé l'analyse et l'algèbre tout en s'en inspirant, de même il a dépassé la logique. Aristote avait donné déjà une généralisation de la méthode mathématique. Descartes entend cette généralisation dans un sens beaucoup plus profond, s'il est vrai, comme nous l'avons cru, qu'il s'est élevé à l'idée d'une caractéristique universelle.

## LES PROCÉDÉS DE LA MÉTHODE CARTÉSIENNE

Nous avons tâché de voir comment la méthode cartésienne s'est formée et de quels antécédents elle s'est inspirée. Nous voudrions chercher maintenant en quoi elle consiste essentiellement, ou, en d'autres termes, quels sont les procédés qui la constituent.

Descartes n'a donné nulle part une exposition complète de sa méthode; encore moins en avait-il publié une de son vivant. Nous voyons dans Baillet que les contemporains ne savaient où trouver sa véritable pensée sur ce point. Quelques-uns, et notamment le P. Rapin, jugeant non sans quelque raison le *Discours* insuffisant, croyaient qu'elle était consignée dans des inédits (1). Rapin et ceux qui pensaient comme lui n'avaient pas tort. Mais d'autres, même mis en possession des *Regulæ*, auraient continué de demander autre chose : tels Gassendi et Lipstorpius. Gassendi croyait que la vraie méthode de Descartes,

(1) Voy. Baillet, I, 282 : « Nous connaissons d'autres auteurs qui ont parlé de la Logique de M. Descartes comme d'un ouvrage qui n'a point encore vu le jour. Le P. Rapin qui est de ce nombre avait ouï dire que M. Descartes avait commencé une Logique, mais qu'il ne l'avait pas achevée; et qu'il en était resté quelques fragments entre les mains d'un de ses disciples sous le titre *De l'Erudition* [sur cet écrit, cf. lettres d'Élisabeth et à Élisab., 5 déc. 1647, 31 janv. 1648, V, 97<sup>14</sup> et 111<sup>6</sup> sq. et Baillet II, 337]. Ce disciple ne peut être que M. Cler selier. » Mais, poursuit Baillet, tout ce que Cler selier avait dans ce genre, c'étaient les *Règles pour la direction de l'esprit*, « portion considérable de sa méthode ».

c'étaient les *Méditations* (1). Cette opinion n'est pas sans vérité, puisque la méthode de Descartes se présente comme universelle et que nulle part, sauf peut-être dans les écrits de jeunesse et dans la lettre sur l'invention d'une langue universelle (I, 76 sqq.), Descartes n'a expliqué ce que devenait la méthode appliquée au monde de la pensée, à la *res cogitans*. Quant à Lipstoriupius, il y a encore plus de vérité dans sa thèse (2). Il pensait en effet que la logique de Descartes, c'est sa *Géométrie*. Or la *Géométrie* correspond, comme nous le dirons, à une partie inachevée des *Regulæ*. Ainsi les contemporains de Descartes n'avaient pas tort d'être dans l'embarras. Mais nous-mêmes aujourd'hui, en possession de tout ce que Descartes a écrit, nous sommes encore contraints, non seulement de rapprocher, pour faire le tout de la méthode, des morceaux d'origine diverse, mais même de suppléer par la divination aux lacunes qui subsistent. Il va de soi que le *Discours* doit être consulté avant tout. Mais Descartes ne laisse pas de nous en dire les insuffisances, même lorsqu'on le complète par des exemples puisés dans les *Essais* : « Je vous dirai premièrement que mon dessein n'a point été d'enseigner toute ma méthode

(1) Baillet, *ibid.* : « D'autres ont estimé que la vraie Logique de M. Descartes, c'est proprement le traité qu'il donna trois ans après [après le *Discours*] sous le titre de *Méditations métaphysiques*, parce que c'est là principalement où, après avoir proposé le dépouillement de tout préjugé et de toute connaissance acquise par l'éducation, la coutume et l'autorité, il établit la Pensée pour le grand principe sur lequel il voulait bâtir toute sa Philosophie. M. Gassendi qui est l'un des principaux auteurs de cette opinion s'est donné la peine de réduire cet ouvrage à ses principaux points et d'en faire un abrégé qu'il a intitulé *Logica Cartesii*. »

(2) Baillet, I, 281 : « Quelques-uns ont prétendu [en marge Lipstoriup. part. I. specimin. Philos. Cartes. p. 8] que la véritable Logique de M. Descartes n'était autre que sa *Géométrie*, parce qu'ils l'ont regardée comme la clef de tous les arts libéraux et de toutes les sciences. Ils ont supposé dans cette pensée que, sans le secours d'aucune autre règle ni connaissance qu'on dût avoir apprise auparavant, elle peut servir seule, non seulement à nous faire juger très heureusement de tout ce qui concerne la Philosophie, mais encore à faire une épreuve juste et certaine des inventions des autres. »

dans le Discours où je la propose, mais seulement d'en dire assez pour faire juger que les nouvelles opinions qui se verraient dans la *Dioptrique* et dans les *Météores* n'étaient point conçues à la légère et qu'elles valaient peut-être la peine d'être examinées. Je n'ai pu aussi montrer l'usage de cette méthode dans les trois traités que j'ai donnés, à cause qu'elle prescrit un ordre pour chercher les choses, qui est assez différent de celui dont j'ai cru devoir user pour les expliquer. J'en ai toutefois montré quelque échantillon en décrivant l'arc-en-ciel... Or ce qui m'a fait joindre ces trois traités au Discours qui les précède est que je me suis persuadé qu'ils pourraient suffire pour faire que ceux qui les auront soigneusement examinés et conférés avec ce qui a été ci-devant écrit des mêmes matières, jugent que je me sers de quelque autre méthode que le commun et qu'elle n'est peut-être pas des plus mauvaises. » (au P. Vatier, du 22 fév. 1638, I, 559<sup>13</sup> sq.) Ainsi le *Discours* ne suffit pas. Quant aux *Regulæ*, comme nous le disions tout à l'heure incidemment, elles sont inachevées. Bien donc qu'elles nous apprennent beaucoup, surtout en nous permettant de comprendre le *Discours*, elles nous laissent encore dans l'incertitude ou dans l'ignorance sur nombre de points. Pourtant il nous paraît qu'on peut se faire une idée passablement déterminée de la méthode cartésienne avec le *Discours*, quand on en consulte la 6<sup>e</sup> partie aussi bien que la seconde, et la seconde tout entière avec les *Regulæ*, quand on tâche d'en bien concevoir le plan restitué, avec enfin quelques-uns des derniers articles des *Principes* et quelques passages de la Correspondance.

Nous reprendrons cette idée tout à l'heure. Auparavant nous devons faire deux choses : 1<sup>o</sup> indiquer qu'il y a, parmi les règles du *Discours* et même dans les *Regulæ*, un point qui ne fait pas partie de la méthode cartésienne au même titre que les autres ; 2<sup>o</sup> résumer les idées de

Descartes sur la faculté de connaître et l'objet de la connaissance.

Nous disons d'abord que la première règle du *Discours* et les Règles I, II, III des *Regulæ* sont d'un autre ordre que les règles qui suivent dans le *Discours* et dans les *Regulæ*. La première règle du *Discours* nous enjoint de nous en tenir aux connaissances évidentes. De même les trois premières des *Regulæ* (voir les textes). Or il est clair que ces règles, comme le proclame d'ailleurs la première des *Regulæ*, indiquent le but de la connaissance beaucoup plutôt qu'elles ne fournissent des moyens de se procurer la connaissance. Elles ne constituent donc pas des procédés à employer dans la recherche scientifique, tels que ceux dont l'auteur nous entretient ensuite. D'autre part les notions de vérité, de certitude et même de critérium de la certitude, qui forment le contenu des règles dont nous parlons, sont au moins connexes des notions les plus proprement et les plus incontestablement métaphysiques. Si donc elles appartiennent à la méthode, c'est en tant que celle-ci touche à la métaphysique et par conséquent nous ne devons étudier ou commencer à étudier la règle de l'évidence et ce qui s'y rapporte qu'au moment où nous examinerons les rapports de la méthode avec la métaphysique.

Ce n'est pas non plus un point qui appartienne en propre à la méthode que celui de savoir par quelle faculté on connaît et en quoi consiste l'objet de la connaissance. Du moins on peut et on doit se demander si la méthode s'identifie en certaines de ses parties avec la théorie de la connaissance. Nous retrouverons donc plus tard la doctrine de Descartes sur la faculté de connaître et sur l'objet connu. Mais nous ne pouvons nous dispenser de donner tout de suite à ce sujet des indications sommaires. Nous ne le pouvons pour une raison impérieuse de clarté. Comment, en effet, parler intelligiblement des procédés qui devront nous procurer la con-

naissance, si nous ne savons rien sur la faculté que ces procédés doivent guider, ni sur les objets qu'ils doivent nous permettre d'atteindre? Voici donc les indications sommaires dont nous ne pouvons nous dispenser. La faculté de connaître est purement et simplement l'entendement : les autres facultés de l'esprit ne font qu'aider celle-là et, à proprement parler, ne connaissent pas : « In nobis quatuor sunt facultates tantum, quibus ad hoc [*ad rerum cognitionem*] uti possimus : nempe intellectus, imaginatio, sensus et memoria. Solus intellectus equidem percipiendæ veritatis est capax, qui tamen juvandus ab imaginatione, sensu et memoria, ne quid forte, quod in nostra industria positum sit, omittamus. » (*Reg. XII* [§ 71] X, 411<sup>5</sup>; cf. *Reg. VIII* [§ 52] 398<sup>26-29</sup>) L'acte essentiel de la connaissance, c'est la vision intellectuelle, l'intuition (1). Quel est maintenant l'objet de la connaissance? Il consiste en certaines données élémentaires peu nombreuses, que saisit l'intuition, et en certains assemblages de ces éléments. Ces éléments sont ce que Descartes appelle des natures simples (2). Les choses, en tant qu'elles sont connaissables, sont faites de ces natures simples : « Colligitur tertio omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus quomodo naturæ istæ simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant. » (*R. XII* [§ 93] 427<sup>3</sup>) Ajoutons, ce qui est d'ailleurs une suite immédiate de cette théorie sur la constitution des objets connaissables, que la connaissance se meut au milieu d'une matière homogène. Les composés ne diffèrent des composants et ne diffèrent entre eux que par un certain arrangement des éléments. Le composé n'est pas, par rapport aux composants, quelque chose d'aussi nouveau que la forme par rapport à la matière dans l'Aristotélisme. Si Descartes avait élaboré son projet de caractéristique univer-

(1) Voir *R. III* [§ 12] 368<sup>13</sup> : « Per intuitum... nascitur... » (cité p. 84).

(2) *R. VI* [§ 30] 383<sup>11</sup> (cité infra *ibid.*).

selle, il aurait réduit la *res cogitans* elle-même à un petit nombre de déterminations élémentaires qui, toujours les mêmes, auraient par leur groupement constitué toutes les pensées. Pour ce qui est du domaine opposé à la pensée, on sait qu'il l'a réduit, même dans la nature, en tant du moins que nous la connaissons, à la quantité, c'est-à-dire à l'addition de l'homogène parfait avec lui-même (1).

Cette élimination faite et ces préliminaires posés, nous avons une double tâche à remplir : d'abord, nous avons à nous représenter le plan que Descartes s'était tracé pour distribuer les divers procédés de sa méthode ; ensuite, ce qui est notre objet le plus propre, à dégager ces procédés.

Le plan suivant lequel Descartes a distribué les divers points de sa méthode n'est pas marqué dans le *Discours*. Mais il est tracé très fermement dans deux passages des *Regulæ* dont il faut seulement s'efforcer de tirer tout ce qu'ils contiennent. Le premier livre des *Regulæ* est consacré aux propositions simples ou encore aux natures

(1) « ... Notandum est, quoties unum quid ignotum ex aliquo alio jam ante cognito deducitur, non ideo novum aliquod genus entis inveniri... » (R. XIV, 438<sup>13</sup>) « Et quidem omnia hæc entia jam nota, qualia sunt extensio, figura, motus et similia, quæ enumerare non est hujus loci, per eandem ideam in diversis subjectis cognoscuntur, neque aliter imaginamur figuram coronæ, si sit argentea, quam si sit aurea... » (*ibid.* [§ 111] 439<sup>14</sup>). Si nous voulons connaître la nature de l'aimant par exemple, nous n'avons pas à poursuivre une nature encore totalement inconnue et à nulle autre pareille : « ... ut si petatur quid sit magnetis natura, illi protinus quia rem arduam et difficilem esse augurantur, ab iis omnibus quæ evidentia sunt animum removens, eundem ad difficillima quæque convertunt, et vagi expectant utrum forte per inane causarum multarum spatium oberrando aliquid novi sit reperturus [à corriger en sint reperturi]. Sed qui cogitat nihil in magnete posse cognosci quod non constet ex simplicibus quibusdam naturis et per se notis, non incertus quid agendum sit, primo diligenter colligit illa omnia quæ de hoc lapide habere potest experimenta, ex quibus deinde deducere conatur qualis necessaria sit naturarum simplicium mixtura ad omnes illos, quos in magnete expertus est, effectus producendos ; qua semel inventa, audacter potest asserere se veram percepisse magnetis naturam, quantum ab homine et ex datis experimentis potuit inveniri. » (R. XII [§ 93] 427<sup>10</sup>). La part faite à l'expérience sera expliquée plus tard p. 74 sqq.

simples. Cela signifie sans doute que ce premier livre a pour objet de faire comprendre ce que c'est que les natures simples, que toute connaissance se ramène à ces natures ou en part, comment il faut faire pour se mettre en état de saisir les natures simples, comment il faut y réduire toutes les connaissances ou les en tirer.

— Le second livre, inachevé, traite ou devait traiter des questions ou problèmes parfaitement déterminés, c'est-à-dire de ceux dont l'énoncé contient, d'une façon aussi enveloppée qu'on voudra, les natures simples propres à fournir la solution, mais dans lesquels l'énoncé recèle au complet toutes les prémisses requises pour la solution. La chose à trouver est, dans de tels problèmes, complètement définie, de sorte qu'on sait complètement ce qu'on cherche : le principe dont la solution doit être déduite y est implicitement, mais rigoureusement déterminé ; enfin le mode de dépendance entre la solution et son principe y est tel que la solution ne pourrait être tirée d'un autre principe et que, si la solution était niée, le principe le serait aussi. Ces problèmes parfaitement déterminés sont presque toujours des problèmes abstraits, des problèmes d'arithmétique ou de géométrie, par conséquent. Et c'est pourquoi, remarquons-le en passant, les Règles XIII-XXI sont des règles mathématiques, circonstance qui a quelquefois fait croire à tort aux historiens que Descartes, en avançant dans son traité, était conduit par un mouvement involontaire de sa pensée à se restreindre de plus en plus aux mathématiques.

— Le 3<sup>e</sup> livre des *Regulæ*, dont Descartes n'a peut-être rien écrit, était destiné aux problèmes imparfaits, c'est-à-dire à ceux dans lesquels l'énoncé est incomplet et ne permet qu'une solution en partie indéterminée. Et l'énoncé est incomplet dans ces problèmes, parce que les natures composées sur lesquelles ils portent sont composées non seulement dans et pour l'entendement (c'est-à-dire d'une manière adéquatement représentable

dans l'entendement), mais encore sont composées quant à la chose, de telle façon que l'entendement ne puisse en voir tous les éléments et opérer par ses seules forces la reconstruction totale de la chose. Remarquons tout de suite, on verra plus tard dans quel but, que la solution des problèmes imparfaits pourrait sans doute, à la différence de la solution des problèmes parfaits, résulter d'autres principes que ceux dont on la tire (1).

Voilà donc le plan de la méthode cartésienne. En lui trouvent place aisément tous les enseignements du *Discours* et des autres sources. On se convaincra sans peine, à la simple lecture des textes, que les règles 2, 3 et 4 de la 2<sup>e</sup> partie du *Discours* correspondent aux règles V, VI et VII des *Regulæ*. Il n'est guère plus difficile de s'assurer que les préceptes donnés dans le *Discours* à la fin de l'alinéa qui suit la 4<sup>e</sup> règle correspondent aux règles XIV et XVI des *Regulæ*, qui paraissent avoir été les principales règles du 2<sup>e</sup> livre des *Regulæ* (2). Enfin nous croyons que le passage de la 6<sup>e</sup> partie du

(1) R. XII fin [§ 96] 428<sup>21</sup> sqq., et R. VIII [§ 53] 399<sup>5-21</sup>. Si l'on examine ces deux textes, que nous venons de traduire et de commenter, on verra que le dernier cité a surtout pour utilité de faire mieux comprendre ce que sont les propositions simples et de nous indiquer en quoi consistent les problèmes imparfaits, point sur lequel le premier texte ne nous renseigne pas.

(2) *Disc.*, loc. cit., VI, 201<sup>24</sup> : « ... voyant qu'encore que leurs objets soient différents, elles [*les sciences mathématiques*] ne laissent pas de s'accorder toutes, en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent, je pensai qu'il valait mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général, et sans les supposer que dans les sujets qui serviraient à m'en rendre la connaissance plus aisée, même aussi sans les y astreindre aucunement, afin de les pouvoir d'autant mieux appliquer après à tous les autres auxquels elles conviendraient. Puis, ayant pris garde que, pour les connaître, j'aurais quelquefois besoin de les considérer chacune en particulier et quelquefois seulement de les retenir, ou de les comprendre plusieurs ensemble, je pensai que, pour les considérer mieux en particulier, je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple, ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens; mais que, pour les retenir ou les comprendre plusieurs ensemble, il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres, les plus courts qu'il serait possible; et que, par ce moyen, j'emprunterais tout le meilleur de l'Analyse géométrique et de l'Algèbre,

*Discours* sur la méthode expérimentale, les passages de la fin des *Principes* et ceux de la *Correspondance* sur le même sujet, sont les vestiges de la 3<sup>e</sup> partie des *Regulæ* demeurée à l'état de projet.

Pour s'occuper utilement de ce qui nous reste du 2<sup>e</sup> livre des *Regulæ* il faudrait être géomètre, et peut-être d'ailleurs n'est-ce pas là que se trouve ce qu'il y a de plus caractéristique dans la méthode cartésienne. L'intérêt s'est toujours attaché de préférence à la 1<sup>re</sup> partie des *Regulæ* et à ce que nous considérons comme correspondant à la 3<sup>e</sup>. C'est à propos de ces deux parties que nous avons à nous demander quels sont les procédés de la méthode.

En dégageant ces procédés nous croirons avoir donné du même coup l'essence de cette méthode. Qu'est-ce en effet que la méthode selon Descartes? Il a dit quelque part dans la *Correspondance* (1) que sa méthode consiste plus en pratique qu'en théorie. La méthode n'est donc pas pour lui une étude spéculative sur les pouvoirs de l'esprit. C'est un ensemble de préceptes pour arriver au vrai. (*R. IV* [§ 17] 371<sup>25</sup> sq.; cf. *infra* p. 100 sq.) Si nous rappelons maintenant que toute la connaissance consiste à saisir des natures simples et à composer ensemble ces natures, nous verrons encore mieux comment et pourquoi la méthode de Descartes est, quant à l'essentiel, un ensemble de procédés et presque de recettes, mais de recettes rationnelles, infaillibles comme la raison. Les natures simples, nous l'avons vu, sont saisies par l'intuition;

et corrigerais tous les défauts de l'une par l'autre. » — *R. XIV*: « Eadem est ad extensionem realem corporum transferenda, et tota per nudas figuras [*Compar. R. IV* (§ 21) 375<sup>13</sup>] imaginationi proponenda: ita enim longe distinctius ab intellectu percipietur. » — *R. XVI*: « Quæ vero præsentem mentis attentionem non requirunt, etiamsi ad conclusionem necessaria sint, illa melius est per brevissimas notas designare quam per integras figuras; ita enim memoria non poterit falli, nec tamen interim cogitatio distrahetur ad hæc retinenda, dum aliis deducendis incumbit. »

(1) Lettre à Mersenne, mars 1637, I, 349<sup>21</sup>.

la composition des natures simples se fait par déduction (1). Or l'intuition et la déduction sont pour Descartes quelque chose de très clair théoriquement, car nous aurons occasion de voir qu'il ne songe pas à étudier le mécanisme de ces opérations, et d'autre part, en pratique, on ne peut pas se tromper en exerçant l'intuition ni en déduisant (2). En quoi consistera donc la méthode? En procédés qui nous conduisent jusqu'en face de la nature simple à voir ou de la conséquence à tirer. La méthode ne nous enseigne pas à voir ou à conclure, mais comment nous devons nous placer pour voir ou pour trouver nos prémisses (3).

Quels sont les procédés de la méthode cartésienne, ceux du moins qui sont contenus dans la 1<sup>re</sup> partie des *Regulæ* ou dans les passages correspondants du *Discours*? Ils se laissent diviser en deux groupes, semble-t-il : les procédés secondaires et adjuvants, compris dans les règles VIII-XII, et les procédés capitaux contenus dans les trois dernières règles du *Discours* et dans les Règles V, VI et

(1) Cf. sur ce dernier point *R. XII* [§ 90] 424<sup>19</sup>.

(2) Voy. *R. XII* [§ 85 in.] 420<sup>14-18</sup> et *R. II* [§ 5] 365<sup>3</sup> : « ... deductionem vero, sive illationem puram unius ab altero, posse quidem omitti, si non videatur, sed nunquam male fieri ab intellectu vel minimum rationali... Omnis quippe deceptio, quæ potest accidere hominibus, dico, non bellis, nunquam ex mala illatione contingit... »

(3) Voy. *R. IV* [§ 18] 372<sup>7</sup> : « Quoniam, si quid ignoramus ex iis omnibus quæ possumus scire, id fit tantum, vel quia nunquam advertimus viam ullam, quæ nos duceret ad talem cognitionem, vel quia in errorem contrarium lapsi sumus. At si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit utendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, et quomodo deductiones inveniendæ sint, ut ad omnium cognitionem perveniamus, nihil aliud requiri mihi videtur, ut sit completa, cum nullam scientiam haberi posse, nisi per mentis intuitum vel deductionem, jam ante dictum sit [cf. *R. III* (§ 11, 15) 368<sup>11</sup>, 369<sup>18</sup>]. » *R. XII* [§ 92] 425<sup>20</sup> sq. : « Colligitur secundo nullam operam in naturis istis simplicibus cognoscendis esse collocandam, quia per se sunt satis notæ; sed tantummodo in illis ab invicem separandis, et singulis seorsim defixa mentis acie intuendis. Nemo enim tam hebeti ingenio est, qui non percipiat se, dum sedet, aliquo modo differre a se ipso, dum pedibus insistit, sed non omnes æque distincte separant naturam situs a reliquo eo quod in illa cogitatione continetur, nec possunt asserere nihil tunc immutari præter situm. »

VII des *Regulæ*. Les procédés capitaux, à leur tour, sont commandés par l'un d'eux. Ce procédé dominateur, qui s'applique aussi bien à l'analyse qu'à la synthèse, bien que la synthèse semble destinée par essence à l'employer, est celui que le *Discours* énonce au commencement de la troisième règle, c'est l'observation de l'ordre. Si en effet les objets de la connaissance sont, quant à la connaissance — car Descartes insiste plus d'une fois sur ce point que, dans la méthode, il considère les choses en tant que se rapportant à la connaissance (1), — des assemblages progressifs de natures simples, ce qui importe avant tout c'est de démêler les divers degrés de complexité des choses, ou au contraire de composer les choses suivant ces mêmes degrés. De là la règle V et les premiers mots du commentaire que Descartes en donne (2). Et l'observation de l'ordre est si importante, si caractéristique de toute procédure méthodique de l'esprit, qu'il faut supposer de l'ordre alors même qu'il n'y a point dans l'objet de complexité hiérarchique. Il faut, comme dit le *Discours*, supposer même de l'ordre entre les choses qui ne se précèdent point naturellement les unes les autres et les *Regulæ* (X [§63] 404<sup>25</sup> sq.) donnent un exemple d'un cas de cette espèce. — A ce précepte capital d'observer l'ordre se subordonne immédiatement comme son moyen (3) un second précepte : si nous avons en face de nous un arrangement de notions

(1) Voy. par exemple *R. VI*, début, 381<sup>9-13</sup>.

(2) « REG. V. — *Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quæ mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eisdem gradus ascendere lentemus.* — In hoc uno totius humanæ industriæ summa continetur, atque hæc regula non minus servanda est rerum cognitionem aggressuro, quam Thesei filium labyrinthum ingressuro. » (379<sup>15</sup> sq.)

(3) *Reg. V*, fin, 380<sup>18</sup> : « Sed quia sæpe ordo, qui hic desideratur, adeo obscurus est et intricatus, ut qualis sit non omnes possint agnoscere, vix possunt satis cavere ne aberrant, nisi diligenter observent quæ in sequenti propositione exponentur. »

dans lequel l'ordre naturel se trouve dissimulé et interverti, comme, par exemple, si on nous demande quel est le moyen compris entre deux extrêmes donnés d'une progression géométrique, il faut rétablir l'ordre direct, et, dans le cas indiqué, nous supposer en face de la progression géométrique que nous construirions directement grâce à la connaissance de sa raison. Nous pourrions noter ainsi ce qui est le simple ou l'absolu, ici la raison de la progression, puis, à chaque altération de l'ordre naturel, que nous nous éloignons de l'absolu d'un degré, puis de deux, etc. Et s'il se trouve plusieurs choses qui soient au même degré d'éloignement de l'absolu, nous les noterons aussi toutes sur le même plan. C'est ce qu'exprime la formule de la règle VI des *Regulæ* (1). — Enfin le deuxième précepte en entraîne un troisième, encore comme son moyen, nous semble-t-il. Comment faire pour établir la liste des divers degrés de complexité, la liste des rapports progressivement complexes où entre le simple ou absolu? Comment faire pour indiquer à chaque étage de la liste les choses qui sont situées à cet étage? Il est évident que, sauf dans des cas exceptionnellement simples où la pensée embrasse tout d'un coup les divers degrés de l'échelle et les diverses choses situées à chaque degré, il faut dénombrer ou énumérer les degrés, et les choses situées à chaque degré. Tel est le sens de la 4<sup>e</sup> règle du *Discours* et de la VII<sup>e</sup> règle des *Regulæ* (2). En la remettant ainsi à sa place, la règle

(1) « Ad res simplicissimas ab involutis distinguendas et ordine persequendas, oportet in unaquaque rerum serie, in qua aliquot veritates unas ex aliis directe deduximus, observare quid sit maxime simplex, et quomodo ab hoc cætera omnia magis, vel minus, vel æqualiter removeantur. » (3814, énoncé de la règle)

(2) « ... Faire partout des dénombremens si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre », avec l'addition latine (VI, 550) : « tum in quærendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis. » — R. VII, énoncé (3871<sup>0</sup>) : « Ad scientiæ complementum oportet omnia et singula, quæ ad institutum nostrum pertinent, continuo et nullibi interrupto cogitationis motu perlustrare, atque illa sufficienti et ordinata enumeratione complecti. »

de l'énumération présente tout de suite un sens clair. Ce n'est pas un procédé de vérification, comme on l'a cru quelquefois. C'est une partie intégrante de la méthode. Toutes les fois que l'intuition est de prime abord impossible, il faut forcément recourir à l'énumération. Elle a sa place partout où il faut rapprocher des aperceptions séparées l'une de l'autre. C'est une inférence tirée d'une pluralité de choses séparées : « *illationem ex multis et disjunctis rebus collectam* » (*R. XI* [§ 66] 407<sup>12</sup>). Et c'est sans doute parce que, en raison de ce qu'elle a de dispersé, elle a aussi quelque chose d'extérieur, que Descartes lui a donné le nom d'induction. Ce nom ne doit pas nous tromper, et ce n'est pas à propos de l'énumération que Descartes a touché à la méthode inductive. L'énumération est au fond la même chose que la déduction. C'est seulement la déduction en voie de se faire, et non pas faite et ramassée (1). Descartes dit qu'elle doit être suffisante, parce qu'elle n'a pas toujours besoin d'être complète (*R. VII* [§ 40] 390<sup>6</sup>), et qu'elle doit être ordonnée, parce que souvent il suffit d'énumérer des types ou des titres de classe (*ib.* [§ 41] 390<sup>25</sup> sq.).

Ainsi, observer l'ordre; pour cela, dégager les divers degrés de complexité en considérant la marche d'une déduction directe et naturelle, pour parvenir à noter tous les degrés et tout à chaque degré; énumérer, — voilà les trois procédés capitaux de la méthode cartésienne, en tant que contenue dans la première partie des *Regulæ* ou dans les passages correspondants du *Discours*.

Voici maintenant les procédés accessoires. La Règle VIII, à celui qui ayant employé les procédés indiqués précédemment ne réussit pas, prescrit de s'arrêter; car il se trouve en présence de quelque chose qui dépasse

(1) *Ibid.* [§ 67] 408<sup>3</sup> : « *Atque ideo illam [deductionem] per intuitum videri supponimus, quando est simplex et perspicua, non autem quando est multiplex et involuta; cui enumerationis, sive inductionis, nomen dedimus, quia tunc non tota simul ab intellectu potest comprehendi...* »

les forces de l'esprit humain. En d'autres termes, la portée de la méthode est la portée même de l'esprit humain. — La Règle IX et la Règle X prescrivent de petits exercices pour augmenter la perspicacité, c'est-à-dire le pouvoir de discerner ou séparer les natures simples sur lesquelles doit se diriger l'intuition, et la sagacité, c'est-à-dire l'habileté à choisir le point de départ d'une déduction. Dans le premier cas, il faut considérer avec insistance des exemples aisés et familiers de natures simples; dans le second, il faut s'habituer à suivre l'ordre dans la pratique de certains métiers : par exemple la fabrication de la dentelle où l'on croise et entremêle les fils d'une façon ordonnée. — La Règle XI enseigne à ramener, autant que faire se peut, l'énumération, la discursion à l'intuition, en s'habituant à parcourir d'un mouvement continu de la pensée chaque série déductive. — La Règle XII enfin recommande d'utiliser toutes les ressources de l'esprit humain, c'est-à-dire les secours des sens, de l'imagination et de la mémoire, les symboles qu'ils fournissent, pour arriver à saisir, chacune à part, les natures simples dont on a besoin, pour trouver les inconnues à comparer avec les choses connues, pour arriver à reconnaître l'inconnue lorsqu'elle se présentera dans une comparaison, dans un rapport d'égalité notamment, avec une chose connue.

Reste maintenant ce qui correspond pour nous à la 3<sup>e</sup> partie, à la partie demeurée tout entière en projet, des *Regulæ*. Descartes a pu passer, auprès de certains historiens pressés, pour avoir dédaigné l'expérience et avoir ignoré la méthode expérimentale. Tout ce qui est vrai, c'est qu'il a pensé qu'on pouvait en droit, mais non en fait, construire la science entière avec des notions claires ou, en d'autres termes, qu'on pouvait en droit aspirer à traiter tous les problèmes de physique comme des problèmes parfaits, c'est-à-dire comme des problèmes où

tout serait ramené à des éléments définis, à des natures simples saisies par l'intuition, en un mot comme des problèmes abstraits ou de mathématiques. Un pareil idéal, quand même Descartes l'aurait pris pour une réalité, n'aurait pas entraîné chez lui le mépris de l'expérience dans tous les sens du mot. Il y a en effet selon Descartes une expérience bien définie, qui porte sur des notions distinctes, c'est-à-dire discernées de tout ce qui n'est pas elles, et cette expérience-là est une espèce de l'intuition. Dans les *Regulæ* il emploie *experientia* comme synonyme d'*intuitus* (1). La sensation donne lieu à une intuition infaillible de l'entendement, si on se borne à voir chaque sensation telle qu'elle est sans y rien ajouter (2). Jamais Descartes n'a entendu se passer de cette expérience-là. Il se moque des philosophes qui veulent le faire et il les accuse même de violer l'ordre, principe suprême de la méthode, de ne pas commencer par le commencement (3). Mais il y a plus : Descartes n'a pas dédaigné l'expérience en un autre sens, l'expérience qui n'est pas pure intuition, l'expérience qui tombe sous l'observation ou l'expérimentation ordinaire du physicien, et, s'il n'a pas prononcé ici le mot d'induction, s'il l'a prononcé ailleurs moins à propos, il n'a du moins nullement ignoré la chose. D'un côté en effet il a fait

(1) *R. II* [§ 5] 364<sup>26</sup> sq. : « ... notandum est nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem. » Cf. *R. III* et *IV* [§ 11, 18] où les deux voies sont *intuitus* et *deductio* (au lieu de *inductio* 368<sup>12</sup> [§ 11], il faut lire *deductio*, comme il est manifeste en conférant 369<sup>18-20</sup> [§ 15 in.]).

(2) *R. XII* [§ 88] 422<sup>25</sup> sq. : « Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quæcumque ad intellectum nostrum vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa. Ubi notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si præcise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate... »

(3) *Reg. V* [§ 23] 380<sup>14</sup> : « Ita etiam [i. e. adeo inordinate difficillimas examinant questiones, ut mihi videantur idem facere ac si ex infima parte ad fastigium alicujus ædificii uno saltu conarentur pervenire... 380<sup>4</sup>] philosophi illi, qui, neglectis experimentis, veritatem ex proprio cerebro, quasi Jovis Minervam, orituram putant. »

pour sa part, et il a demandé qu'on fît des recueils d'observations, tels que ceux que Bacon réclamait comme une préparation à la science (1) et il a aussi expérimenté (voy. Liard p. 113). Mais il y a encore mieux à dire. Comme l'ont signalé Renouvier (*Man. de phil. mod.* p. 57) et surtout M. Liard (p. 127-138), Descartes a connu la méthode expérimentale, c'est-à-dire l'usage de l'hypothèse, la vérification par l'expérimentation appliquée aux conséquences déduites de l'hypothèse, la certitude limitée qu'engendre cette vérification (2). Dans le *Discours* même on trouve nettement expliqués le rôle de l'hypothèse et la preuve de l'hypothèse par les faits (3). Enfin les limites et l'étendue de la certitude que la vérification des conséquences confère

(1) *A Mersenne*, 10 mai 1632, I, 251<sup>12</sup> sq. : « Vous m'avez autrefois mandé que vous connaissiez des gens qui se plaisaient à travailler pour l'avancement des sciences, jusques à vouloir même faire toutes sortes d'expériences à leurs dépens. Si quelqu'un de cette humeur voulait entreprendre d'écrire l'histoire des apparences célestes, selon la méthode de Verulamius et que, sans y mettre aucunes raisons ni hypothèses, il nous décrivit exactement le ciel tel qu'il paraît maintenant [ici une liste de toutes les observations que D. juge importantes à recueillir]... ce serait un ouvrage qui serait plus utile au public qu'il ne semble peut-être d'abord et qui me soulagerait de beaucoup de peine. » Cf. *au même*, 23 déc. 1630, 193<sup>25</sup> sq.

(2) L'usage de l'hypothèse, Descartes prouve qu'il le comprend, lorsqu'il marque en deux mots le défaut de la méthode baconienne : « Pour les [choses] les plus particulières, il est impossible qu'on n'en fasse beaucoup [d'expériences] de superflues et même de fausses, si on ne connaît la vérité des choses avant que de les faire. » (*A Mersenne*, 23 déc. 1630, I, 196<sup>10</sup>).

(3) 6<sup>e</sup> part. : « Que si quelques-unes de celles [des choses] dont j'ai parlé au commencement de la *Dioptrique* et des *Météores* choquent d'abord, à cause que je les nomme des suppositions et que je ne semble pas avoir envie de les prouver, qu'on ait la patience de lire le tout avec attention, et j'espère qu'on s'en trouvera satisfait, car il me semble que les raisons s'y entresuivent en telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières qui sont leurs causes, ces premières le sont réciproquement par les dernières qui sont leurs effets. Et on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle : car l'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer ; mais tout au contraire ce sont elles qui sont prouvées par eux. » (VI, 76<sup>6</sup>; cf. *A Plempius*, 20 déc. 1637, I, 476<sup>8-30</sup>). Et la position que prend ici Descartes est expliquée et défendue dans une réponse à *Morin*, 13 juillet 1638, II, 197<sup>25</sup>-198<sup>28</sup>.

à la loi hypothétique, Descartes l'exprime au moins dans les *Principes*. Il sait que les faits constatés pourraient à la rigueur résulter d'une autre cause que celle dont on fait l'hypothèse. Il montre aussi comment la probabilité de l'hypothèse croît avec le nombre des faits expliqués, et il se sert de la comparaison lumineuse d'un texte chiffré et d'une clef qui donne à ce texte un sens parfaitement raisonnable et suivi (Part. IV, art. 204 et 205); il ne néglige même pas d'ajouter que, au point de vue des applications pratiques, il suffit que tout se passe comme si l'hypothèse était vraie. Mais nous n'avons pas à insister : M. Liard a déjà dit tout ce qu'il fallait (*loc. cit.*). Nous croyons seulement qu'il était utile de rattacher, comme nous l'avons fait, à l'ensemble de la méthode de Descartes ses idées sur la méthode expérimentale.

## VI

### LA DÉDUCTION ET L'INTUITION D'APRÈS DESCARTES

En nous occupant dans cette leçon des deux opérations fondamentales de l'intelligence selon Descartes, nous serons dans le domaine de la théorie de la connaissance plutôt que dans celui de la méthode au sens étroit. Mais les procédés de la méthode, l'art de rechercher la vérité, ne peuvent se comprendre, nous l'avons éprouvé, sans un aperçu des opérations intellectuelles, et nous avons dû déjà résumer en quelques mots la doctrine de Descartes sur la déduction et l'intuition. Comme cette doctrine est capitale dans le système, un tel résumé ne suffit pas. Et comme d'autre part cette doctrine, que l'auteur n'a jamais répudiée, tant s'en faut, n'a pas été exposée par lui en détail ailleurs que dans les *Regulæ*, il est naturel que nous l'étudiions tout de suite après la méthode proprement dite. — Après avoir exposé avec quelque détail la théorie de la déduction et de l'intuition en nous attachant à suivre les textes, nous nous demanderons si la déduction cartésienne, fondée sur l'intuition, est essentiellement différente du syllogisme et si les explications de l'auteur sur la déduction et l'intuition constituent un ensemble aussi définitif et aussi suffisant qu'il le croit. Nous joindrons à notre exposition ces deux recherches complémentaires, parce que l'exposition seule

ne ferait pas ressortir avec assez de netteté, à côté de la lettre, l'esprit de la doctrine cartésienne sur l'essence des opérations intellectuelles.

Deux voies, et deux voies seulement, conduisent à la connaissance digne de ce nom, à la connaissance vraie : l'intuition et la déduction (1). Voyons en quoi consistent ces deux voies et comment, en fin de compte, elles se confondent.

Le mot *déduction* est évidemment pris par Descartes dans un sens très général. Il lui fait signifier toute inférence. Nous n'avons pas de textes de l'auteur sur l'induction en tant que raisonnement. Mais, si nous avons eu raison de penser que les déclarations isolées de Descartes sur la méthode expérimentale représentent la 3<sup>e</sup> partie des *Regulæ* ; si, par conséquent, les questions expérimentales ne sont pour lui que des problèmes imparfaits, le raisonnement qui intervient dans ces questions est, comme raisonnement, du même genre, que celui dont on use dans les problèmes déterminés, c'est encore la déduction. D'autre part, il ne semble pas, et c'est une présomption négative que confirmera la suite de cette leçon, que Descartes ait pu distinguer entre une inférence analytique et une inférence synthétique au sens kantien du mot, qu'il se soit avisé que certaines inférences nous faisaient passer à des propriétés non contenues dans l'essence du sujet. Enfin, si l'on prend les mots *analyse* et *synthèse* dans le sens ancien, dans le sens des géomètres, la déduction est pour Descartes le nom de l'inférence analytique comme de l'inférence synthétique. On en trouve la preuve d'abord dans ce texte de l'auteur qui est souvent cité : « Dans l'analyse on déduit de l'inconnu le connu en traitant l'inconnu comme connu et le connu

(1) Voy. p. ex. *R. XII* [§ 91] 425<sup>10</sup> : « ... nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis, præter evidentem intuitum et necessariam deductionem. » Cf. *R. III* [§ 11] 368<sup>11</sup> (avec la correction indiquée p. 65 n. 1).

comme inconnu » (1). On la trouve ensuite dans le passage des *Regulæ* où il énumère toutes les données d'où l'on peut déduire quelque chose : on remarquera que les deux procédés inverses, l'inférence synthétique de la cause à l'effet et l'inférence analytique de l'effet à la cause sont l'un comme l'autre mentionnés dans cette liste (2). Ainsi la déduction, c'est tout raisonnement, c'est l'inférence en général. En quoi selon Descartes consiste l'inférence, comment la définit-il, au moins au premier abord ? Pour la caractériser il l'oppose à l'intuition. Cette opposition est, en un sens, chose de sens commun, et certainement Descartes table en partie sur la différence que l'on est naturellement porté à reconnaître entre voir et conclure. Il recourt à des expressions de ce genre pour faire comprendre sa pensée. Mais il ne s'en tient pas là, et, serrant de plus près ce qu'il veut dire, il avance que la déduction est successive tandis que l'intuition est instantanée, *tota simul*, et il va jusqu'à dire que la déduction emprunte sa certitude à la mémoire. En tant que distincte de l'intuition, la déduction nous conduit d'un bout d'une chaîne à l'autre en passant par les anneaux intermédiaires, sans que nous voyions autre chose que le lien de chaque anneau avec le précédent, sans que nous rattachions le dernier anneau au premier autrement qu'en nous souvenant que le dernier tient à l'avant-dernier, celui-ci au précédent, et ainsi de suite. Le vrai nom de la déduction ainsi entendue, c'est « énumération », parce que ce mot en marque bien le caractère discontinu et montre que l'intelligence qui déduit, à proprement parler, est obligée de s'appuyer sur la mémoire (3). Cette

(1) Cité sans référence par Ravaisson *Rapport*, p. 233, 3<sup>e</sup> éd. et souvent, sans plus d'indications, par d'autres auteurs.

(2) *R. II* [§ 91] 428<sup>17</sup> : « Dicimus 5<sup>o</sup> deduci tantum posse, vel res ex verbis, vel causam ab effectu, vel effectum a causa, vel simile ex simili, vel partes sive totum ipsum ex partibus... ». Cf. *R. XIII* 433<sup>1</sup>-434<sup>6</sup> [§ 100-102].

(3) Tout cela est exprimé dans les *Regulæ III* [§ 15] et *XI* [§ 67] 369<sup>18</sup> sq., 407<sup>15</sup> sq.

manière de caractériser la déduction est conforme à la philosophie traditionnelle, mais elle n'en est pas moins impuissante à distinguer la déduction par des caractères vraiment internes, à faire saisir la déduction comme une opération spéciale et distincte. C'est en effet par un caractère purement psychologique que Descartes la distingue. Et c'est là un caractère extérieur, s'il est vrai que la psychologie est en dehors de la théorie de la connaissance; c'est, dans tous les cas, un caractère extérieur de l'aveu de Descartes, puisque la mémoire, selon lui, peut aider ou empêcher la connaissance, mais n'est pas une faculté de connaître, ne fait pas partie de l'intelligence (1). Aussi Descartes ramène-t-il la déduction à l'autre opération de l'esprit. Il l'y ramène d'abord psychologiquement en quelque sorte, comme il l'en a distinguée. La Règle XI des *Regulæ* nous enseigne que nous devons nous exercer à parcourir la chaîne de l'énumération, afin de devenir capables de la suivre tout entière avec autant de rapidité que de sûreté. Quand nous nous sommes assez exercés, la perfection même de la mémoire supprime pour ainsi dire la mémoire, et tout se passe comme si nous suivions toute la chaîne d'une seule vue, comme si nous rattachions directement le dernier anneau au premier (2). Mais cette réduction de fait ne suffit pas et la réduction de droit

(1) R. XII in. (571), 411<sup>3-9</sup>, cf. p. 83 n. 1 et p. 65; voir en outre R. XII [§ 80] 416<sup>21</sup> sq. : comment la mémoire peut aider ou empêcher la connaissance, selon qu'il s'agit d'objets spirituels ou non.

(2) R. XI [§ 69] 408<sup>21</sup> sq. : « ... memoria, a qua pendere dictum est certitudinem conclusionum, quæ plura complectuntur quam uno intuitu capere possimus, cum labilis sit et infirma, revocari debet et firmari per continuum hunc et repetitum cogitationis motum : ut si per plures operationes cognoverim primo qualis sit habitudo inter magnitudines primam et secundam, deinde inter secundam et tertiam, tum inter tertiam et quartam, ac denique inter quartam et quintam, non idcirco video qualis sit inter primam et quintam, nec possum deducere ex jam cognitâ, nisi omnium recorder; quamobrem mihi necesse est illas iterata cogitatione percurrere, donec a prima ad ultimam tam celeriter transierim, ut fere nullas memoriæ partes relinquendo rem totam simul videam intuiti. »

s'impose. Ce n'est pas parce qu'elle tire une conséquence que la déduction diffère de l'intuition, c'est seulement parce que, à la prendre dans les cas les plus ordinaires, elle nous conduit à travers beaucoup de conséquences. En d'autres termes, ce n'est pas de l'essence de la déduction que résulte la différence qui la sépare de l'intuition, c'est du fait accessoire que la déduction est longue et compliquée. Par conséquent tirer une conséquence, c'est encore « voir », et la déduction est essentiellement une intuition. Telle est la doctrine que Descartes professe de la façon la plus expresse (1). Il reconnaît, à vrai dire, que la déduction, lorsqu'elle est en voie de se faire, suppose un certain mouvement de l'esprit; mais il n'insiste pas sur cette remarque, le mouvement dont il s'agit ne comptant sans doute pour lui qu'au point de vue psychologique, au lieu d'indiquer une opération irréductible de l'esprit et une articulation des choses, et il se hâte de conclure que la déduction une fois achevée n'est plus qu'un terme immobile, objet d'une véritable intuition (2).

Nous voilà maintenant en présence de la première des voies, ou plutôt de l'unique voie, de la connaissance. Mais, pour bien comprendre la nature de l'intuition, nous aurons à nous occuper corrélativement de la chose qui correspond à cet acte de l'intelligence. Bien que

(1) *R. VII.* [§ 38] 389<sup>15</sup> : « ... quæcumque una ex aliis immediate deduximus, si illatio fuerit evidens, illa ad verum intuitum jam sunt reducta. » — *R. III* [§ 14] 369<sup>11</sup> : « At vero hæc intuitus evidentia et certitudo non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. Nam e. g. sit hæc consequentia : 2 et 2 efficiunt idem quod 3 et 1; non modo intuendum est 2 et 2 efficere 4, et 3 et 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessario concludi. »

(2) *R. XI* [§ 67] 407<sup>18</sup> sq. : « Deductio..., si de illa facienda cogitemus, ut in Reg. 3., non tota simul fieri videtur, sed motum quemdam ingenii nostri unum ex alio inferentis involvit; atque idcirco ibi [[§ 15] 370<sup>4</sup>], illam ab intuitu jure distinxerimus. Si vero ad eandem, ut jam facta est, attendamus, sicut in dictis ad Reg. 7, tunc nullum motum amplius designat, sed terminum motus, atque ideo illam per intuitum videri supponimus, quando est simplex et perspicua... »

Descartes distingue d'une manière tout à fait générale dans la connaissance l'esprit qui connaît et la chose connue (1), il insiste peu sur l'objet de l'opération déductive : tout ce qu'il en dit d'important, c'est que cet objet est le composé d'éléments que nous avons à constituer (*R. XII*, [§ 90] 424<sup>19</sup>) ou sans doute, au contraire, à analyser. Lorsqu'il s'agit des objets de l'intuition, c'est-à-dire des natures simples, nous sommes en présence de remarques beaucoup plus détaillées et beaucoup plus instructives : tellement que la nature de l'intuition ne se comprendrait qu'imparfaitement, si on négligeait ce que Descartes dit de la nature des objets.

Sur l'intuition elle-même, Descartes est assez bref. Nous venons de voir comment il la distingue, en un sens, de la déduction. Il la distingue aussi du jugement; car il a bien senti tout de suite qu'il y a, de quelque façon qu'il convienne en fin de compte de la présenter, une distinction à faire entre l'acte de voir intellectuellement une chose et celui de rapporter un attribut à un sujet. Mais la distinction qui prendra de l'importance à mesure que le système se développera, qui occupera une place notable dans les *Méditations*, n'est qu'indiquée dans les *Regulæ* (2). Remarquons du reste que, réserve faite de la face volontaire de l'affirmation et de la négation, le problème du jugement, c'est-à-dire celui du rapport qui unit le prédicat au sujet, n'est qu'un cas particulier du problème que Descartes se pose à propos de la déduction, celui de savoir comment on passe d'un élément à un autre de la connaissance. De sorte que nous ne sommes pas beaucoup privés de ne rencontrer

(1) *R. XII* s. in., 411<sup>3</sup> : « Ad rerum cognitionem duo tantum spectanda sunt, nos scilicet qui cognoscimus, et res ipsæ cognoscendæ. » La chose connue est envisagée en tant que connue et non en tant que chose, cf. *R. VI* [§ 23] 381<sup>10-13</sup>.

(2) *Ibid.* [§ 83] 420<sup>16</sup> : « ... si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando... »

guère dans les *Regulæ*, pour différencier l'intuition, que la distinction par laquelle Descartes l'oppose à la déduction. Nous avons déjà indiqué en passant, dans la leçon précédente (p. 74 sq.), ce caractère intéressant de l'intuition, qu'elle s'exerce aussi bien à propos de l'expérience qu'à propos de ce qui est supérieur à l'expérience. Descartes, qui admet une expérience portant sur les choses simples et absolues (de rebus tantum pure simplicibus et absolutis experientiam certam haberi posse, *R. VIII* [§ 46] 394<sup>12</sup>), parle sans difficulté d'une intuition expérimentale : «... notandum est intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si præcise tantum intueatur rem sibi objectam... » (*R. XII* [§ 88] 423<sup>1</sup>). Il la met sur le même pied que l'intuition des semences de vérité qui sont en nous (1) : « Notandum 2<sup>o</sup> paucas esse duntaxat naturas puras et simplices, quas primo et per se, non dependenter ab aliis ullis, sed vel in ipsis experimentis, vel lumine quodam in nobis insito licet intueri. » (*R. VI* [§ 30] 383<sup>11</sup>).

Voilà à peu près tout ce que Descartes nous apprend directement sur l'intuition, en dehors de la définition qu'il en donne. Cette définition se trouve dans le commentaire de la Règle III : « Per *intuitum* intelligo non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis puræ et attentæ tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis puræ et attentæ non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior... » ([§ 12] 368<sup>13</sup>). On voit que Descartes se borne à insister sur deux points : le caractère purement intellectuel de cet acte, à l'exclusion de toute intervention de ce qui est mémoire ou

(1) Sur ces semences, voy. *R. IV* [§ 19] 373<sup>7</sup> : « Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina... jacta sunt... »

imagination, et la certitude absolue que l'intuition nous procure. Or, si le premier point se comprend de soi, le second a sans doute besoin d'une explication, car on ne nous dit pas pourquoi l'intuition est infaillible, et c'est seulement en songeant à l'objet de l'intuition que nous trouverons la raison qui nous manque ici.

L'objet de l'intuition, ce sont les natures simples. Que sont ces natures? Descartes leur reconnaît plusieurs propriétés capitales, dont nous allons parler; mais il ne donne pas de la nature simple une définition, il en donne seulement des exemples. Cependant il n'est pas difficile de suppléer à la définition qui nous manque, en songeant comment Descartes est amené à la considération des natures simples. Ce sont les termes de toute analyse et les points de départ de toute synthèse. On pourrait donc les définir les éléments indivisibles de la pensée. Mais en quel sens sont-elles indivisibles? Elles sont indivisibles, non pas comme choses en soi, mais en tant que choses connues. Descartes l'explique *Reg. XII* : « Dicimus igitur primo aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt. Nam si v. g. consideremus aliquod corpus extensum et figuratum, fatebimur quidem illud, a parte rei, esse quid unum et simplex : neque enim hoc sensu compositum dici posset ex natura corporis, extensione et figura, quoniam hae partes nunquam unæ ab aliis distinctæ exstiterunt; respectu vero intellectus nostri, compositum quid ex illis tribus naturis appellamus, quia prius singulas separatim intelleximus, quam potuimus judicare illas tres in uno et eodem subjecto simul inveniri. Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est et distincta, ut in plures magis distincte cognitæ mente dividi non possint : tales sunt figura, extensio, motus, etc.; reliquas autem omnes

quodam modo compositas ex his esse concipimus. » ([§ 82] 418<sup>1</sup>) — On pourrait dire qu'une nature simple, c'est l'atome d'évidence. Toutefois il faut se garder de donner à ce mot et aux déclarations que nous venons de citer un sens psychologique. La nature simple est l'indivisible dans une pensée normale, dans une pensée de droit; ce n'est pas ce qui paraît, à tort ou à raison, indivisible à une pensée quelconque. Il peut arriver, nous dit Descartes, que nous ayons quelque peine à isoler les natures simples et que nous soyons portés à nous en tenir à un assemblage de natures simples. Cela n'empêche pas la pensée par laquelle nous saisissons cet assemblage d'être composée, pas plus que le fait de ne pas apercevoir dans une essence les propriétés qui en dérivent n'empêche ces propriétés d'être contenues dans cette essence (1).

Ainsi les natures simples sont les objets indivisibles d'une pensée normale. De cette définition découlent aussitôt trois propriétés importantes. La première et la moins importante, c'est que les natures simples sont aussi bien des privations et des négations que des choses positives (2); que ce peuvent donc être, en un sens, des

(1) *R. XII* [§ 87] 422<sup>o</sup> : « ... et quidem sæpe facilius est plures inter se conjunctas simul advertere, quam unicam ab aliis separare : nam e. g. possum cognoscere triangulum, etiamsi nunquam cogitaverim in illa cognitione contineri etiam cognitionem anguli, lineæ, numeri ternarii, figuræ, extensionis etc. ; quod tamen non obstat quominus dicamus trianguli naturam esse compositam ex omnibus istis naturis, atque easdem esse triangulo notiores, cum hæ ipsæ sint, quæ in illo intelliguntur; atque in eodem præterea aliæ fortasse multæ involvuntur, quæ nos latent, ut magnitudo angulorum qui sunt æquales duobus rectis, et innumeræ relationes quæ sunt inter latera et angulos, vel capacitatem areæ, etc. »

(2) *Ibid.* [§ 84] 420<sup>3</sup> : « Ceterum, inter has naturas simplices, placet etiam numerare earundem privationes et negationes, quatenus a nobis intelliguntur : quia non minus vera cognitio est, per quam intueor quid sit nihil, vel instans, vel quies, quam illa per quam intelligo quid sit existentia, vel duratio, vel motus. Juvabitque hic concipiendi modus, ut possimus deinceps dicere reliqua omnia quæ cognoscemus ex istis naturis simplicibus composita esse : ut si judicem aliquam figuram non moveri, dicam meam cogitationem esse aliquo modo compositam ex figura et quiete; et sic de cæteris. »

relations, ce qui nous aide à comprendre les exemples de natures simples et absolues que nous donne Descartes (*R. VII* [§ 27, 29] 381<sup>22</sup>, 382<sup>17</sup>). La seconde propriété, c'est que parmi les natures simples il faut compter non seulement des essences séparées, des choses subsistant chacune à part comme des individus, mais aussi bien des liens entre les notions, ou, comme nous dirions maintenant, des idées de rapports (1). Cette propriété nous fait pleinement comprendre pour la première fois comment la déduction rentre dans l'intuition. Enfin la troisième propriété domine toute la pensée de Descartes en matière de théorie de la connaissance : c'est que les natures simples, en vertu de leur simplicité ou indivisibilité, sont connues tout entières dès qu'on y touche et que, par conséquent, il ne saurait y avoir place pour aucune fausseté dans la connaissance d'une nature simple (2). — Toute la théorie de la connaissance de Descartes se résume donc en ceci que connaître, c'est saisir par une intuition infaillible des

(1) *R. VI* [§ 26] 381<sup>17</sup> : « ... notandum est primo res omnes, eo sensu quo ad nostrum propositum utiles esse possunt, ubi non illarum naturas solitarias spectamus, sed illas inter se comparamus ut unæ ex aliis cognoscantur, dici posse vel absolutas vel respectivas. » *R. XII* [§ 91] 425<sup>12</sup> : « ... item etiam [*nos exposuisse colligitur*], quid sint naturæ illæ simplices de quibus in 8. propositione. Atque perspicuum est intuitum mentis, tum ad illas omnes extendi, tum ad necessarias illarum inter se connexiones cognoscendas... » *Ibid.* [§ 83] 419<sup>22</sup> : « Huc etiam referendæ sunt communes illæ notiones quæ sunt veluti vincula quædam ad alias naturas simplices inter se conjungendas, et quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus. Hæ scilicet: quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se; item, quæ ad idem tertium eodem modo referri non possunt, aliquid etiam inter se habent diversum etc. Et quidem hæ communes possunt vel ab intellectu puro cognosci, vel ab eodem imagines rerum materialium intuenste. »

(2) *R. XII* [§ 85] 420<sup>14</sup>, <sup>23</sup> : « Dicimus 3<sup>o</sup> naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam ullam falsitatem continere... evidens est nos falli, si quando aliquam ex naturis istis simplicibus a nobis totam non cognosci judicemus; nam si de illa vel minimum quid mente attingamus, quod profecto necessarium est, cum de eadem nos aliquid judicare supponatur, ex hoc ipso concludendum est nos totam illam cognoscere; neque enim aliter simplex dici posset, sed composita ex hoc quod in illa percipimus, et ex eo quod judicamus nos ignorare. »

natures simples et les liens de ces natures simples, qui sont eux-mêmes des natures simples.

Revenons maintenant sur la déduction cartésienne, et, pour achever d'en bien comprendre la nature, demandons nous si elle diffère radicalement de la déduction syllogistique. Nous rechercherons d'abord si les critiques que Descartes adresse au syllogisme l'obligeaient à renoncer à ce qu'il y a de fondamental dans ce mode de raisonnement. Nous rechercherons ensuite si, par sa manière de comprendre la liaison des natures simples, Descartes est sorti de la syllogistique.

Les critiques que Descartes adresse au syllogisme se ramènent à deux : il lui reproche d'être un mécanisme inintelligent ; il lui reproche de présupposer la vérité découverte, au lieu de la découvrir.

On sait comment, dans le *Discours de la Méthode*, il a condamné l'*Art de Lulle*, c'est-à-dire une machine logique qui permettait de tirer des conséquences sans jugement. La même condamnation est portée sur les règles du syllogisme dans les *Regulæ* : elles sont un mécanisme sans raison, et il faut les remplacer par la raison attentive et soigneusement tenue en éveil (*Reg. X* [§ 64 sq.] 405<sup>21</sup> sq., cité p. 51). La même condamnation encore frappe la doctrine scolastique, non plus précisément de la déduction, mais de la formation des concepts, dans l'*Inquisitio veritatis*. La classification scolastique est un formalisme vain, qui nous laisse toujours en dehors de la pensée et nous apprend à subordonner les uns aux autres des termes que nous ne comprenons pas, au lieu qu'il faudrait nous attacher aux notions directement saisies (1).

(1) X, 515 s. *fin.* et sq. [§ 44, 45] : pour expliquer ce que c'est que homme, c'est folie de construire une sorte d'arbre généalogique où le nombre des questions va toujours croissant (animal raisonnable, animal, raisonnable, vivant, corps animé, corps, etc.), « tandemque omnes hasce egregias quæstiones in meram battologiam, quæ nihil illustraret et in prima nos relinqueret ignorantia, fore ut desinerent satis liquet. » Contre cette critique d'Eudoxe, Epistemon défend ensuite l'arbre de Porphyre (cf. *supra* p. 50 et n. 1). Voir aussi 523<sup>22-34</sup> [§ 63].

Contre quelle logique portent au juste les reproches de Descartes? Il nous semble que l'*Inquisitio veritatis* nous met elle-même sur la voie de la réponse. L'arbre de Porphyre est un système de classes, et, par conséquent, c'est un arrangement des concepts au point de vue de l'extension. C'est donc contre la logique de l'extension et en particulier contre le syllogisme interprété en extension que Descartes s'est élevé. Interprété en compréhension, le syllogisme ne nous permet plus de tirer des conclusions sans faire attention au sens des termes, et Descartes n'a vraiment rien dit contre le syllogisme ainsi compris.

Le second reproche qu'il adresse au syllogisme, c'est que, une fois les prémisses posées, une fois le moyen installé dans son rôle de moyen, la conclusion est déjà acquise quant au fond et que ce n'est plus qu'une affaire de langage de l'exprimer sous une forme distincte (1). Mais, s'il est vrai que le travail de la recherche est avancé quand on a posé les prémisses, c'est-à-dire trouvé la raison de la conclusion, il faut pourtant avouer que le raisonnement consiste à rapprocher les extrêmes par un moyen. Cet aveu inévitable, Descartes l'a fait, et dès lors on ne voit pas qu'il ait renversé et remplacé le syllogisme. Il affirme seulement qu'il est inutile de raisonner en forme et que l'opération déductive va de soi (2).

Est-ce donc par sa manière de comprendre la liaison des natures simples que Descartes est sorti de la syllo-

(1) Voy. *Reg.* X, fin, 406<sup>14</sup>, cité p. 52, n. 1, et *R.* XIII in., 430<sup>14-16</sup> (les quatre premières lignes du texte cité p. 57, n. 1 [58]).

(2) Voy. *R.* XIV [§ 111] 439<sup>19</sup> sq. : « ...adeo ut in omni ratiocinatione per comparationem tantum veritatem præcise cognoscamus. V. g. hic : omne A est B, omne B est C, ergo omne A est C; comparantur inter se quæsitum et datum, nempe A et C, secundum hoc quod utrumque sit B etc. Sed quia ut sæpe jam monuimus, syllogismorum formæ nihil jувant ad rerum veritatem percipiendam, proderit lectori si illis plane rejectis, concipiat omnem omnino cognitionem, quæ non habetur per simplicem et purum unius rei solitariæ intuitum, haberi per comparationem duorum aut plurium inter se. »

gistique? On a dit que la déduction cartésienne c'était la déduction mathématique et que celle-ci n'avait rien de commun avec le syllogisme. Que la déduction mathématique n'ait rien de commun avec le syllogisme, c'est une thèse qui suppose une manière très étroite d'entendre le syllogisme. Aux yeux des penseurs qui admettent cette thèse, alors même qu'on interprète le syllogisme en compréhension, la mineure prend le moyen dans un tout autre sens que la majeure, y voit un cas particulier de ce qui dans la majeure est un terme général ou, sinon un terme général, un concept nécessaire, quelque chose de non-contingent, de supérieur au fait, de légal. Mais c'est là un résidu de l'interprétation extensiviste. Ce qui fait l'essence du syllogisme interprété décidément en compréhension, c'est la médiation, et dès lors on ne voit pas pourquoi les propositions  $C = A$ ,  $B = C$ ,  $B = A$  ne constitueraient pas un syllogisme. Descartes, parce qu'il prenait pour type la déduction mathématique, ne sortait donc pas de la syllogistique. — Reste qu'il en soit sorti parce qu'il aurait compris la liaison des natures simples, et spécialement la liaison des natures simples mathématiques, tout autrement que comme un rapport d'inhérence analytique et même, en général, tout autrement que comme un rapport fondé sur des concepts. C'est dire que Descartes aurait déjà rencontré l'idée kantienne de l'intuition comme différente du concept. Mais l'examen des textes paraît prouver que l'intuition de Descartes est intellectuelle et que, de plus, elle est analytique. Faisons la part de quelque indétermination dans l'expression, lorsque Descartes parle d'inséparabilité au lieu de parler d'inhérence. Les exemples nous donnent le droit de tirer parti de cette indétermination, et finalement il est difficile d'admettre qu'une liaison nécessaire ait été autre chose pour lui qu'une liaison analytique (voy. *R. XII* [§ 86] 421<sup>3</sup> sq.). Si supérieure-ment que Descartes ait manié la déduction, il ne s'en

est pas fait une conception aussi différente qu'il l'a cru de la conception d'Aristote.

Peut-être même faut-il oser dire qu'il y a dans la théorie cartésienne de la déduction quelque chose de moins satisfaisant en un sens que dans celle d'Aristote. La théorie cartésienne revient à rejeter les règles du syllogisme comme inutiles, par ce motif que la déduction n'est, en fin de compte, qu'une intuition et qu'il suffit d'ouvrir l'œil de l'intelligence pour bien voir, car il est impossible de voir mal, puisque l'objet de l'intuition est l'indivisible. Aristote n'avait pas ignoré le simple et l'intuition du simple. Cette doctrine, si fondamentale dans le Cartésianisme et qui se retrouve tout entière dans Spinoza (*De intell. emend.* VIII, XI § 85), est en propres termes dans Aristote. Aristote fait des thèses qui fournissent sa première matière à chaque science et, en général, des principes, des objets de l'intuition du νοῦς. Il professe qu'on ne peut se tromper sur les choses non composées, qu'il faut n'y pas toucher ou les connaître tout entières dès qu'on y touche (*Metaph.* Θ, 10, 1051 b, 17). Mais, bien qu'il ait tendu lui aussi à ramener la déduction à l'intuition, il n'a pas laissé de voir que la déduction peut se faire de bien des manières, qu'il vaut donc la peine d'indiquer à quelles lois une déduction obéit quand elle est correcte. Descartes a placé ailleurs l'intérêt de la méthode et porté ailleurs son effort. Néanmoins il y a un peu de hâte d'arriver à la pratique, il y a un positivisme un peu court dans la façon dont il s'explique sur la déduction. C'est se satisfaire à trop bon compte que de s'en remettre à la droiture naturelle de l'esprit. Peut-être d'ailleurs la réduction de la déduction et de toute la pensée à l'intuition n'est-elle pas aussi satisfaisante que Descartes l'a cru et qu'Aristote avait tendu à le croire avant lui. Cette réduction porte la marque d'une philosophie encore trop réaliste et trop simpliste. La pensée découpée ainsi en fragments isolés

ne vivrait plus. Il est vrai que Descartes rétablit le lien des fragments en faisant de ce lien même une nature simple et un objet d'intuition. Mais ce n'était pas le moyen terme qu'il fallait concevoir sur le type de l'élément. Il fallait peut-être faire l'inverse, voir dans la médiation et le raisonnement l'acte essentiel de la pensée, et, corrélativement, faire consister la certitude, non dans la possession de pensées isolées, mais dans la liaison des pensées entre elles.

## VII

### LA PLACE DE LA MÉTHODE DANS LA PENSÉE CARTÉSIENNE

Nous avons étudié dans sa formation, dans ses sources et enfin en elle-même la méthode de Descartes. Il nous reste à la prendre dans son ensemble et à nous demander quelle est sa place dans la pensée cartésienne, dans quels rapports elle se trouve avec les autres parties de la doctrine. Car il serait peut-être trop simple d'admettre par prétérition, ou d'affirmer sans analyse et sans examen, que la méthode est le commencement historique et logique de la pensée de Descartes, et que la métaphysique et la physique sont, sans difficulté, les suites de ce commencement. Nous allons voir d'abord que, en fait, Descartes mêle à l'exposition de sa méthode des points de philosophie, et même que réciproquement des préoccupations méthodologiques se retrouvent dans certaines portions de sa philosophie proprement dite. Nous verrons ensuite que cela ne l'empêche pas de considérer la méthode comme ayant un domaine propre, mais qu'il se rend compte, au moins à demi, que la délimitation de ce domaine est laborieuse et que, en raison de cela, il a une théorie indiquée, sinon développée, sur les rapports de la méthode avec la connaissance.

La mathématique universelle est plus qu'une méthode ; il est certain que c'est une science. C'est celle qui com-

mande toutes les sciences qu'on nomme communément mathématiques et, par elles, les sciences physiques. Aussi la mathématique universelle se trouve-t-elle exposée, quoique mêlée déjà d'applications et non à l'état tout à fait pur, dans la *Géométrie*. Mais la notion en est indiquée dans la 2<sup>e</sup> partie du *Discours* et dans les *Regulæ*; elle est même développée à quelque degré dans ce dernier ouvrage, les règles de la 2<sup>e</sup> partie enseignant à traiter les problèmes parfaits selon l'esprit de cette nouvelle science générale de la quantité (1). Ainsi voilà une science, une science générale entre toutes il est vrai, qui est en fait dans la pensée de Descartes inséparable de la méthode : première raison de croire que la distinction de la connaissance et de la méthode ne peut se faire sans peine, et preuve que les premières idées de l'auteur n'ont pas été exclusivement méthodologiques.

Mais c'est surtout avec la métaphysique que la méthode semêle en fait dans l'esprit et les ouvrages de Descartes. Ce mélange est sensible, et dans les ouvrages de métaphysique et dans les ouvrages de méthodologie, et, sur un point particulièrement intéressant, il était inévitable.

Nous nous apercevrons plus d'une fois, en nous occupant de la métaphysique de Descartes que, dominée comme elle l'est par la question de la certitude, elle n'est pas purement ni même peut-être proprement une théorie de l'âme, de Dieu et du monde. Elle est cela sans doute, car le titre complet de la 1<sup>re</sup> édition des *Méditations* (1641) est, comme on sait, *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et Animæ immortalitas demonstratur*, et certainement Descartes avait à cœur d'établir les principaux dogmes traditionnels de la religion naturelle.

(1) *Méth.* VI, 192<sup>9</sup> sq. : « Mais je n'eus pas dessein... » (cité p. 53). — *R. IV*, surtout 377<sup>9</sup> sq. [§ 21] (cité *ibid.*, n. 1); *R. XIV* [§ 111] 439<sup>11</sup> (cité p. 66, n. 1).

Cependant elle est encore, elle est peut-être surtout autre chose, savoir une préparation à la connaissance, à la connaissance scientifique spécialement. Dans tout le cours des *Méditations*, c'est toujours à cette question qu'on revient : comment pouvons-nous sortir du doute, et en général, puis sur tel point, puis sur tel autre? Et ce qui est peut-être plus frappant encore, c'est la conclusion de la 1<sup>re</sup> partie des *Principes*, l'ouvrage définitif et le plus doctrinal de Descartes (1). Ainsi la préoccupation méthodologique est présente dans les ouvrages de métaphysique.

Réciproquement il y a déjà beaucoup de métaphysique dans les ouvrages de méthodologie. Il n'y en a peut-être pas, si ce n'est par allusion et sous-entendu dans la 2<sup>e</sup> partie du *Discours*. Toutes réserves faites relativement à la première des quatre règles, on doit reconnaître que, dans la 2<sup>e</sup> partie du *Discours*, la méthode se trouve à l'état à peu près pur : c'est là que l'auteur a réussi le mieux à lui conférer l'autonomie effective, à la séparer en fait de la métaphysique. — Mais le cas des *Regulæ* est tout autre. Il y a ici de la métaphysique en abondance. Il y en a d'abord parce que Descartes invoque chemin faisant des notions métaphysiques, qui lui sont plus ou moins indispensables pour constituer ses pensées sur la méthode, ou simplement peut-être pour faire mieux saisir ces pensées. Relevons quelques-unes de ces notions métaphysiques auxiliaires. Il importait à Descartes, comme méthodologiste, d'être fixé sur l'attribution des corps ; car, pour concevoir une méthode universelle et, par conséquent, une méthode susceptible de s'appliquer à la physique, il fallait bien avoir quelque notion de l'objet étudié par la physique. Aussi la notion cartésienne du corps identique à l'étendue se trouve-t-elle déjà dans les *Regulæ* : le corps y est conçu comme de l'étendue en

(1) Voir le titre de l'art. 75 et les deux dernières lignes de cet article.

tant que celle-ci tombe sous l'imagination (1). Peut-être corrélativement Descartes est-il en possession, dans les *Regulæ*, de sa doctrine de l'hétérogénéité absolue de la pensée et de l'étendue. Dans tous les cas, ayant besoin pour sa méthode de distinguer entre l'imagination et l'entendement, il se représente celui-ci comme une activité purement spirituelle, soit qu'il pense ici déjà par lui-même, soit qu'il s'approprie seulement la tradition aristotélicienne et scolastique. La théorie de l'imagination faculté essentiellement corporelle se retrouvera plus tard dans le *Traité des passions* (2). D'une manière générale, la Règle XII énumère, et dans une certaine mesure utilise, une foule de notions métaphysiques; certains passages montrent que l'auteur se complait au milieu de telles notions, et aussi sans doute que la métaphysique de Descartes, au moment où il écrit les *Regulæ*, est encore imprégnée, ou plutôt peut-être simplement teintée de scolastique(3). Mais peu importe: ce qui est sûr c'est que la méthodologie et la métaphysique voisinent et collaborent; qu'elles sont simultanément présentes à la pensée de Descartes, quelque distinction qu'il conçoive entre elles.

(1) R. XIV [§ 416] 444<sup>1</sup>: « Jam pergamus ad hæc verba: *corpus habet extensionem*, ubi extensionem aliud quidem significare intelligimus quam corpus; non tamen duas distinctas ideas in phantasia nostra formamus, unam corporis, aliam extensionis, sed unicam tantum corporis extensi; nec aliud est, a parte rei, quam si dicerem: *corpus est extensum*, vel potius: *extensum est extensum*. »

(2) Voy. sur la spiritualité R. XII [§ 79] 415<sup>19</sup>: « concipiendum est vim illam, per quam res proprie cognoscimus, esse pure spiritualem atque a toto corpore... distinctam... » — et sur l'imagination, *ibid.* [§ 77] 414<sup>19</sup>: « ... hanc phantasia esse veram partem corporis, et tantæ magnitudinis ut diversæ ejus portiones plures figuras ab invicem distinctas induere possint... »

(3) 411<sup>17</sup> [§ 72]: « ... optarem exponere hoc in loco quid sit mens hominis, quid corpus, quomodo hoc ab illa informetur, quænam sint in toto composito facultates rebus cognoscendis inservientes et quid agant singulæ » etc. — 414<sup>16</sup> [§ 77]: « ... concipiendum est sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, a sensibus externis puras et sine corpore venientes, in phantasia vel imaginatione veluti in cera formandas... »

Sur un point particulièrement intéressant le mélange de la métaphysique et de la méthodologie était inévitable. Nous avons déjà vu combien les *Regulæ* contiennent de pensées appartenant à la théorie de la connaissance ; toute notre dernière leçon sur la déduction et l'intuition relevait de ce domaine. Mais il y a plus : les *Regulæ* contiennent, et professent qu'elles contiennent, dans son entier, la théorie de la connaissance. Cette réunion avec la méthode en un même ouvrage était, encore une fois, inévitable et il faut plutôt savoir gré à Descartes de ne pas confondre les deux choses en les unissant. Nous disons qu'il ne pouvait éviter d'unir étroitement les deux choses. Qu'est-ce que la méthode en effet ? C'est un art qui a pour objet la recherche de la vérité. Or un art est, en droit, la pure application d'une science, c'est-à-dire qu'il prescrit de poser certains principes ou de réaliser certaines conditions, afin de se procurer certaines conséquences ou certains effets. Mais, comme les exigences pratiques sont toujours pressantes, les arts se constituent avant les sciences et donnent comme fondements à leurs prescriptions, et sans les distinguer expressément de ces prescriptions, des lois empiriques ; c'est plus tard que ces lois, serrées de plus près, deviennent une science et que celle-ci se sépare décidément des impératifs de l'art. L'art de la recherche de la vérité s'est développé de la même manière que les autres. Il a précédé la théorie de la connaissance et l'a renfermée d'abord à l'état rudimentaire. Au temps de Descartes, le temps où florissaient, nous l'avons vu, les traités sur la méthode, la méthode était ce qui occupait encore le plus les esprits. Elle avait le pas sur la théorie de la connaissance. Bien que celle-ci eût déjà fait des progrès, ce n'est que plus tard, avec Kant, qu'elle se dégage et passe au premier plan : tellement qu'aujourd'hui on parle beaucoup moins de méthode, surtout de méthode en général, que de théorie de la connaissance. Mais,

puisque, au temps de Descartes, l'état des choses était précisément inverse, il était inévitable que la théorie de la connaissance fût, en grande partie du moins, incorporée aux *Regulæ*. Et c'est un mérite pour Descartes d'avoir aperçu la différence des deux choses qu'il ne pouvait éviter de rapprocher intimement (1).

De tout ce que nous avons dit jusqu'ici il résulte que les pensées méthodologiques de Descartes n'ont jamais vécu en lui à part des pensées scientifiques, et surtout des pensées métaphysiques; car tout se tient dans l'esprit, et il est vain d'y chercher, du moins *in concreto*, des séries linéaires. Mais la collaboration intime de pensées diverses dans l'esprit de Descartes ne l'obligeait point à ne pas distinguer entre elles; nous venons même d'en relever une preuve. Voyons donc comment il conçoit les rapports de la méthode, qu'il sent, qu'il sait même distincte, avec les différentes parties de la philosophie.

Qu'elle soit, selon lui, en dehors de la philosophie et antérieure à la philosophie, comme avaient été les *Analytiques* d'Aristote, comme aussi le sens commun semble le demander, c'est ce qui est nettement indiqué dans

(1) Ce rapprochement et cette différence sont indiqués dans la *R. VIII* [§ 48], 393<sup>47</sup> sq. : « ... Si quis pro quæstione sibi proponat examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat (quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire), ille profecto per regulas datas inveniet nihil prius cognosci posse quam intellectum, quum ab hoc cæterorum omnium cognitio dependeat, et non contra; ... post intellectus puri cognitionem, inter cætera enumerabit quæcumque alia habemus instrumenta cognoscendi præter intellectum, quæ sunt tantum duo, nempe phantasia et sensus... Vidensque veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse, sed tantummodo ab aliis duobus suam sæpe originem ducere, attendet diligenter ad illa omnia a quibus decipi potest, ut caveat, et enumerabit exacte vias omnes quæ hominibus patent ad veritatem, certam ut sequatur : neque enim tam multæ sunt, quin facile omnes et per sufficientem enumerationem inveniat. » — 397<sup>27</sup> sq. [§ 51] : « At vero nihil hîc utilius quæri potest, quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur. Ideoque nunc hoc ipsum unica quæstione complectimur, quam omnium primam per regulas jam ante traditas examinandam esse censemus, ... quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi et tota methodus continentur... »

la Préface des *Principes*. La première partie de la philosophie est la métaphysique, la seconde est la physique avec ses subdivisions (IX II, 14<sup>5-23</sup>). Or Descartes nous dit qu'avant d'aborder la philosophie il faut, lorsqu'on s'est fait une morale provisoire, étudier la logique, la vraie logique, c'est-à-dire la méthode (13<sup>23</sup> sq.). Du reste ce texte des *Principes* ne fait qu'exprimer l'ordre suivi par le *Discours de la Méthode*. Et il faut bien que la méthode soit antérieure à la philosophie, puisqu'elle est l'art de trouver la vérité, qu'elle consiste, comme dit Descartes, plus en pratique qu'en théorie (p. 69 et n. 1), qu'elle doit par conséquent être efficace et créatrice, créatrice précisément de la philosophie. Cela paraît même si naturel qu'on sera tenté de trouver que ce n'était pas la peine de le dire. C'était la peine pourtant, parce que cette antériorité de la méthode, tout indispensable qu'elle soit, va si peu sans difficulté qu'il y a au moins un texte où Descartes ne l'admet plus; et ce texte est important, puisqu'il appartient à un ouvrage écrit par lui assez tard, si ce n'est même très tard. Il s'agit de l'*Inquisitio veritatis*: on va voir que la métaphysique y vient la première, que celle-ci est suivie d'une étude non pas scientifique, mais descriptive, des arts et de la nature, et que c'est alors seulement, après la métaphysique et avant les sciences, que vient la méthode: « — POLYANDRE: Dites-nous donc aussi l'ordre que vous tiendrez pour expliquer chaque matière. — EUDOXE: Il faudra commencer par l'âme raisonnable, pour ce que c'est en elle que réside toute notre connaissance, et ayant considéré sa nature et ses effets, nous viendrons à son auteur, et après avoir reconnu quel il est, et comme il a créé tout ce qui est au monde, nous remarquerons ce qu'il y a de plus certain touchant les autres créatures, et examinerons de quelle sorte nos sens reçoivent les objets et comment nos pensées se rendent véritables ou fausses. En suite j'établirai ici les ouvrages des hommes touchant les

choses corporelles ; et vous ayant fait admirer les plus rares automates, les plus puissantes machines, les plus apparentes visions et les plus subtiles impostures que l'artifice puisse inventer, je vous en découvrirai les secrets, qui seront si simples et si innocents que vous aurez sujet de n'admirer plus rien du tout des œuvres de nos mains. Je viendrai à celles de la nature, et vous ayant fait voir la cause de tous ses changements, la diversité de ses qualités, et comment l'âme des plantes et des animaux diffère de la nôtre, je vous ferai considérer toute l'architecture des choses sensibles et ayant rapporté ce qui s'observe dans les cieus et ce qu'on en peut juger de certain, je passerai jusqu'aux plus saines conjectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes, afin d'expliquer le rapport des choses sensibles aux intellectuelles et de toutes les deux au Créateur, l'immortalité des créatures et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles. Nous viendrons après à la seconde partie de cette conférence, où nous traiterons de toutes les sciences en particulier, choisirons ce qu'il y a de plus solide en chacune, et proposerons la méthode pour les pousser beaucoup plus avant qu'elles n'ont été, et trouver de soi-même, avec médiocre esprit, tout ce que les plus subtils peuvent inventer (1) ».

Avant de voir jusqu'à quel point nous devons déférer à ce texte, il faut chercher comment Descartes a dû être amené à l'écrire. Cette recherche, assez facile d'ailleurs, nous fera mieux comprendre qu'il ne l'est pas autant qu'on le croit, de se rendre compte de la place de la méthode. La méthode est définie dans les *Regulæ* : « Per methodum... intelligo regulas certas et faciles, quas

(1) Texte original, X, 505<sup>o</sup> sq. [§ 20 sq.]. Voir *supra* p. 50, n. 1. Quant à la date de composition du dialogue, elle est très incertaine. Baillet (II, 473) le rapporte aux dernières années de Descartes. M. Adam, qui rejette cette opinion, conjecture soit le printemps de 1628, soit, avec quelque préférence, l'été de 1641 ; cf. *ibid.*, 529-532.

quicumque exacte servaverit nihil unquam falsum pro vero supponet et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed, gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax. » (*R. IV* [§ 17] 371<sup>25</sup> sq.). Cette définition comprend, comme on voit, deux parties : d'abord on sera en mesure de distinguer le vrai du faux; ensuite on aura des procédés pour atteindre toutes les vérités que l'homme peut connaître. Conformément à cette définition, la Règle I des *Regulæ* nous dit qu'il faut d'abord nous proposer d'atteindre le vrai (1) et, plus expressément, la première règle du *Discours*, que nous ne devons jamais recevoir aucune chose pour vraie que nous ne la connaissions *évidemment* être telle; en un mot elle nous dit que l'*évidence* est le critérium de la certitude, la marque de la vérité. Mais une remarque, aisée à la fois et frappante, se présente ici. C'est que le critère de l'évidence figure deux fois, et en deux endroits divers, dans la philosophie de Descartes. On le voit au mieux dans le *Discours*. Il en a été question dans la 2<sup>e</sup> partie, en tête de la méthode; il en est question encore dans la 4<sup>e</sup>, c'est-à-dire dans la métaphysique. Or il n'y a pas de doute : c'est dans cette seconde fois seulement que le critère est fondé en raison. D'abord c'est ce que déclare le passage même de la 4<sup>e</sup> partie du *Discours* (2). Ensuite c'est d'une manière constante que Descartes fait reposer le général sur le particulier. Nous aurons occasion de le redire, et déjà nous avons vu combien il est hostile à la logique en extension des scolastiques, comment il exige que la pensée se ramène toujours à l'intuition, c'est-à-dire à l'aperception de quelque chose qui n'ait pas

(1) « Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quæ occurrunt, proferenda judicia. » (359, *énoncé*).

(2) « Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *Je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale... » etc. (VI, 331<sup>b</sup>).

d'extension, de quelque chose de singulier. Mais, si cela est, ce qui est premier, c'est, semble-t-il, la métaphysique, ce n'est pas la méthode : « Il faut, comme dit l'*Inquisitio*, commencer par l'âme de l'homme parce que toutes nos connaissances dépendent d'elle. » Voilà sans doute comment Descartes a été amené à placer la méthode après la métaphysique.

Adopterons-nous donc le texte de l'*Inquisitio* comme la véritable et définitive expression de la pensée de Descartes? Cela semble impossible. D'abord cette manière de placer la méthode semble la faire entrer dans le cadre même de la philosophie, en faire un moment de la pensée philosophique proprement dite et c'est bien violemment contradictoire avec la Préface des *Principes* et les autres textes et raisons du même ordre. Puis, quand on négligerait cette première remarque, une autre plus grave se présente. Si la méthode vient après la métaphysique, il est clair qu'elle ne peut plus servir à construire la métaphysique, elle ne peut plus servir qu'aux sciences, elle perd son universalité. Cette universalité, nous savons que Descartes y tient. Aux textes dans ce sens que nous avons déjà rencontrés, s'en ajoute un autre tout à fait formel, que nous fournit l'Épître dédicatoire des *Méditations* : « Et enfin, d'autant que plusieurs personnes ont\* désiré cela\* de moi, qui ont connaissance que j'ai cultivé une certaine méthode pour résoudre toutes sortes de difficultés dans les sciences,... de laquelle ils savent que je me suis servi aussi heureusement en d'autres rencontres, j'ai pensé qu'il était de mon devoir d'en faire ainsi l'épreuve sur une matière\* si importante\*. » (C. I, 218 [VII, 3<sup>22</sup>]). Puis donc que la méthode doit conserver son universalité, il faut donc aussi qu'elle demeure en fin de compte antérieure à la métaphysique.

Cependant ce ne peut être au pied de la lettre et dans n'importe quel sens du mot que cette antériorité

appartiendra à la méthode. D'abord en effet nous n'avons pas résolu la difficulté née du fait que l'évidence comme critère suppose le *cogito*, c'est-à-dire la métaphysique. Ensuite, les règles de la méthode sont forcément des règles générales. Ce qu'on appelle une méthode, c'est précisément une manière de procéder arrêtée une fois pour toutes et applicable toutes les fois que le même cas se représente, et il semble bien malaisé de concevoir une méthode qui s'appliquerait à une connaissance exclusivement constituée par des cas singuliers et, de plus, non subordonnables les uns aux autres dans l'ordre de la complexité croissante ou décroissante, ce qui rétablirait une sorte de généralité. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, il est sûr que Descartes a considéré la méthode comme s'appliquant à des cas qui se répètent : car quel est suivant lui le plus beau fruit de sa méthode, ou plutôt la plus belle incarnation de sa méthode ? C'est sa géométrie, qui est précisément une géométrie générale. Mais nous avons rappelé tout à l'heure et nous ne pouvons pas oublier maintenant que le général, selon Descartes, doit toujours se fonder sur le singulier. Générale, la méthode suppose donc forcément des connaissances singulières, peut-être par conséquent, et tant qu'on ne s'explique pas, la métaphysique. Enfin, suivant une manière de penser familière aux sceptiques et par conséquent à Descartes, si la méthode est antérieure à tout le reste, ne tombera-t-elle pas, elle qui prescrit des règles universelles et sans exceptions pour rechercher la vérité, ne tombera-t-elle pas sous une objection qui a préoccupé le cartésien Spinoza (*De intell. emend.* VI, 30 *déb.*) que, pour trouver la méthode, il faut déjà une méthode ?

Des trois difficultés que nous venons de faire ressortir, la plus malaisée à résoudre est certainement la première, parce que c'est celle pour la solution de laquelle Descartes nous fournit le moins de secours exprès. On ne

donnerait pas de solution en se bornant à faire une distinction de sens entre la première règle de la 2<sup>e</sup> partie du *Discours* et le passage de la 4<sup>e</sup>, qui portent tous les deux sur l'évidence. On dirait sans doute : la première règle de la méthode pose le critérium de la certitude sans chercher d'où elle le tient ; le passage de la 4<sup>e</sup> partie indique l'origine et le fondement de ce critère. La distinction est incontestable et manifeste ; mais elle ne suffit pas. Car il s'agit précisément de savoir comment la méthode peut être autorisée à poser un critère sans le fonder, alors qu'elle se présenterait comme antérieure à toutes les connaissances et, par conséquent, comme se suffisant à elle-même. Et la difficulté est aussi de savoir comment une généralité, telle que la 1<sup>re</sup> règle du *Discours*, pourrait précéder l'intuition singulière d'où il faut qu'elle se tire, à savoir le *cogito*. La réponse semble être ici que le cas de la règle en question est tout à fait distinct de celui des autres règles, et qu'elle peut être une supposition, une hypothèse gratuite qu'il n'y a pas d'inconvénient à avancer d'abord comme telle, sauf à la justifier plus tard. Pourquoi faut-il en effet que la méthode se suffise et ne présuppose pas la métaphysique ? parce qu'elle doit pouvoir s'appliquer à la métaphysique, parce qu'elle doit nous apprendre à construire la métaphysique. Mais la règle I n'est pas un procédé pour construire des connaissances, et corrélativement la première vérité est antérieure à la construction de la métaphysique, puisqu'elle en est la base. La méthode n'est pas requise pour la constatation de la première vérité : cette constatation peut donc être en un sens antérieure à la méthode, savoir aux règles de la méthode autres que la première règle. Ou, si l'on préfère prendre les choses sous un aspect un peu différent, mais dont le choix aurait l'avantage de nous faire apercevoir la solution de notre première difficulté dans la même voie que la solution des deux dernières, voici ce que l'on pourrait

dire. La première vérité certaine de la métaphysique est une vérité usuelle, donnée à tous bien que tous ne s'y attachent pas fortement, une vérité qui ne suppose aucune science. Elle peut donc être la base commune de la méthode et de la métaphysique, puisqu'elle est antérieure à ce qui dans la métaphysique est science, à ce qui suppose la méthode. La 1<sup>re</sup> règle de la méthode, au lieu d'être une supposition gratuite sans inconvénient, serait la généralisation d'une intuition qui appartient sans doute à la métaphysique, mais qui peut être donnée avant la métaphysique comme science.

Venons maintenant à nos deux dernières difficultés. La méthode peut-elle se poser sans supposer une méthode? La méthode peut-elle se poser, sans supposer précisément la connaissance qu'elle a pour fonction de nous apprendre à organiser? Ou, en d'autres termes, la méthode, règle générale pour constituer la connaissance, peut-elle se poser sans supposer, comme le fait singulier et concret dont elle serait l'expression générale et abstraite, le savoir lui-même? Aux deux questions nous avons une réponse de Descartes, avec un commentaire de Spinoza. La réponse de Descartes est simple. Elle consiste à distinguer une connaissance naturelle et une connaissance savante et méthodique. D'une part, la méthode est donnée déjà dans les démarches naturelles de la pensée; il n'y a qu'à l'y prendre sans remonter plus loin. Les démarches naturelles de la pensée n'en supposent pas d'autres, puisqu'elles sont naturelles. D'autre part, il est bien vrai qu'il n'y a de règles générales que postérieurement à l'intuition de cas singuliers. Mais les cas singuliers dont nous avons besoin nous sont fournis par la connaissance naturelle. C'est sur la connaissance naturelle de choses très faciles et très familières que se fondent les règles de la méthode, et ainsi ces règles peuvent servir à constituer la connaissance scientifique, puis-

qu'elles ne la présupposent pas. Sans doute les premières règles sont dépourvues de toute complexité; mais elles peuvent permettre une connaissance déjà plus compliquée, de laquelle se tirent à leur tour des règles plus complexes, et ainsi de suite jusqu'à l'achèvement de la méthode. Tout cela est nettement indiqué dans le développement de la *Regula VIII*, et aux §§ 30 et 31, c. VI du *De intellectus emendatione* (1).

Ainsi, malgré des difficultés réelles mais qui ne sont pas insolubles, on peut maintenir à la méthode la place qu'on aperçoit bien tout de suite que Descartes lui a donnée : celle d'une propédeutique à la philosophie. D'autre part, en examinant les rapports de la méthode et de la métaphysique, on voit combien étroitement les deux disciplines sont liées et qu'elles ont leur commune racine dans le *cogito*. C'est là qu'elles l'ont logiquement et peut-être même historiquement; car la pensée de Descartes a bien commencé par se replier sur elle-même et dans cette réflexion, bien qu'obscurément, le *cogito* est enveloppé.

(1) 397<sup>4</sup> [§ 50] : D. développe tout d'abord l'exemple d'un homme qui, voulant faire métier de forgeron, serait privé de tous les outils nécessaires : pour enclume il lui faudrait prendre une pierre dure, pour marteau un caillou, etc. Cela fait, il ne commencerait pas à forger, pour l'usage d'autrui, des épées et des casques; mais, avant tout, il forgerait, pour son propre usage, une enclume, un marteau, des pinces, etc. « Quo exemplo docemur, cum in his initiis non nisi incondita quædam præcepta, et quæ videntur potius mentibus nostris ingenita quam arte parata, poterimus invenire, non statim philosophorum lites dirimere vel solvere mathematicorum nodos illorum ope esse tentandum; sed iisdem prius utendum ad alia, quæcumque ad veritatis examen magis necessaria sunt, summo studio perquirenda; cum præcipue nulla ratio sit, quare difficilior videatur hæc eadem invenire, quam ulla questiones ex iis quæ in Geometria vel Physica aliisque disciplinis solent proponi. » — *Intell. em.* § 31 : « ... Quemadmodum homines initio innatis instrumentis quædam facillima, quamvis laboriose et imperfecte, facere quiverunt; iisque confectis alia difficiliora minori labore et perfectius confecerunt, et sic gradatim ab operibus simplicissimis ad instrumenta, et ab instrumentis ad alia opera et instrumenta pergendo eo pervenerunt, ut tot et tam difficilia parvo labore perficiant : sic etiam intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, et ex iis operibus alia instrumenta seu potestatem ulterius investigandi; et sic gradatim pergit, donec sapientiæ culmen attingat. »

## VIII

### LE DOUTE MÉTHODIQUE

Maintenant que nous savons comment, en dépit de certaines objections, la méthode peut être légitimement considérée comme une propédeutique, nous devons arriver à l'étude de la philosophie cartésienne en elle-même, et nous devons commencer par ce qui, selon Descartes, constitue le tronc de la philosophie, par la métaphysique.

Mais en métaphysique tout est incertain. Avant que la pensée entreprenne de s'exercer d'une façon proprement rationnelle, l'expérience nous impose cette constatation. Le spectacle de ce qui se passe dans les écoles et aussi celui de la diversité des opinions et des coutumes nationales nous apprennent, ainsi que l'expose la 1<sup>re</sup> partie du *Discours de la méthode*, qu'il n'y a pas de système de pensée, soit individuel, soit collectif, qui ne soit contredit par quelque autre et au besoin par lui-même. Lors donc que notre esprit se met à l'œuvre d'une façon réfléchie pour constituer, s'il est possible, une philosophie première ou fondamentale, nous n'avons pas le choix du point de départ, nous ne pouvons partir que du doute : « *Des choses que l'on peut révoquer en doute* », tel est le titre de la première des *Méditations*.

Ainsi Descartes débute nécessairement par le doute et notre première tâche, facile d'ailleurs, sera d'exposer

les raisons de douter qu'il apporte relativement aux choses qu'il entreprend de révoquer en doute. Mais auparavant nous devons nous demander, puisqu'il y a des difficultés sur ces deux points, quelle espèce de doute est celui de Descartes, et d'autre part s'il n'y a pas, à l'intérieur même du domaine de la raison, une région que notre auteur met à part tout d'abord comme ne pouvant pas donner prise au doute.

Le nom classique du doute de Descartes, c'est « *doute méthodique* », et il nous indique avec force que le doute cartésien n'est pas la même chose que le doute des sceptiques. L'indication est même juste, au moins en partie : témoin, sans chercher d'autres preuves, la phrase célèbre du *Discours* : « Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus ; car au contraire tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile. » (3<sup>e</sup> partie, VI, 29<sup>1</sup>). Mais il faut se garder de porter la différence à l'absolu et de voir dans le doute de Descartes un artifice, un procédé comme un autre, car on dénaturerait ainsi complètement la première démarche de la pensée cartésienne. Nous venons de dire que cette première démarche ne peut être que le doute. Puisque le doute est ici indispensable, il faut qu'il soit sincère, il faut qu'il soit le doute en vérité. En un mot il faut qu'il soit, tandis qu'il dure, le doute même des sceptiques, et qu'il en diffère seulement en ce qu'il ne dure pas toujours. C'est ce que beaucoup d'adversaires ou d'interprètes n'ont pas saisi.

D'abord il y a ceux qui sont incapables de comprendre ce que c'est que le doute et le scepticisme. Tel est, au premier chef, l'auteur des 7<sup>es</sup> objections, le P. Bourdin. Pour lui le doute de Descartes n'existe pas, parce que le doute est un état d'esprit impossible. Toute la série interminable des remarques pointilleuses de Bourdin

revient à ceci : douter d'une opinion, c'est affirmer l'opinion opposée. Descartes n'a pas de peine à répondre : il ne lui faut guère pour cela que rétablir le sens des mots (1). Mais un adversaire moins inintelligent que le P. Bourdin, Gassendi, fait encore un contresens quand, tout en admettant qu'on puisse être réellement dans l'état de doute, il estime que le doute de Descartes eût gagné à être assagi et limité : « Quoi que vous en disiez, il n'y aura personne qui se persuade que vous soyez pleinement persuadé qu'il n'y a rien de vrai de tout ce que vous avez jamais connu, et que les sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou un mauvais génie vous ont continuellement imposé. N'eût-ce pas été une chose plus digne de la candeur d'un philosophe et du zèle de la vérité, de dire les choses simplement, de bonne foi, et comme elles sont, que non pas, comme on vous pourrait objecter, recourir à cette machine, forger ces illusions, rechercher ces détours\* et ces nouveautés\*? Néanmoins, puisque vous l'avez ainsi trouvé bon, je ne contesterai pas davantage. » (C. II, 92 [258<sup>10</sup>]).

Gassendi se trompe complètement : pour commencer par ne douter que de ce qui est raisonnablement douteux, Descartes aurait dû être de prime abord en possession d'un critérium qui lui permît de discerner les choses dont il convient et celles dont il ne convient pas de douter. — Cette erreur de Gassendi vient rejoindre celle des interprètes qui pensent que la 1<sup>re</sup> règle de la méthode est antérieure, dans toute la force du terme, à toute la métaphysique cartésienne et au *cogito*. Car, encore une fois, professer un doute limité, c'est avoir une règle pour assigner au doute ses limites, et réciproquement, si l'on a un critère de la certitude, il est impossible de douter de ce qui manifestement satisfait à ce critère. Si, en revanche, il est vrai que la 1<sup>re</sup> règle

(1) C'est ce qu'il fait p. ex., C. II, 385 : « Lorsque j'ai dit... » jusqu'à la fin du paragraphe [461<sup>1-16</sup>].

de la méthode ne soit tout d'abord qu'une hypothèse, ou bien si elle suppose déjà le *cogito* plus ou moins nettement aperçu et dégagé, alors le doute de Descartes est et doit être un doute parfaitement sincère et sérieux, un doute entier tant qu'il dure. C'est du doute lui-même, manié sans réserves, que jaillira la certitude. Il se trouvera un fait qui arrêtera le doute, non parce que ce fait satisfera à un critère préétabli, mais parce que, par lui-même et à titre de fait, ce fait se trouvera inaccessible au doute. Telle est bien, croyons-nous, la marche de la pensée de Descartes. Il s'abandonne au doute aussi franchement qu'un sceptique, et il ne diffère du sceptique qu'en ce qu'il pousse le scepticisme plus loin qu'aucun sceptique ne s'est jamais avisé de le faire, et la réfutation du scepticisme résulte de l'épuisement même du scepticisme (1).

Voilà ce qu'est le doute de Descartes. Tout radical qu'il soit, voyons s'il n'y a pas une région de la pensée à laquelle notre auteur ne l'applique pas. La 1<sup>re</sup> *Méditation* ne signale aucune exception de cette espèce; non que cette exception soit artificielle et faite après coup, mais parce que, toujours implicite dans l'esprit de Descartes, c'est seulement plus tard que le développement de sa pensée lui fournit l'occasion de l'exprimer. La réponse aux *Instances* de Gassendi dit très nettement qu'il n'y a pas lieu de douter des idées : «... Je n'ai nié que les préjugés, et non point les notions, comme celle-ci [*la notion de pensée*], qui se connaissent sans aucune affirmation ni négation. » (C. II, 306 [IXI, 206<sup>20</sup>]). Mais déjà la 3<sup>e</sup> *Méditation* avait donné avec plus de détail la même indication : «... il faut ici que je divise toutes mes pensées en certains genres, et que je considère dans

(1) Impossible d'admettre avec M. Liard (p. 143-145) que le doute méthodique n'est qu'un parti-pris de la volonté. Ce n'est pas un parti-pris de résister à l'évidence : c'est un parti-pris de douter jusqu'à ce que la raison impose la cessation du doute.

lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur. Entre mes pensées quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée, comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu \* même \*... Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses : car, soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre... Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi : car certainement, si je considérais seulement les idées comme de certaines modes\* ou façons\* de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir. » (C. 267 sq. [36<sup>30</sup> sq.]).

Jusqu'ici les déclarations des Descartes sont à la fois très claires et très traditionnelles. Elles reviennent à dire que l'existence d'un fait de conscience n'est ni contestable ni sujette à erreur; que la possibilité de se tromper commence seulement avec le jugement, lequel n'intervient que pour faire correspondre à l'idée un objet. — Mais Descartes ajoute autre chose, dont la portée est toute différente. Nous venons de lire ces mots que les idées, à les prendre en elles-mêmes, pourraient à *peine* nous donner occasion de faillir. Ne le pourraient-elles du tout? Voilà ce que nous nous demandons avec inquiétude. Or, plus loin, Descartes nous avoue que les idées pourraient comporter une certaine fausseté matérielle : « Car, encore

que j'aie remarqué ci-devant qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose. Par exemple les idées que j'ai du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes, qu'elles ne me sauraient apprendre si le froid est seulement une privation de la chaleur, ou la chaleur une privation du froid; ou bien si l'une et l'autre sont des qualités réelles, ou si elles ne le sont pas : et, d'autant que\*, les idées étant comme des images\*, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous\* semble\* représenter quelque chose, s'il est vrai de dire que le froid ne soit autre chose qu'une privation de chaleur, l'idée qui me le représente comme quelque chose de réel et de positif ne sera pas mal à propos appelée fausse, et ainsi des autres. » (C. 278 [43<sup>26</sup> sq.]).

Il est regrettable que Descartes n'insiste pas. La fausseté matérielle dont il parle ici est déjà quelque chose de grave. Mais il y a encore une autre sorte de fausseté que comportent les idées en elles-mêmes. Descartes, se plaçant à un point de vue réaliste, reconnaît qu'il serait fâcheux d'attribuer un idéat à une idée qui n'en a point parce qu'elle est toute négative. Il serait plus fâcheux encore de former une prétendue notion par l'assemblage d'éléments incompatibles entre eux. Cela suffirait à créer une fausseté dont l'importance serait considérable, car Descartes lui-même reconnaît, nous le verrons tout à l'heure, que l'esprit spéculé parfois, en mathématiques par exemple, sur de pures et simples idées sans s'occuper de savoir si les idées ont ou non des idéats. Or il est évident qu'une notion fausse, introduite dans de telles spéculations, y sera une source indéfinie de faussetés. Descartes a donc eu grand tort de ne pas se rendre mieux compte de tous les genres de faus-

seté que comportent les idées et de soustraire les idées, dans lesquelles nous sommes si exposés à faillir, à l'épreuve du doute. Il y a là, dans les fondements de son système, une lacune par laquelle il menace de s'écrouler et de s'écouler tout entier dans le sable. En effet l'opération essentielle et primordiale de l'intelligence, c'est pour lui, comme nous le savons, non le raisonnement ou le jugement, mais l'intuition. Il travaille, au moins pour autant qu'il est intellectualiste, à ramener tout raisonnement et tout jugement à l'intuition, c'est-à-dire à l'idée ; car, ne l'oublions pas, non seulement les raisonnements et les jugements se fondent peut-être selon lui sur les définitions, ou, si l'on aime mieux, sur les notions, mais encore les liaisons mêmes entre les idées, les *vincula*, sont à leur tour des idées, des objets d'intuition. S'il en est ainsi, la base ultime de tout le système est dans les idées, et c'est sur elles principalement que le doute aurait dû porter. On serait peut-être mal venu à demander que Descartes se fût représenté les idées comme des synthèses, et eût compris qu'il fallait les construire avec les chances d'erreur inévitables et les garanties seules permises. Mais il aurait pu aborder la difficulté sous un autre aspect. La preuve, c'est que ses adversaires l'ont fait, et qu'il l'a fait lui-même dans une certaine mesure à propos de l'idée de Dieu. Il aurait dû apercevoir, comme l'a si bien vu Leibniz, qu'il y a lieu de rechercher à propos de toute notion, au moins de toute notion composée, si c'est une vraie notion ou seulement une pseudo-notion, c'est-à-dire si les éléments que la notion assemble sont ou non compatibles.

Nous venons de caractériser le doute de Descartes et d'indiquer la portion de la pensée qu'il y soustrait. Il ne nous reste plus qu'à voir le doute cartésien à l'œuvre. Pour cela nous n'aurons qu'à suivre la 1<sup>re</sup> Méditation, en la complétant parfois à l'aide de la 3<sup>e</sup>.

Se souvenant des préceptes sur l'énumération qu'il avait inscrits dans ses *Regulæ*, Descartes réduit à certaines classes les opinions sur lesquelles doit porter le doute. D'une part, il écarte toute question de degré dans l'incertitude des opinions qu'il doit examiner et range dans une seule et même classe toutes celles qui lui offrent quelque occasion de douter. De l'autre, il met à part les opinions fondamentales pour les examiner toutes seules (1). Ajoutons qu'il répartit en somme les connaissances à examiner en connaissances dues aux sens (avec divers degrés) et connaissances dues à l'entendement.

Nous sommes portés à croire que des choses correspondent aux représentations de nos sens. Mais comment y sommes-nous portés? D'abord par une inclination naturelle, ensuite par cette raison que les représentations des sens s'imposent à nous malgré nous. Mais il ne faut pas prendre une inclination naturelle pour un équivalent de la lumière naturelle. Les inclinations naturelles nous trompent parfois au sujet du bien; elles peuvent donc aussi nous tromper en matière de vérité. Quant au fait que les représentations de nos sens s'imposent à nous en dépit de notre volonté, il ne constitue pas une preuve inébranlable, parce que les représentations sensibles peuvent être produites par une puissance mystérieusement présente en nous et ignorée de nous. Je n'ai donc, au moment où commence le doute méthodique, aucune raison de croire que des choses correspondent aux

(1) 1<sup>re</sup> Méd., s. in. (C. 236 sq. [48\*]) : « ... il ne sera pas nécessaire que je montre qu'elles [*mes anciennes opinions*] sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrais jamais à bout. Mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables qu'à celles qui me paraissent manifestement être fausses, ce me sera assez pour les rejeter toutes, si je puis trouver en chacune quelque raison de douter. Et pour cela il ne sera d'un travail infini; mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées. »

représentations de mes sens, et, si ma croyance se trouve vraie, c'est par hasard (3<sup>e</sup> Méd.) (1). La 1<sup>re</sup> Méditation (presque aussi brève sur ce point que le résumé du *Discours*, 4<sup>e</sup> partie, VI, 31<sup>30</sup> sq.) dit simplement : «... j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs; et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés.» (C. 237 [18<sup>16</sup>]). Mais elle distingue ensuite des degrés dans la connaissance, même sensible, et examine si cette connaissance ne pourrait pas se maintenir à certains de ces degrés. Au-dessus de la connaissance des objets éloignés et peu sensibles, il y a celle des objets dont la perception n'offre pas de telles difficultés : par exemple celle de mon corps assis auprès du feu. Néanmoins le doute est possible ici encore, parce que les fous se représentent faussement de tels tableaux (C. 237 [18<sup>19</sup>-19<sup>5</sup>]). Il est vrai que la folie est une exception; mais il y a un état auquel nul homme n'échappe, c'est le sommeil; or il s'accompagne de pareilles illusions (2). Et il n'y a point d'indices certains par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil (C. 238 [19<sup>20</sup>]). Reste qu'on fasse une distinction entre les tableaux compliqués que nous présente le sommeil ou une veille qui en est indiscernable, et les éléments de ces tableaux. Le rêve peut bien assembler d'une façon qui lui est propre des éléments donnés, mais il faut que ces éléments lui aient été donnés. Il peut assembler bizarrement des pieds, des mains, des têtes; les têtes, les mains, les pieds ont dû d'abord être véritablement saisis par les sens (C. 238-240 [19<sup>23</sup> sq.]). Des-

(1) « Toutefois j'ai reçu... » jusqu'à la fin de l'alinéa (C. 264 sq. [35<sup>16</sup> 29]). « Et ce que j'ai principalement... » jusqu'à « ... sans l'aide des objets qu'elles représentent. » (C. 269-271 [38<sup>11</sup>-39<sup>14</sup>])

(2) « Mais quoi ! Ce sont des fous et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples. — Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés lorsqu'ils veillent. » (C. 237 sq. [19<sup>5</sup>]).

cartes, au lieu d'attaquer tout de suite et en elle-même la représentation sensible promue à ce plus haut degré, élève la dite représentation d'un degré encore, degré auquel elle vient aboutir à la connaissance par l'entendement. Ces représentations déjà élémentaires, mais encore complexes, de têtes, de mains et de pieds, supposent des représentations beaucoup plus simples : le corps en général, la figure, le nombre, la durée. Ce sont là les objets des plus solides de toutes les sciences : les mathématiques et ces sciences semblent d'abord inaccessibles au doute (1). Cependant cette indubitabilité des choses mathématiques n'est encore qu'une apparence. Le *Discours* nous dit à ce propos (VI, 32<sup>3</sup>) « qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant même touchant les plus simples matières de géométrie et y font des paralogismes ». La 1<sup>re</sup> *Méditation* ne contient rien qui ressemble à cette remarque. Mais elle élève un doute suprême, dont à son tour le *Discours* ne parle pas (2). Il s'agit de l'hypothèse d'un être trompeur entre les mains de qui serait notre intelligence. Dieu est tout-puissant, il fait peut-être que je me trompe toutes les fois que je crois voir qu'il y a des objets sensibles déjà peu compliqués, ou même tout à fait simples, tels que le corps en général, la figure, la grandeur ; il fait peut-être aussi

(1) « De ce genre de choses est la nature corporelle en général et son étendue ; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre, comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée et autres semblables. C'est pourquoi peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons... que l'arithmétique, la géométrie et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable : car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si claires \* et si apparentes \* puissent être soupçonnées d'aucune fausseté \* ou d'incertitude \*. » (C. 240 [20<sup>15</sup>]).

(2) Les *Principes* I, 5 réunissent les deux raisons de douter, mais en faisant ressortir l'importance supérieure de la dernière raison de douter dont nous parlons.

que je me trompe toutes les fois que j'additionne deux et trois. On dira que Dieu, étant souverainement bon, ne peut m'avoir fait tel que je me trompe toujours; mais il est incontestable qu'il m'a bien fait tel que je me trompe quelquefois. D'ailleurs ne parlons plus de Dieu, admettons qu'il n'existe pas; il restera bien une cause de mon être : fatalité, hasard, enchaînement des choses. Plus cette cause sera imparfaite, plus il y aura de chances pour qu'elle m'ait fait susceptible de me tromper toujours. Mettons donc tout au pire, comme il est ici prudent et même obligatoire de le faire, supposons qu'un malin génie très puissant emploie toute sa puissance à me tromper, me voilà à bout de ressources contre le scepticisme et obligé de convenir que rien, à ce qu'il semble, même dans les régions les plus hautes et les plus pures de la pensée, ne peut échapper au doute. Ainsi je suspendrai universellement mon jugement, et, si je ne puis connaître aucune vérité, à tout le moins le grand trompeur lui-même ne pourra m'abuser (C. 240-244 [21-23]); car, comme disent les *Principes* (I, 6) « nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés ».

L'hypothèse du malin génie a été souvent entendue d'une manière peu satisfaisante, croyons-nous, et il convient de terminer notre étude du doute méthodique par quelques explications sur cette hypothèse. Nous voudrions montrer surtout qu'elle n'est pas une fantaisie de Descartes et que, son vrai sens une fois dégagé, on s'aperçoit qu'elle ne condamne pas ce philosophe à ne jamais sortir du doute. « Un tel soupçon, dit M. Liard, comble le doute. D'où vient cette idée d'un Dieu souverainement puissant? Exprime-t-elle quelque chose de réel? Ai-je lieu par suite de redouter sérieusement que des pièges invisibles soient tendus à ma raison? Descartes passe outre à ces questions et s'empresse de conclure « qu'il

n'y a rien de tout ce qu'il croyait autrefois être véritable dont il ne puisse en quelque façon douter ». (*1<sup>re</sup> Méd. I, 241*) » (150). Mais Descartes a insisté sur ce point que l'hypothèse du malin génie ne repose pas sur la présupposition de l'existence de Dieu : elle est même contradictoire au fond avec l'existence de Dieu, tellement que c'est l'existence de Dieu qui permettra de renverser cette raison ultime de douter (1). Quelle est donc la vraie raison d'être de l'hypothèse, puisqu'il ne faut pas la chercher dans une préoccupation théologique ? Cette raison est manifeste. C'est que nous sommes des êtres contingents et, comme dit l'école cartésienne, des êtres finis. Bornés, nous sommes soumis à des influences étrangères : la pensée en nous n'est pas pure et maîtresse d'elle-même, elle est dominée parfois par des circonstances extérieures qui dictent nos jugements, auxquels dès lors il ne reste plus qu'une apparence de rationalité, qui ne les empêche pas d'être irrationnels au fond. Le malin génie n'est pas autre chose qu'une personnification de la violence que fait peut-être subir à l'esprit la nature peut-être irrationnelle de l'univers. Et, pour répondre, il faudra faire disparaître cette nature irrationnelle. Il est vrai que la réponse risquera d'entraîner pour Descartes bien des difficultés. Nous aurons prochainement à nous en occuper ; car elles naissent toutes de ce qu'on appelle le cercle cartésien dans la théorie de la certitude. Mais nous devons remarquer à cette place que l'hypothèse du malin génie, si du moins nous l'interprétons correctement,

(1) Descartes indique ces deux points excellentement dans les *Rép. aux 6<sup>es</sup> obj.* (C. II, 342 [428<sup>1</sup>]) : « Pour ce qui regarde la science d'un athée, il est aisé de montrer qu'il ne peut rien savoir avec certitude \* et assurance \* ; car, comme j'ai déjà dit ci-devant, d'autant moins puissant sera celui qu'il reconnaitra pour l'auteur de son être, d'autant plus aura-t-il l'occasion de douter si sa nature n'est point tellement imparfaite qu'il se trompe, même dans les choses qui lui semblent très évidentes ; et jamais il ne pourra être délivré de ce doute, si premièrement il ne reconnait qu'il a été créé par un Dieu, \* principe de toute \* vérité, et qui ne \* peut \* être trompeur. »

ne rend pas impossible et contradictoire l'établissement de la certitude. On a dit, peut-être plus d'une fois, que l'hypothèse du malin génie équivalait à celle d'une fausseté essentielle de l'intelligence. Rien de plus inexact, à supposer que notre interprétation soit vraie, et rien de plus contraire aux déclarations mêmes de Descartes. L'hypothèse du malin génie équivaut si peu à celle d'une fausseté essentielle de l'intelligence qu'elle signifie précisément qu'une pression externe menace sans cesse l'intelligence. L'hypothèse ne peut se concevoir et s'exprimer que si l'on commence par admettre qu'il y a une intelligence à influencer du dehors. Cette intelligence appelle à son aide la volonté, et celle-ci maintient les droits de l'intelligence en refusant de juger. Rappelons nous le passage des *Principes* que nous citions tout à l'heure (I, 6) : « nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés ». De cette façon se pose et s'affirme l'autonomie de l'homme, son indépendance par rapport à toutes les contraintes de la sensation. Vienne une occasion dans laquelle il juge, sans qu'il soit possible d'attribuer une part quelconque à la contrainte de la sensation dans la production du jugement, alors nous serons en présence d'un premier jugement vrai et certain. Ainsi Descartes ne pouvait pas se dispenser de faire l'hypothèse du malin génie et cette hypothèse, qui porte le scepticisme à son comble, comme il le faut, ne ferme pas à Descartes toute issue vers la certitude.

## IX

### LE COGITO ERGO SUM

Lorsque nous avons porté le doute jusqu'au plus haut point grâce à l'hypothèse du malin génie, nous sommes tout près de la certitude; le terme du doute et le commencement de la certitude se touchent. En effet, comme disent les *Principes* (I, 7, [VIII, 1, 7<sup>4</sup>]), « nous ne saurions supposer... que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense que, \*nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions\*, nous ne saurions nous \*empêcher de croire que\* cette conclusion : *Je pense, donc je suis* ne soit \*vraie et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre. » Ainsi, après avoir traité du doute méthodique, c'est du *cogito* que nous devons parler aujourd'hui. Nous le devons si nous voulons suivre, comme nous en avons annoncé l'intention, la marche logique de la pensée de Descartes. D'une manière générale nous continuerons de nous appliquer à suivre cette marche. C'est dire que nous prendrons pour guide dans le domaine de la métaphysique cartésienne le plan même des *Méditations*. Nous ne nous en écarterons que sur des points secondaires et pour des raisons de clarté(1).

(1) Le passage suivant d'une lettre à Mersenne (seconde moitié de décembre 1640) va faire comprendre à la fois pourquoi il est désirable de

Rien de plus clair et de plus facile à suivre que la marche par laquelle Descartes passe de la 1<sup>re</sup> Méditation à la 2<sup>e</sup>, du doute à la première vérité certaine. Encore une fois, c'est de l'élévation du doute à sa plus haute puissance que jaillit la première certitude. C'est ce que dit la 2<sup>e</sup> Méditation (1), et les textes correspondants du *Discours* et des *Principes* parlent « des plus extravagantes suppositions des sceptiques ». Ainsi, voilà qui est entendu : de l'excès du mal sort le bien ; par cela même que je me tromperais toujours, je serais. C'est là, dans l'ordre logique, la première grande découverte de Descartes : celle qui prépare toutes les autres et à l'intérieur

suivre le plan des *Méditations* et comment certaines dérogations à ce plan pourront parfois s'imposer à notre exposition : « Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons : c'est-à-dire que je n'entreprends point de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière, à cause qu'il me serait impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent être tirées de bien plus loin les unes que les autres ; mais, en raisonnant par ordre *a facilioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis tantôt pour une matière, tantôt pour une autre ; ce qui est, à mon avis, le vrai chemin pour bien trouver et expliquer la vérité. Et pour l'ordre des matières, il n'est bon que pour ceux dont toutes les raisons sont détachées et qui peuvent dire autant d'une difficulté que d'une autre. » (III, 266 <sup>16</sup>)

(1) « Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-il point quelque Dieu \* ou quelque autre puissance \*, qui me met en esprit ces pensées ? Cela n'est point nécessaire ; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc, à tout le moins, ne suis-je point quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps : j'hésite néanmoins ; car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits ni aucuns corps : ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Tant s'en faut : j'étais sans doute, si je me suis persuadé \* ou seulement si j'ai pensé \* quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte que, après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition : *je suis, j'existe* est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. » (C. I. 247 sq. [24 <sup>19</sup> sq.])

du Cartésianisme et bien plus loin, dans tout le rationalisme moderne. Descartes la présente ou, surtout pour qui n'a pas bien compris l'objet de la 2<sup>e</sup> Méditation, paraît la présenter avec une rapidité extrême. Il n'y a pas de point dans toute sa philosophie sur lequel l'historien soit plus tenu de s'arrêter; car non seulement l'importance en est fondamentale dans toute la force du terme, mais il donne lieu à de graves difficultés.

Réglons d'abord un petit point d'histoire. Il est de tradition de dire qu'Arnauld a signalé à Descartes chez Saint Augustin un antécédent du *cogito* (voyez par exemple Bouillier, *Philos. cart.* I<sup>3</sup>, p. 71), et de fait on lit dans les 4<sup>es</sup> objections (celles d'Arnauld) : « La première chose que je trouve ici digne de remarque est de voir que M. Descartes établisse pour fondement et premier principe de toute sa philosophie ce qu'avant lui Saint Augustin... avait pris pour la base et le soutien de la sienne. Car, dans le livre second du *Libre Arbitre*, chap. 3, Alipius disputant avec Evodius et voulant prouver qu'il y a un Dieu : « *Premièrement, dit-il, je vous demande, afin que nous commencions par les choses les plus manifestes, savoir : si vous êtes, ou si peut-être vous ne craignez point de vous méprendre en répondant à ma demande, combien qu'à vrai dire, si vous n'étiez point, vous ne pourriez jamais être trompé.* » Auxquelles paroles reviennent celles-ci de notre auteur : « *Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé qui met toute son industrie à me tromper toujours. Il est donc sans doute que je suis, s'il me trompe.* » Mais poursuivons... » (C. II, 5 [197<sup>24</sup> sq.]) Mais Arnauld avait, semble-t-il, été devancé. En effet, dès décembre 1640, Descartes rappelle à Mersenne (III, 261<sup>9</sup>) que celui-ci lui a indiqué depuis quelque temps déjà le passage d'Augustin *De civit. Dei* XI, 26 (1). Mieux encore, dans

(1) Le passage d'Augustin est cité dans Bouillier, p. 71, n. 3.

une lettre à un ami, qui vraisemblablement réside en Hollande mais dont on n'a pas le nom, lettre dans laquelle Descartes dit que sa « Métaphysique est déjà en chemin pour aller à Paris », Descartes remercie son correspondant de lui avoir signalé le passage de la *Cite de Dieu* (III, 247). Enfin ce même passage a peut-être été indiqué à Descartes dès le lendemain du *Discours*, car le 25 mai 1637 (I, 376<sup>49</sup>) il écrit à Mersenne : «... je ne vous ai rien mandé... du passage de Saint Augustin, pour ce qu'il ne me semble pas s'en servir à même usage que je fais. » Qui que ce soit qui ait relevé le premier la rencontre de Descartes et de Saint Augustin, deux choses sont certaines : d'abord, quand même Descartes aurait emprunté la première idée du *cogito* à Augustin, cela n'empêcherait pas son originalité, suivant la remarque de Pascal (*Esprit géom.*, vers la fin, Brunschv. ed. minor, 192 sq.); ensuite il n'y a pas eu d'emprunt : Descartes le déclare et défend justement ses droits en montrant dans une certaine mesure le sens et la portée du *cogito* (1). Ainsi le *cogito* est bien une découverte de Descartes. C'est bien lui qui a trouvé ce point de départ de la philosophie moderne. Il est temps de le reprendre pour en déterminer le sens et pour examiner les difficultés qui y sont attachées.

Nous considérerons deux questions capitales : 1<sup>o</sup> quelle sorte d'être est posé et garanti par le *cogito*? 2<sup>o</sup> le *cogito*

(1) « 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 en la Bibliothèque de cette ville [*Leyde*] et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir 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... » (III, 247 sq.); le passage est cité dans Bouillier, p. 72. Cf. *Rép. aux 4<sup>e</sup> obj.* C. II. 38 [219 7].

est-il une affirmation immédiate ou un raisonnement?

Le *cogito* a certainement pour but d'établir que, dans un certain cas, l'être répond à la pensée, malgré tous les efforts des sceptiques pour nous enfermer dans une pensée incapable de saisir l'être. D'abord, ce qui préoccupe avant tout Descartes dans la question de la certitude, c'est, comme on l'a bien dit (Liard p. 150, n. 3), de savoir si nos idées ont des objets, si elles correspondent à des réalités. Ensuite, dans l'espèce, Descartes s'est nettement expliqué : « Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants... » (*Princ. préf.*, IX, II, 9<sup>29</sup> sq.). La 2<sup>e</sup> *Méditation* disait de même : « Je suis une chose vraie et vraiment existante. » (C. 251 [27<sup>15</sup>]). Quelle sorte d'être est donc posé et garanti par le *cogito*? Ce qu'il importe tout d'abord de bien comprendre, c'est que l'être posé par le *cogito*, qu'il soit au fond non un phénomène mais une forme kantienne, ou, plus encore, un acte, qu'il soit une activité individuelle, qu'il soit même une substance, l'être posé par le *cogito* est l'être de notre pensée ; c'est l'être qui est requis et supposé par le fait de notre pensée. En d'autres termes, il s'agit, dans le *cogito*, non pas d'atteindre la totalité, je ne dis pas de l'être, mais même de notre être : il s'agit d'atteindre notre être dans la mesure où nous pensons. Et il ne peut s'agir que de cela, puisque, au moment où apparaît le *cogito*, il n'y a qu'une chose incontestable, le fait du doute, le fait de la pensée. Ainsi le *cogito* part de la pensée et de la pensée seule, et corrélativement il n'atteint de l'être que ce qui est supposé par la pensée,

laissant de côté la question de savoir si notre être complet est ou non quelque chose de plus.

Le premier de ces deux points est établi avec une précision toute particulière dans une lettre de mars 1638. Le passage est d'ailleurs souvent cité : « Lorsqu'on dit : *Je respire, donc je suis*, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudrait auparavant avoir prouvé qu'il est vrai qu'on respire, et cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe. Mais, si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire, en sorte qu'encore même que cette opinion ne fût pas vraie, on juge toutefois qu'il est impossible qu'on l'eût si on n'existait, on conclut fort bien; à cause que cette pensée de respirer se présente alors à notre esprit avant celle de notre existence et que nous ne pouvons douter que nous ne l'ayons pendant que nous l'avons (voyez p. 36, l. 22 [*Disc. 4<sup>e</sup> p., VI, 35<sup>19</sup>*]). Et ce n'est autre chose à dire en ce sens-là : *Je respire, donc je suis*, sinon *Je pense, donc je suis*. Et si l'on y prend garde, on trouvera que toutes les autres propositions desquelles nous pouvons ainsi conclure notre existence reviennent à cela même; en sorte que, par elles, on ne prouve point l'existence du corps, c'est-à-dire celle d'une nature qui occupe de l'espace etc., mais seulement celle de l'âme, c'est-à-dire d'une nature qui pense, et bien qu'on puisse douter si ce n'est point une même nature qui pense et qui occupe de l'espace, c'est-à-dire qui est ensemble intellectuelle et corporelle, toutefois on ne la connaît par le chemin que j'ai proposé que comme intellectuelle. » (à \*\*\* [*Mars 1638*], II, 37<sup>26</sup> sq.).

La dernière partie du texte que nous venons de citer touche au second point : savoir que l'être affirmé par le *cogito* est celui de la pensée, sans plus. Mais Descartes s'explique sur ce second point avec autant ou plus de clarté dans la 2<sup>e</sup> Méditation : « Je suis, j'existe, cela est

certain; mais combien de temps? Autant de temps que je pense; car peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être. » (C. 251 [27<sup>o</sup>]). « Mais peut-être est-il vrai que ces mêmes choses-là [*des membres, un corps*] que je suppose n'être point parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi, que je connais. Je n'en sais rien; je ne dispute pas maintenant de cela; je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues : je connais que j'existe, et je cherche quel je suis, moi que je connais \*être\*. » (C. 252 [27<sup>24</sup>]). On se méprend donc du tout au tout quand on pense que le *cogito* et la 2<sup>e</sup> *Méditation* visent à établir l'existence d'une substance purement spirituelle, l'existence de l'âme. A vrai dire Descartes, malgré la clarté de ses idées et de ses explications à ce sujet, a donné occasion à l'erreur dont nous parlons, d'abord en disant souvent « âme », quand il aurait dû dire simplement « pensée », ou encore mieux « connaissance »; ensuite en paraissant prendre à son compte dans le *Discours*, pour aller plus vite, une si grosse confusion (1). Après cela, il ne faut pas être trop surpris que Mersenne même se trompe. Quoi qu'il en soit, Descartes le redresse de la façon la plus expresse : « Vous ne devez pas aussi trouver étrange que je ne prouve point, en ma seconde Méditation, que l'âme soit réellement distincte du corps, et que je me contente de la faire concevoir sans le corps, à cause que je n'ai pas encore en ce lieu-là les prémisses dont on peut tirer cette conclusion; mais on la trouve après en la sixième Méditation. » (III, 266<sup>o</sup>). Mêmes déclarations, plus expresses encore, dans l'*Abrégé des Méditations* : « Mais, parce qu'il peut arriver que quelques-uns attendront de moi en ce lieu-là des raisons pour prouver l'immortalité de

(1) 4<sup>e</sup> part. : « en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme... » etc., VI, 337.

l'âme, j'estime les devoir ici avertir qu'ayant tâché de ne rien écrire dans tout ce traité dont je n'eusse des démonstrations très exactes, je me suis vu obligé de suivre un ordre semblable à celui dont se servent les géomètres, qui est d'avancer premièrement toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche, avant que d'en rien conclure. Or la première et principale chose qui est requise pour bien connaître l'immortalité de l'âme est d'en former une conception claire et nette, et entièrement distincte de toutes les conceptions que l'on peut avoir du corps ; ce qui a été fait en ce lieu-là. Il est requis outre cela de savoir que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, de la façon que nous les concevons, ce qui n'a pu être prouvé avant la quatrième Méditation. De plus il faut avoir une conception distincte de la nature corporelle, laquelle se forme partie dans cette seconde, et partie dans la cinquième et sixième Méditation. Et enfin l'on doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances diverses, ainsi que l'on conçoit l'esprit et le corps, sont en effet des substances réellement distinctes les unes des autres, et c'est ce que l'on conclut dans la sixième Méditation. » (C. 230 [12<sup>16</sup>sq.]). Lors donc que Descartes se demande dans la 2<sup>e</sup> Méditation : que suis-je, moi qui suis ? il cherche quel il est au point de vue où il vient de s'élever, et à ce point de vue seulement. S'il dit qu'il est une chose qui pense, cela signifie qu'il n'est autorisé pour le moment à se considérer que comme une chose qui pense. Seulement il fait trois remarques. S'il n'est autorisé à se considérer que comme une chose qui pense, si tous les attributs corporels qu'il serait tenté de se reconnaître sont frappés de doute, du moins peut-il s'attribuer tous les modes de la pensée : douter, affirmer, nier, vouloir (C. I, 253 [28<sup>20</sup>]). En second lieu la pensée, les modes de la pensée sont

plus clairement connus que ceux du corps et vainement la connaissance des choses matérielles se prévaudrait-elle de la vivacité de la sensation et de l'imagination, puisque, si nous analysons notre connaissance d'un morceau de cire par exemple, nous voyons que tout ce qu'il y a de connu dans son essence l'est par l'entendement non moins que s'il s'agissait d'une essence spirituelle (C. 256-260 [30<sup>3</sup>-32<sup>28</sup>]). Enfin, puisqu'il se peut que mon corps ne soit point nécessaire au fait de la pensée, le premier connu n'est donc pas ce qui est corporel, mais au contraire l'esprit : « Il est très certain que la connaissance de mon être, ainsi précisément pris [*c'est-à-dire au moment du cogito*] ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue. » (C. 252 [27<sup>20</sup> sq.]). Ainsi il est bien entendu que l'être que pose le *cogito* est l'être de la pensée en tant que nous ne nous connaissons encore que comme pensée. Jusqu'ici la logique de Descartes est inattaquable, et il est le fondateur authentique de l'idéalisme moderne. Mais, dans le dernier pas qu'il va faire, les habitudes réalistes, trop puissantes encore sur lui malgré l'héroïsme de son doute, vont reprendre le dessus. L'être de la pensée va se trouver conçu conformément au type de la substance et de la chose. Comme le lui reprochera la critique kantienne, Descartes, en croyant ne faire que reconnaître à la pensée une réalité avouable par elle et qui ne la dépasse pas, va sortir de la pensée. C'est dans ses réponses à Hobbes, non pas précisément qu'il accomplit ce *saltus mortalis*, mais que, poussé par les objections matérialistes, il nous fait comprendre clairement qu'il l'a accompli. Hobbes lui reprochait précisément d'ériger la pensée même en réalité sans rien mettre sous elle : « *Je suis une chose qui pense* : c'est fort bien dit. Car de ce que je pense ou de ce que j'ai une \*idée\* soit en veillant, soit en dormant, l'on infère que je suis pensant : car ces deux choses, *je pense* et *je suis pensant* signifient la même chose. De ce

que je suis pensant, il s'ensuit que *je suis*, parce que ce qui pense n'est pas un rien. Mais où notre auteur ajoute : *c'est-à-dire un esprit, une âme, un entendement, une raison*, de là naît un doute. Car ce raisonnement ne me semble pas bien déduit, de dire : *Je suis pensant, donc je suis une pensée*, ou bien *je suis intelligent, donc je suis un entendement*. Car de la même façon je pourrais dire : *Je suis promenant, donc je suis une promenade* ». (C. 468 [172<sup>12</sup>]). Descartes répond : « Où j'ai dit : *c'est-à-dire un esprit, une âme, un entendement, une raison*, etc., je n'ai point entendu par ces noms les seules facultés, mais les choses douées de la faculté de penser, comme par les deux premiers on a coutume d'entendre, et assez souvent aussi par les deux derniers : ce que j'ai si souvent expliqué et en termes si exprès que je ne vois pas qu'il y ait eu lieu d'en douter. — Et il n'y a point ici de rapport de convenance entre la promenade et la pensée, parce que la promenade n'est jamais prise autrement que pour l'action même, mais la pensée se prend quelquefois pour l'action, quelquefois pour la faculté, et quelquefois pour la chose en laquelle réside cette faculté. — Et je ne dis pas que l'intellection et la chose qui entend soient une même chose ; non pas même la chose qui entend et l'entendement, si l'entendement est pris pour une faculté, mais seulement lorsqu'il est pris pour la chose même qui entend. Or 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... » (C. 470 sq. [174<sup>4</sup>]). « En après, il dit fort bien que *nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet*, comme la pensée sans une chose qui pense, parce que la chose qui pense n'est pas un rien. Mais c'est sans aucune raison et contre toute bonne logique, et même contre-la façon ordinaire de parler, qu'il ajoute que *de là il semble*

*suivre qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel; car les sujets de tous les actes sont bien à la vérité entendus comme étant des substances (ou si vous voulez, comme des matières, à savoir des matières métaphysiques), mais non pas pour cela comme des corps »* (C. 472 [175<sup>6</sup>]).  
 « Il est certain que la pensée ne peut pas être sans une chose qui pense, et en général aucun accident et aucun acte ne peut être sans une substance de laquelle\* il soit l'acte\*. » (C. 473 [175<sup>35</sup>]). « Je ne nie pas que moi qui pense ne sois distingué de ma pensée, comme une chose l'est de son mode... » (C. 475 [177<sup>15</sup>]).

Descartes a certainement cru que « être » avait pour synonyme « substance ». Il a dépassé sans le voir la portée légitime du *cogito*. Mais on peut supposer qu'il se soit corrigé et que l'être qu'il affirme ne soit plus une substance. Quel être alors affirmerait-il et que vaudrait l'affirmation? Supposé que l'être affirmé par le *cogito* ne fût plus une substance, il resterait certainement un individu, ou, si l'on préfère, une personne. Ici encore Kant contesterait la légitimité de l'affirmation; car selon lui il est impossible de reconnaître au moi les caractères d'une substance phénoménale. Mais ici la réfutation de Kant s'appuie sur des opinions qui lui sont très particulières, et il n'est pas dit que Descartes n'aurait pas pu se défendre; il semble en effet que la vraie question soit de savoir si du fait de la pensée il est possible de conclure à l'existence d'un être à la fois libre et dépendant. Or il y a peut-être à cela beaucoup de difficultés médiatees. Mais on n'en aperçoit pas de directes. D'une part, Descartes aurait pu dire que la dépendance et l'imperfection du sujet pensant sont établies par le doute même; d'autre part, il y a dans son système plus que dans aucun autre de quoi prouver que la pensée, ou tout au moins la pensée complète et vivante, celle qui juge, est impossible sans la liberté. — Si enfin, par une dernière restriction, on ramenait le

*cogito* à poser le moi formel de l'aperception pure, il soulèverait encore une objection. On dirait que le fait de la pensée, c'est-à-dire le fait de douter, le fait de constater des états de conscience ne consiste qu'en phénomènes au sens le plus étroit du mot et que, par conséquent, il n'est pas possible de tirer de ces phénomènes quelque chose qui les dépasse. Mais Descartes pourrait sans doute répondre. Il soutiendrait que le fait de la pensée n'est pas exactement décrit par les sceptiques lorsqu'ils veulent le ramener à des états sans lien, et que, avec des liaisons, erronées ou non, la pensée est toujours un acte de lier, qu'un sujet qui n'aurait pas pour fonction de lier n'aurait pas de sens, même à titre d'apparence. Ce qui reviendrait à dire que, sous toutes les liaisons fausses qu'on voudra, subsiste indéniabile un pouvoir de lier. — Ainsi le *cogito*, qui ne peut atteindre la substance, qui a peut-être du mal à atteindre l'affirmation d'un sujet personnel, réussirait toujours à établir l'existence du sujet indéterminé de la pensée et à triompher par là du scepticisme.

Passons maintenant à notre deuxième question. Si le *cogito* était consciemment pour Descartes et s'il était en réalité un passage du fait de la pensée à la substance, il serait incontestablement un raisonnement. Mais ce n'est pas sur ce terrain que nous voulons poser la question. Admettant que l'être saisi dans le *cogito* ne dépasse pas la pensée, et c'est après tout ce que Descartes avait admis, nous nous demanderons si l'affirmation de cet être se fait ou non par raisonnement. — La forme grammaticale du *cogito* est celle d'une conclusion. Mais il y a plus : le *Discours de la méthode*, les *Principes*, l'*Inquisitio veritatis*, et on peut même dire en réalité tous les textes de Descartes qui exposent le *cogito* (par exemple celui de la *Préface des Principes*) le présentent comme un raisonnement (1). Mais les déclarations for-

(1) Voy. *Disc.* 4<sup>e</sup> p. : « Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en

nelles que nous trouvons dans ces passages semblent contredites par d'autres qui ne le sont pas moins (1). La

ceci : *Je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai... etc. » — *Princ.* I, 7 : « ... Nous avons tant de répugnance, etc. » (texte cité p. 120) ; 10 : « ... lorsque j'ai dit que cette proposition : *Je pense, donc je suis* est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence et que pour penser il faut être, et autres choses semblables ; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte. » — *Inquis. verit.* : « Es igitur et te esse scis, et hoc exinde, quia dubitas, scis... Repetamus argumentum. Tu es, et tu te esse scis, ideoque id scis, quia te dubitare scis... » (X, 315<sup>21</sup>).

(1) *Voy. Rép. aux 2<sup>es</sup> obj.* : « ... quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis* ou *j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée \* comme par la force \* de quelque syllogisme, mais (\*) comme une chose connue de soi ; \* il la voit \* par une simple inspection de l'esprit : comme il paraît de ce que, s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense est ou existe* ; mais au contraire elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières. » (C. 427 [140<sup>18</sup>]). — *Rép. aux Inst. de Gassendi* [lettre à Clerselier] : « Contre la seconde Méditation vos amis remarquent six choses. La première est qu'en disant : *Je pense, donc je suis*, l'auteur des Instances veut que je suppose cette majeure : *celui qui pense est*, et ainsi que j'aie déjà épousé un préjugé. En quoi il abuse derechef du mot de *préjugé* ; car, bien qu'on en puisse donner le nom à cette proposition lorsqu'on la profère sans attention et qu'on croit seulement qu'elle est vraie à cause qu'on se souvient de l'avoir ainsi jugé auparavant, on ne peut pas dire toutefois qu'elle soit un préjugé lorsqu'on l'examine, à cause qu'elle paraît si évidente à l'entendement qu'il ne se saurait empêcher de la croire, encore que ce soit peut-être la première fois de sa vie qu'il y pense et que par conséquent il n'en ait aucun préjugé. Mais l'erreur qui est ici la plus considérable est que cét auteur suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la Dialectique : en quoi il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher ; car il est certain que, pour la trouver, on doit toujours commencer par les notions particulières, pour venir après aux générales, bien qu'on puisse aussi réciproquement, ayant trouvé les générales, en déduire d'autres particulières. Ainsi, quand on enseigne à un enfant les éléments de la géométrie, on ne lui fera point entendre en général que, *lorsque de deux quantités égales on ôte des parties égales, les restes demeurent égaux*, ou que *le tout est plus grand que ses parties*, si on ne lui en montre des exemples en des cas particuliers. » (C. II, 305 sq. [IX, 203<sup>11</sup> sq.]).

solution classique de la difficulté est celle que donnait déjà Spinoza dans ses *Principia philos. cartes.* (Bruder I, p. 24) : «... hanc orationem : *dubito, cogito, ergo sum*, non esse syllogismum in quo major propositio est omissa. Nam, si syllogismus esset, præmissæ clariores et notiores deberent esse quam ipsa conclusio : *ergo sum* ; adeoque *ergo sum* non esset primum omnis cognitionis fundamentum, præterquam quod non esset certa conclusio ; nam eius veritas dependeret ab universalibus præmissis, quas dudum in dubium auctor revocaverat. Ideoque *cogito, ergo sum* unica est propositio, quæ huic : *ergo sum cogitans* æquivalet. » — Mais la solution classique ne va pas sans difficultés. D'abord les textes qui exposent le *cogito* ne sont pas supprimés par ceux qui paraissent les contredire, et il reste toujours que Descartes ne manque jamais de donner au *cogito* toute l'apparence d'une conclusion. Ensuite le *cogito* est le type de la certitude, c'est-à-dire du jugement certain, puisque cette sorte de certitude est seule contestable et intéressante. Si donc le *cogito* est un jugement, comme tout le monde en convient, quelle sorte de jugement est-il ? Si c'est un jugement comparable aux jugements synthétiques de Kant, dans lequel le prédicat et le sujet s'appartiennent et évidemment et sans raison, le type de la certitude va devenir trop étroit, car il ne pourra plus servir de modèle aux jugements où le prédicat a sa raison dans le sujet, outre qu'il est douteux que Descartes ait jamais songé à cette sorte de liaison nécessaire. Si au contraire le *cogito* est un jugement où le sujet soit la raison du prédicat, la question change de face. Il n'y a plus alors d'intérêt sérieux à contester qu'il soit un raisonnement en abrégé ; car un jugement analytique est en droit la conclusion d'un raisonnement. On dira que Descartes tend plutôt à ramener le raisonnement au jugement, et celui-ci à l'intuition, qu'il voit dans le raisonnement l'acte primordial de

l'entendement. Mais cela est plus vrai sans doute du Descartes des *Regulæ* que de celui des *Méditations*, qui comprend mieux, témoin sa théorie du jugement acte volontaire, combien le mouvement est essentiel à l'esprit. D'ailleurs si, d'après les *Regulæ*, les *vincula* sont des natures simples, des idées, ne s'ensuit-il pas de ce rapprochement que les idées peuvent aussi être des *vincula*? C'est d'autant plus possible que les natures simples des *Regulæ* étaient de l'ordre de la connaissance, et non de l'ordre des choses, qu'elles étaient donc au moins quelquefois des actes. — Répétera-t-on que, si le *cogito* était un raisonnement, la prémisse : « Ce qui pense est » devrait être antérieure à la conclusion, et plus certaine que la conclusion, et source de la certitude de la conclusion? Mais c'est toute l'opération qui est une intuition et une expérience. La majeure n'est pas une universelle transcendante au moi : ce qui pense, c'est moi pensant. Le syllogisme se fonde et se justifie dans le *cogito* ainsi entendu sans plus de difficulté que le jugement. Ainsi on s'explique que Descartes présente toujours le *cogito* comme une marche, comme une progression, car c'en est une.

Il y a pourtant chez ceux qui veulent absolument que le *cogito* ne soit pas un syllogisme le sentiment d'une vérité importante, mais mal interprétée. Ils ont le sentiment que dans le *cogito* il y a une chose de fait, et rien n'est plus juste. Non seulement le *cogito* est une expérience en ce sens que c'est un processus vécu : c'est encore une expérience en ce sens qu'il y a en lui quelque chose de donné. Et il faut qu'il en soit ainsi pour que le *cogito* ne soit pas une sorte de preuve ontologique. En effet, pour Descartes, la preuve ontologique c'est le passage de l'essence à l'existence, c'est l'existence en vertu de l'essence. Si donc dans le *cogito* nous faisons sortir de l'essence de la pensée l'existence de l'être pensant, celui-ci serait sa propre raison à lui-même, il

ne serait plus un être dépendant. Mais le *cogito* ne fournit pas la *ratio essendi*, il ne fournit que la *ratio cognoscendi* de l'être pensant. La pensée implique un sujet pensant, et, parce que je vois cela en moi, je vois que j'existe. Seulement, ce qui est posé comme un point de départ, ce n'est pas uniquement l'essence de la pensée, ni même, pour mieux dire, l'essence de moi pensant : c'est moi pensant en fait, c'est le fait de mon doute ou de ma pensée. Et c'est ce fait, cette donnée, cet élément empirique qui contient ici l'existence : de sorte que le raisonnement n'a plus qu'à dégager de l'existence de la pensée, l'existence du sujet pensant.

En somme donc, le *cogito*, première vérité, est la vérité d'un raisonnement plutôt encore que celle d'un jugement. Le *cogito* est, mais dans l'ordre de la connaissance seulement, un mouvement, une marche de la pensée à l'être. Et d'autre part l'être auquel il aboutit en partant de la pensée est d'intention, et légitimement ne peut être, qu'un être intérieur à la pensée.

## LE CRITÉRIUM DE LA CERTITUDE

Après avoir établi la première vérité, Descartes dégage de l'examen de cette vérité les conditions auxquelles une proposition en général doit satisfaire pour être vraie, ou, en d'autres termes, il tire du cas particulier et privilégié qu'il vient de rencontrer le critérium de la certitude : « Après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine ; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. » (*Disc.* 4<sup>e</sup> part., VI, 33<sup>12</sup>). De même, dans la 3<sup>e</sup> Méditation : « Je suis assuré que je suis une chose qui pense ; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ? » (C. 264 [35<sup>6</sup>]). Quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes de la vérité qui sont réunies dans la première vérité ? Descartes les découvre, avec la plus grande facilité, pense-t-il, et par une analyse extrêmement rapide (1). La première règle de la méthode dans le *Discours* et les règles I, II et III des *Regulæ* ne sont que la transposition technique au mode impératif de ces propositions théoriques et indicatives. Tout ce qui est clair et distinct est vrai, et il faut accepter dans

(1) Cf. dans le *Disc.* et dans la 3<sup>e</sup> Méd. la suite des passages qui viennent d'être cités.

la connaissance scientifique tout ce qui est clair et distinct et cela seulement : voilà la norme de la pensée cartésienne. Comme éclaircissement immédiat, il convient d'y rattacher la définition des idées claires et distinctes que Descartes donne dans les *Principes* (1). Une idée claire est celle qui ne peut manquer de se représenter dans un esprit qui se prête et s'ouvre à la représentation; une idée distincte est celle qui se détache nettement de toutes les autres, qui ne se confond avec aucune autre. Mais tout n'est pas dit, dès qu'on a dégagé et même éclairci dans sa lettre le critérium cartésien.

Descartes aperçoit tout de suite une grave difficulté, et il l'indique dans les *Méditations* aussitôt après qu'il a énoncé son critérium. D'une part, il a admis autrefois comme très certaine et très manifeste l'existence hors de lui des choses sensibles. Or une critique sérieuse lui a montré que ce jugement était injustifié. Voilà donc une certaine évidence, savoir l'évidence sensible qui n'est pas une garantie de vérité (3<sup>e</sup> *Méditation*, C. 264 [35<sup>16</sup>]). D'autre part, l'évidence des vérités mathématiques elles-mêmes ne lui a pas paru non plus irrécusable, parce que peut-être un malin génie peut le tromper, toutes les fois par exemple qu'il fait une addition, comme disait la 1<sup>re</sup> *Méditation* (C. 241 [21<sup>9</sup>]). Et cette raison de douter a beau être « légère » et « métaphysique »

(1) I, 45 : « J'appelle *claire* celle [*l'idée*] qui est présente et manifeste à un esprit attentif; de même que nous disons voir clairement les objets, lorsqu'étant présents à nos yeux ils agissent assez fort sur eux, et qu'ils sont disposés à les regarder; et *distincte*, celle qui (\*) est tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement \* à celui qui la considère comme il faut \*. » — 46 : « Par exemple, lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le \* faux \* jugement qu'il fait sur la nature de ce qu'il pense être en la partie blessée, qu'il croit être semblable \* à l'idée ou \* au sentiment de la douleur qui est en sa pensée, encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment \* ou la pensée confuse \* qui est en lui. Ainsi la connaissance peut quelquefois être claire sans être distincte; mais elle ne peut jamais être distincte qu'elle ne soit claire \* par même moyen \*. »

elle n'en existe pas moins. Mais alors c'en est fait de l'évidence comme critère de la certitude : il n'est pas sûr que tout ce qui est conçu clairement et distinctement soit vrai. Sans doute, lorsqu'on rentre en soi-même et qu'on se retrouve en présence de propositions très claires et très distinctes, en présence du *cogito* surtout, on se sent invinciblement porté à les croire. N'importe, les raisons de douter qu'on vient de rappeler subsistent. Il faut au critérium de la certitude un garant. Il faut que notre propension à écouter l'évidence sensible et notre penchant à considérer l'évidence mathématique comme irrésistible soient justifiés par la substitution d'un Dieu incapable de tromper au malin génie, que, livrés à nous-mêmes, nous sommes toujours obligés de redouter. Ainsi cela même que nous avons pris pour règle, à savoir que toutes les propositions claires et distinctes sont vraies, n'est assuré que grâce à l'existence de Dieu (1). Ainsi le critérium par la clarté et la distinction des idées laissait encore prise au doute. Un second critérium, celui de la véracité divine, vient le confirmer. La difficulté semble levée.

Malheureusement, c'est peut-être pour faire place à une difficulté plus grave encore. Il s'agit de la difficulté célèbre dans l'histoire sous le nom de cercle cartésien. Les auteurs des 2<sup>es</sup> *Objections* disaient déjà : «... puisque vous n'êtes pas encore assuré de l'existence de Dieu, et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez être assuré d'aucune chose, ou que vous ne pouvez rien connaître clairement et distinctement si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe, il s'ensuit que vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense, puisque, selon vous, cette connaissance dépend de la connaissance claire d'un Dieu existant ».

(1) 3<sup>e</sup> *Med.* : « Mais lorsque je considérais, etc. » (C. 265 sq., jusqu'au bas de la p. [35 30-36<sup>29</sup>]); *Disc.* 4<sup>e</sup> part. : « Enfin, s'il y a encore, etc. » (VI, 3724-3819).

tant, laquelle vous n'avez pas encore démontrée, aux lieux où vous concluez que vous connaissez clairement ce que vous êtes. » (C. 403 [124<sup>29</sup> sq.]) Arnauld parle à peu près de même : la vérité des idées claires et distinctes, qui fonde l'existence de Dieu, a besoin elle-même d'être démontrée (4<sup>es</sup> *Objections*, C. II, 29 sq. [214<sup>7</sup>]). Mais Gassendi, dans ses *Instances*, a été beaucoup plus précis : « Vous admettez qu'une idée claire et distincte est vraie, parce que Dieu existe, qu'il est l'auteur de cette idée et qu'il n'est pas trompeur ; et d'une autre part vous admettez que Dieu existe, qu'il est créateur et vérace, parce que vous en avez une idée distincte et claire. Le cercle est évident. » (*In Medit. V., dubit. IV., inst. 2.*, G. II 523 [cf. AT. VII, 405]).

A cette difficulté Descartes a fait une seule réponse expresse, qu'il reproduit sous diverses formes, mais sans y rien changer ou ajouter pour le fond. Voici d'abord ce qu'il répond aux auteurs des 2<sup>es</sup> *Objections* : « ... où j'ai dit que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, j'ai dit en termes exprès que je ne parlais que de la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. Car la connaissance des premiers principes \* ou axiomes \* n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens. » (C. I, 426 sq. [140<sup>12</sup>]). De même il répond à Arnauld : « ... j'ai déjà fait voir assez clairement dans les Réponses aux Secondes *Objections* que je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lorsque j'ai dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies qu'à cause que Dieu est \* ou existe \*, et que nous ne sommes assurés que Dieu est \* ou existe \* qu'à cause que nous concevons cela fort clairement \* et fort distinctement \*, en faisant distinction des choses que nous concevons en effet fort clairement d'avec celles que nous

nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues. Car, premièrement, nous sommes assurés que Dieu existe, pour ce que nous prêtons notre attention aux raisons qui nous prouvent son existence. Mais après cela il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement pour être assurés qu'elle est vraie, ce qui ne suffirait pas si nous ne savions que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur. » (C. II, 74 sq. [245<sup>25</sup> sq.]) (1). — Ainsi au reproche de commettre un cercle vicieux, Descartes répond que la connaissance intuitive n'a pas besoin d'être garantie par la véracité divine; que c'est la connaissance discursive seule qui a besoin de cette garantie.

Mais cette réponse ne satisfait pas l'esprit de prime abord; elle a besoin d'être interprétée et peut-être complétée. — On ne satisferait pas non plus l'esprit si l'on se contentait, comme on l'a fait quelquefois, de distinguer entre les deux critères de Descartes, en disant que la clarté et la distinction sont critère dans l'ordre de la

(1) Les *Principes* résument cette doctrine avec une précision parfaite (I, 13) : « Par exemple, elle [*la pensée*] a en soi les idées des nombres et des figures, elle a aussi entre ses communes notions, que, si on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les tous seront égaux, et beaucoup d'autres \* aussi évidentes que celles-ci \*, par lesquelles il est aisé de démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, etc. Or, tant qu'elle aperçoit ces notions et \* l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables \*, elle est très assurée de leur vérité; mais, comme elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention, lorsqu'il arrive qu'elle se souvient \* de quelque conclusion sans prendre garde à l'ordre dont elle peut être démontrée, et que cependant elle pense \* que l'Auteur de son être aurait pu la créer de telle nature qu'elle se méprit en tout ce qui lui semble très évident, elle voit bien qu'elle a un juste sujet de se défier de la vérité \* de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement \*, et qu'elle ne saurait avoir aucune science certaine jusques à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée. » Mais il faut convenir que cette doctrine était déjà très formellement contenue dans les *Méditations*; voir 5<sup>e</sup>, dern. § : « et ainsi, je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. » (C. 321 [71<sup>3</sup>]). Les deux précédents §§ (C. 318 sqq. [69<sup>16</sup> sqq.]) préparent cette conclusion par des prémisses parfaitement analogues à celles des *Rép. aux Object.* et des *Principes*.

connaissance, tandis que la véracité divine est critère dans l'ordre ontologique : sans doute la distinction correspond à une différence réelle, mais elle ne la présente pas bien. Oui, c'est en appuyant la connaissance sur la réalité plus profonde et plus ontologique de Dieu que Descartes procure à la connaissance la confirmation dont elle a besoin. En d'autres termes, le problème des deux critères nous met, comme d'autres moments de la doctrine cartésienne, en face de la dualité de points de départ que suppose partout cette doctrine, selon laquelle assurément il faut, à la fois, partir de nous et partir de Dieu (1). Mais l'ordre de la connaissance n'est pas absolument vide d'être; car alors on ne pourrait passer à l'être; et de fait nous avons vu que le *coqito* enveloppe une existence. Par conséquent, puisque les deux ordres du connaître et de l'être se rencontrent et communient, on ne saurait résoudre le problème du cercle cartésien en séparant absolument ces deux ordres.

La vérité est qu'il y a déjà de l'être dans la première démarche de la connaissance et, en général, dans l'évidence purement intellectuelle, mais que la présence de l'être est ici aussi inexplicable qu'incontestable. Je suis

(1) Ce recours à l'être pour appuyer le connaître est manifeste au plus haut point dans ce passage du *Discours*, 4<sup>e</sup> part. : « Car premièrement cela même que j'ai tantôt pris pour une règle à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que, si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies. » (VI, 38<sup>15</sup> sq.).

sûr d'exister dès que je pense; j'en suis sûr, parce que je vois clairement et distinctement que pour penser il faut être. Il n'y a rien qui puisse ajouter à cette certitude, ni rien qui puisse non plus l'ébranler. En revanche, elle est susceptible d'explication. En effet, la véracité divine, comme nous essaierons de le faire mieux voir tout à l'heure, est une manière d'exprimer la rationalité de l'être. Cela posé, si, partant du principe de la clarté et de la distinction des idées, on peut construire une théorie satisfaisante de l'être, si le rationalisme conduit à une théorie de l'être qui suffise à tous les besoins, alors, repartant de l'être tel qu'on sera parvenu à le définir et à l'établir, on déduira de la nature de l'être que la vérité doit se manifester à l'esprit par la clarté et la distinction des idées. Ou, en d'autres termes, on pourra dire que Dieu nous découvre la vérité par le moyen des idées claires et distinctes. Entre le principe des idées claires et distinctes, d'une part, et, d'autre part, le langage de Dieu, ou l'être rationnel en tant qu'il se manifeste à nous, le rapport est, semble-t-il (1), à peu près le même que celui qui a été admis par Descartes entre les faits et les hypothèses en physique, les premiers étant la preuve des dernières et les secondes l'explication des premiers sans qu'il y ait en cela le moindre cercle vicieux (2). Comme il n'y a pas en jeu deux critères, mais un seul critère et son explication, Descartes, pour autant qu'il passe de l'évidence purement intellectuelle à la théorie de l'être et revient de l'être à l'évidence intellectuelle, n'estime même pas qu'il y ait lieu de l'accuser d'un cercle. La réponse que nous venons de faire, il l'eût considérée comme superflue. La sienne porte sur un autre point.

Remettons-nous donc en présence de la réponse de Descartes lui-même. Pourquoi ne satisfait-elle pas, au moins

(1) Dans le texte du *Disc.* que nous venons de citer et dans quelques autres.

(2) Voy. *Discours*, 6<sup>e</sup> part., VI, 76<sup>12-22</sup>, cf. Leçon V, p. 76, n. 3.

au premier abord ? C'est qu'il semble que la question soulevée est plus vaste que celle des deux espèces de connaissance, intuitive et discursive. C'est, en second lieu, qu'on ne voit pas comment la règle générale : « tout ce que nous connaissons clairement et distinctement est vrai » constitue une connaissance discursive.

Nous disons d'abord que la question soulevée est plus vaste que celle des deux ordres de connaissance, l'intuitive et la discursive. Nous croyons en effet que cette dernière question n'est qu'une espèce de la question générale ici engagée. Rappelons-nous ce que nous avons dit à propos de l'hypothèse du malin génie. Le malin génie, avons-nous dit, c'est la personnification des influences irrationnelles qui peuvent pénétrer dans la pensée. Nous n'avons qu'une seule faculté de connaître qui est l'entendement. Mais d'autres facultés interviennent pourtant dans l'œuvre de la connaissance, les sens, l'imagination, la mémoire. Supposons que nous soyons placés au sein d'un monde hostile à la pensée ; cette hostilité se traduira dans la connaissance, d'abord par la fausseté radicale de toutes les représentations non purement intellectuelles, puis par de perpétuelles entreprises des sens et de l'imagination, radicalement faussés, sur l'entendement, par de perpétuelles illusions de la mémoire, par la difficulté de penser au sens propre et, par conséquent, de discerner la pensée de ce qui n'est pas elle. Supposons au contraire que le monde au milieu duquel nous sommes placés soit au fond rationnel ; sans doute il pourra subsister pour l'entendement un certain nombre de dangers. Cependant, les sens, l'imagination et la mémoire étant faits en fin de compte pour le servir, il n'aura qu'à trouver la bonne manière de les employer et il pourra, avec certaines précautions, se fier à leur témoignage. Dans cette hypothèse, en un mot, il n'y a plus de malin génie. Eh bien, qu'est-ce que la doctrine du second critérium de la vérité ? C'est évidemment la

réfutation de l'hypothèse du malin génie, puisque cette hypothèse, comme nous l'avons vu, est la principale raison qui obligeait Descartes à douter des vérités en apparence les plus claires et les plus distinctes. Il craignait que quelque semblant de clarté et de distinction n'usurpât le rôle de la clarté et de la distinction véritables. Pour mettre fin à ce doute hyperbolique ou métaphysique, que faut-il ? Il faut que la pensée se retrouve au fond des choses et sous le sensible lui-même. Il faut que la pensée puisse s'élever à une pensée toute-puissante et trouver dans celle-ci l'explication du monde. L'opération constitue évidemment une espèce de cercle, mais ce n'est pas un cercle vicieux, si la pensée, au point de départ, lorsqu'on n'est pas encore sorti de l'hypothèse du malin génie, est capable d'être elle-même dans deux ou trois actes privilégiés, et si la vérité dont on cherche une garantie n'est pas la vérité de la pensée même, la vérité de l'entendement pur, mais cette vérité dans la connaissance de laquelle interviennent les facultés non purement intellectuelles. En un mot, ce qui a besoin d'un garant et ce qui en reçoit un, c'est la connaissance sensible en général : connaissance par les sens ou connaissance par la mémoire.

Cela posé, nous comprenons comment, dans la lettre, la réponse de Descartes à ceux qui lui ont reproché un cercle vicieux est trop étroite et comment, d'autre part, cette réponse est un point capital de la réponse générale qu'il fallait faire et que, au fond d'ailleurs, il a faite.

Sa réponse littérale est, disons-nous, trop étroite, mais au fond il l'a complétée par une autre. — Rien ne semble plus facile à établir. Si l'on se rappelle le rôle de la vérité divine chez Descartes, on voit qu'elle garantit bien autre chose encore que la connaissance discursive ou par mémoire. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer comment la vérité divine nous fournit la preuve de l'existence

réelle des corps. Mais il ne faut pas oublier qu'elle joue ce rôle et que, par conséquent, elle est la garantie du témoignage des sens et non pas seulement de celui de la mémoire. Grâce à l'intervention de Dieu, la voix de la nature, en tant qu'elle s'exprime par les sens, devient, d'irrationnelle qu'elle était, soupçonnée d'être sous le règne du malin génie, le langage même de la raison, bien qu'indirectement. C'est ce que montre bien, entre autres, le passage suivant de la 6<sup>e</sup> Méditation : « Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles ou sont seulement particulières, par exemple que le soleil soit de telle grandeur et de telle figure, etc.; ou bien sont conçues moins clairement et moins distinctement, comme la lumière, le son, la douleur et autres semblables, il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois de cela seul que Dieu n'est point trompeur, et que par conséquent il n'a point\* permis\* qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir\* conclure assurément\* que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude. Et premièrement il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité : car, par la nature considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même ou bien l'ordre\* et la disposition\* que Dieu a établie dans les choses créées; et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion\* ou l'assemblage\* de toutes les choses que Dieu m'a données. — Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé, quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité. » (C. 335 sq. [80<sup>11</sup>]). Impossible de mieux dire que la véracité divine compte au nombre de

ses fonctions celle de garantir le témoignage des sens. Cela n'empêche nullement, bien entendu, qu'elle ait aussi pour rôle de garantir le témoignage de la mémoire. Et peut-être même ce rôle est-il particulièrement intéressant, de sorte qu'on s'expliquerait comment Descartes s'y est attaché presque exclusivement. Rien de plus voisin de la connaissance purement intellectuelle que la connaissance discursive, puisque, comme nous l'avons appris dans les *Regulæ*, notamment *Reg. XI* [§ 67] X (407<sup>15</sup>), la déduction est, suivant le point de vue, une intuition ou une connaissance discursive empruntant en quelque façon sa certitude à la mémoire. Par conséquent, c'est dans le domaine de la connaissance discursive que le malin génie peut exercer ses premiers ravages, et c'est dans ce même domaine qu'apparaît pour la première fois le besoin du second critère, la nécessité de recourir à la véracité divine. C'est toujours de la connaissance mi-partie de sensibilité et d'irrationalité qu'il s'agit, mais c'est de cette connaissance en tant qu'elle ne fait que commencer à se séparer de la connaissance intellectuelle et risquerait presque de se confondre avec celle-ci. Comment la connaissance discursive et aidée de la mémoire est exposée à l'invasion de l'irrationnel, c'est ce qui résulte du fait qu'elle est coupée en morceaux dans le temps. On sait que selon Descartes les moments de la durée sont indépendants les uns des autres : c'est dire que, lorsqu'une fois une série de pensées s'est divisée dans le temps, le lien des parties est extérieur à la pensée. Nous verrons plus tard comment la substance de Dieu, par la création continuée, rattache les morceaux et comment le lien se retrouve, au fond, lien rationnel. Ce que nous venons de dire suffit pour marquer la parenté de la connaissance discursive avec la connaissance par les sens et pour faire voir comment la réponse de Descartes à ceux qui lui reprochaient un cercle rentre, comme partie capitale il est vrai, dans une réponse plus large.

Reste la seconde difficulté que nous avons signalée : comment la réponse de Descartes permet-elle de comprendre que la règle : « toutes les propositions que nous concevons clairement et distinctement sont vraies » ait besoin de la garantie de la véracité divine, et cela au même titre que la mémoire ? Ici, il faut l'avouer, nous croyons qu'il est difficile de s'appuyer sur des textes. Mais force est bien d'essayer une interprétation, puisque les adversaires de Descartes peuvent le presser tout particulièrement sur ce point. Du *cogito* il dégage tout de suite les conditions qui sont requises à une proposition en général pour être vraie et certaine. Puis il déclare que la règle qu'il vient de formuler n'est pas sûre, si elle ne s'appuie sur la véracité divine. Comment ces deux démarches s'accordent-elles, et comment la règle dont il s'agit peut-elle s'assimiler à une connaissance discursive employant la mémoire ? Peut-être faut-il distinguer deux sens des mots *en général* ou du mot *tout*. « Tous les hommes sont mortels » peut s'entendre en deux sens. Cela peut vouloir dire que l'homme est essentiellement mortel ; cela peut vouloir dire que, comme collection, les hommes sont mortels. Au premier sens, la proposition est purement intellectuelle et intuitive ; au second, elle est discursive et suppose la mémoire. Lorsque Descartes dégage du *cogito* les conditions requises à toute proposition pour être vraie et certaine, il prend le mot *tout* au premier sens. Lorsque, au contraire, il passe à la règle en tant qu'appliquée dans les faits, il prend le même mot au second sens : « toutes les propositions claires et distinctes sont vraies », c'est-à-dire « toutes les propositions de cette sorte que je puis rassembler dans mes souvenirs (par exemple tel théorème, puis tel autre et tel autre) sont vraies ». — Ainsi serait résolue la dernière difficulté soulevée par le cercle cartésien. D'une manière générale ce cercle ne serait pas vicieux, les deux critères n'ayant pas à garantir la même sorte de connaissances.

Le critère fondamental, le critère de la connaissance intellectuelle, demeurerait parfaitement assuré en lui-même, ou plutôt parfaitement assuré en tant que directement extrait du *cogito*.

C'est ce critère qui est demeuré le trait le plus caractéristique peut-être du Cartésianisme. Il importe donc d'en considérer le sens et la portée.

Pour le sens, il n'est pas difficile à reconnaître. Dire que tout ce qui est clairement et distinctement conçu, ou perçu, ou jugé, ou conclu, est vrai, c'est dire que la pensée est la mesure de l'être, ou encore que la vérité ne fait qu'un avec la rationalité. Ce sens subsiste en dépit des modifications de détail qu'on est tenté d'apporter à la règle de Descartes. On peut lui reprocher en effet d'être, dans sa lettre, vague et cependant étroite; on peut même lui reprocher d'être, dans la vieille acception du terme, un critérium de la certitude. La règle, dans ce qu'elle a d'essentiel, ne succombe pas sous ces reproches.

Le premier, comme on sait, a été présenté par Leibniz. Leibniz trouvait dangereux qu'on pût se référer à la simple évidence sans autre précision, et il pensait qu'il n'y avait point de proposition qu'on ne vînt à bout de justifier en disant qu'on la concevait clairement et distinctement. Mais cette critique demande un simple perfectionnement, que la règle de Descartes comporte et que peut-être son origine implique. Lorsque Descartes nous dit qu'il n'y a rien de plus dans le *cogito, ergo sum* pour en faire la certitude, que la liaison claire et distincte de mon existence avec le fait que je pense, peut-être appauvrit-il beaucoup le contenu du *cogito*. C'est sous une forme très particulière que se présentent ici la clarté et la distinction qui lient les deux termes du jugement. D'une manière générale, rien n'empêche d'assigner des modes précis et détaillés de liaison claire et distincte, pour servir de règles dans les divers ordres de la connais-

sance. Par exemple le principe de contradiction, qui est quelque chose de bien général et de bien vague encore, spécifie pourtant une sorte particulière de liaison claire et distincte. C'est tout autre chose de dire qu'il faut rejeter les propositions inconcevables et de dire qu'il faut rejeter les propositions contradictoires en elles-mêmes, ou de dire qu'il faut affirmer d'un sujet tout ce qui lui appartient évidemment et de dire qu'il en faut affirmer tout ce que sa notion contient. Mais une clarté et une distinction enrichies par l'assignation de détails précis n'en restent pas moins la clarté et la distinction.

Dira-t-on, se plaçant au point de vue opposé, que la règle de Descartes est trop étroite? On peut croire parfois que la clarté et la distinction auxquelles songe Descartes sont purement et simplement celles de l'arithmétique et de la géométrie. Mais, quoi que Descartes ait pu dire à certains moments, deux choses sont certaines. D'une part, il a lui-même songé en somme à une autre sorte de clarté et de distinction que celle de l'arithmétique et de la géométrie, le jour par exemple où il écrivait sa merveilleuse lettre sur l'invention d'une langue universelle. D'autre part, s'il n'avait pas généralisé sa règle, on pourrait faire ce qu'il n'a pas fait. — Dans le même ordre d'idées, un reproche plus mérité, mais qui n'atteindrait jamais que la lettre de Descartes, c'est qu'il a présenté son critère de manière à condamner les sciences sociales peut-être, et, à coup sûr, les sciences historiques. Mais quant aux sciences sociales, nous aurons à voir si, pour la morale notamment, il n'aurait pas été disposé à leur faire une place parmi les véritables sciences. Dans tous les cas, les politiques géomètres du xviii<sup>e</sup> siècle sont, pour la méthode, des cartésiens. Enfin le mépris de l'histoire chez Descartes et chez ses disciples est célèbre. Mais ce mépris prouve seulement qu'il ne prévoyait pas, ou peut-être n'eût pas compris les travaux que des érudits tels que Du Cange et Lenain de Tillemont allaient mener à bien

au xvii<sup>e</sup> siècle. En son sens le plus étroit, et en tant qu'elle se propose uniquement d'avérer des faits, la science a besoin d'autre chose que de témoignages quelconques; il en est ainsi pour l'histoire elle-même, et ce ne saurait être un pur exercice de mémoire. Le principe des idées claires et distinctes trouve aussi à s'y appliquer.

On ne parle plus aujourd'hui d'un critérium de la certitude au sens où l'a entendu Descartes, c'est-à-dire qu'on n'admet guère plus une proposition pleinement certaine en elle-même et hors de son rapport avec les autres. On pense plutôt que toutes les propositions d'une science ou d'un système réagissent les unes sur les autres et se servent mutuellement d'appui, la certitude ne devant être atteinte définitivement que par l'achèvement de la science ou du système. Mais, bien considéré, cela n'est pas une négation du principe des idées claires et distinctes : c'en est une nouvelle application. Car la certitude ainsi entendue est identique avec l'intelligibilité complète.

Les reproches de détail laissent donc subsister la règle de Descartes, et, par conséquent, ce qu'elle a renversé ou posé demeure à terre ou debout.

Ce qu'elle a renversé, c'est l'autorité. C'est, malgré toutes les réserves de l'auteur, quelque sincères qu'elles soient d'ailleurs, l'autorité collective, soit religieuse, soit politique. C'est surtout l'autorité individuelle de tels et tels philosophes, principalement d'Aristote. Aujourd'hui nous ne comprenons plus sans peine l'importance de cette révolution, et Descartes d'ailleurs ne l'a pas soulignée, surtout par un appel à des faits. Mais on se représente pourtant sur quel point cette révolution a porté son effort et l'intensité de cet effort, si on relit cette réplique de Descartes qu'est l'*Autorité en matière de philosophie* de Pascal. On voit, au ton passionné de l'auteur, combien était oppressif le poids de l'autorité des Anciens, c'est-à-dire surtout d'Aristote, et dans quel domaine

cette autorité s'exerçait. Ce domaine était celui de la physique, la science mûre déjà pour l'affranchissement et non encore vraiment affranchie.

Ce que la règle de Descartes a établi, c'est que le but des sciences et de la philosophie est de constituer des systèmes d'idées claires et distinctes, et que l'intelligibilité de ces systèmes est la vraie mesure de leur positivité. Les protestations n'ont pas manqué et elles sont peut-être même plus ardentes que jamais. Mais il faut bien voir que les unes ne sont au fond qu'un malentendu, et que les autres conduisent à une abdication absolue de l'esprit. On a protesté contre l'idéal cartésien du savoir au nom du sentiment de la complexité des choses. On a soutenu sous toutes les formes que l'expérience et l'induction seules permettent de pénétrer dans la trame serrée du réel. Mais le savoir cartésien a pu être simpliste en fait, sans que tout savoir compris comme ensemble d'idées claires et distinctes soit forcément simpliste. Ensuite Descartes n'aurait pas répugné à faire aussi grande qu'on voudra la place de l'expérience et de l'induction. Il aurait seulement maintenu que, sans l'hypothèse, sans l'idée, il n'y a pas d'interprétation des faits et, par conséquent, pas de savoir. En dehors de cette protestation, qui se trouve finalement sans objet, il n'y en a plus qu'une autre possible. C'est celle de l'agnosticisme. Mais, soit que, du point de vue matérialiste ou réaliste, on considère l'esprit comme un accident au sein du monde, de sorte que l'esprit ne remporte quelques succès que par miracle et doive finalement être vaincu dans sa double tentative pour comprendre le monde et l'asservir; soit que, d'un point de vue tout opposé, on dissolve l'esprit lui-même pour n'y plus voir que des faits contingents, le résultat est pareil, c'est au bout du compte la renonciation au savoir. Et il ne faut pas moins que cette renonciation pour se placer vraiment en dehors du principe cartésien des idées claires et distinctes.

## XI

### LA CERTITUDE

Il serait sans doute difficile de traiter la question du critérium de la certitude ou même, plus généralement, de la valeur de la certitude sans étudier aussi la question de la nature de la certitude. Dans tous les cas, Descartes s'est bien gardé d'être si incomplet et si superficiel. Il s'est occupé des deux questions et peut-être n'est-ce pas à propos de la seconde qu'il a déployé le moins de génie. Seuls avant lui, les Stoïciens avaient compris en quelque mesure que le fait de la certitude est tout particulièrement interne et intéresse ce qu'il y a de plus profond dans la pensée, savoir le sujet pensant lui-même en sa dernière intimité. Descartes, comme on va voir, a pénétré plus loin encore que les Stoïciens. Il a fait la part de la personne dans la certitude aussi grande qu'on le peut, lorsqu'on ne veut pas rendre impossible la connaissance de la vérité. Nous allons exposer sa théorie en procédant du plus extérieur au plus subjectif.

Lorsque Descartes veut aller au fond des choses, c'est-à-dire se placer en Dieu, peut-être la vérité elle-même est-elle selon lui marquée de subjectivité. Nous aurons bientôt à étudier sa célèbre doctrine des vérités éternelles créations de Dieu. Mais la certitude dont Descartes s'occupe est exclusivement la certitude humaine et la situation de l'homme par rapport à la vérité est d'après lui

bien différente de celle de Dieu. Dieu fait les essences ; nous trouvons au contraire les essences constituées. Dire que nous les trouvons constituées est bien l'expression propre. Descartes n'a pas soupçonné qu'il pût y avoir un terme moyen entre ces deux alternatives : créer arbitrairement les essences, les trouver toutes faites. Il ne songe pas, ou du moins il ne songe jamais sérieusement à se demander si les essences ne pourraient pas, au lieu de dominer la pensée comme du dehors, rester nécessaires tout en naissant cependant de la pensée. En un mot, il ne s'avise pas qu'elles pourraient être des créations nécessaires de la pensée, dussent-elles n'être vraiment créées que par Dieu et seulement recrées par nous, recrées et non pas simplement agréées. Les essences, lorsqu'il s'agit de l'homme, sont donc devant l'entendement, d'après Descartes, à peu près comme les choses de l'ancien dogmatisme. Aussi Descartes, en tant du moins qu'il se place au point de vue humain, n'apporte-t-il aucune innovation dans la conception de la vérité, il ne cherche nullement à définir la vérité par quelque accord analytique ou synthétique de la pensée avec elle-même. Comme son langage même le prouve, il emprunte à la tradition antique et scolastique dont il a été nourri la définition de la vérité par le rapport entre une chose et la représentation de cette chose. C'est surtout dans sa lettre à Mersenne sur le livre de Herbert de Cherbury : *De la vérité*, qu'il exprime sa pensée à ce sujet : « Il examine 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 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? Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot *vérité*, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature. » (16 oct. 1639, II, 596<sup>25</sup> sq.)

Que la notion de vérité soit claire par elle-même et n'ait pas besoin, selon Descartes, d'être définie, peu nous importe présentement. Cela signifie que la notion de vérité est pour lui une idée naturelle ou innée, et nous n'avons pas à nous demander maintenant si et en quel sens l'innéité dispenserait de définir, de justifier et de déduire. Mais pourquoi Descartes dit-il que la notion de vérité est transcendamment claire? C'est qu'il se réfère à la doctrine des prédicats transcendants *quæ circumeunt omne ens*, comme dit saint Thomas. La vérité, en un des deux sens qu'il convient de distinguer, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, s'affirme de tout être quel qu'il soit : *omne ens est unum verum bonum*. Elle se réciproque donc avec l'être, et, pour ne pas comprendre ce que c'est que la vérité, il faudrait ne pas comprendre ce que c'est que l'être. On voit quelles sources de la pensée nous révèle le langage de Descartes. Ce langage ne nous lance pas sur une fausse piste, car la définition de la vérité que nous donne Descartes est la définition même des Scolastiques. Il y a pour eux deux sens de vérité : *veritas in cognoscendo, adæquatio rei et intellectus*; *veritas in essendo*, conformité de la chose à l'idée ou au modèle intellectuel de la chose : une vraie maison, un vrai soleil. Des deux manières, la vérité est toujours l'accord de la représentation avec la chose. — Telle est la notion de la vérité dont part Descartes pour établir

sa théorie de la certitude. Par cela même qu'elle est très réaliste et très dogmatique, elle accentue fortement le caractère objectif de la vérité, comme nous dirions aujourd'hui dans un langage tout différent de celui de la Scolastique et de Descartes.

Descartes commence donc sa théorie de la certitude comme la commencera Spinoza, ce restaurateur du dogmatisme ancien dans le Cartésianisme. Mais il s'en faut qu'il dise comme Spinoza : *idem est certitudo et essentia objectiva*. Pour Spinoza, l'idée est chargée de s'affirmer elle-même et nous verrons que, pour Descartes, il en est tout autrement. Cela n'empêche pas que, au point de départ, les deux théories soient identiques : elles sont identiques, sauf les réserves que nous aurons à indiquer, mais qui ne changent pas le fond des choses ; elles sont d'accord quant à ce qu'il y a d'intellectuel dans la certitude. Étant donnée sa définition de la vérité, on voit tout de suite ce que sont l'entendement et l'idée pour Descartes. L'entendement est purement réceptif et passif. Les idées sont par définition des entités représentantes, et, si on ne peut pas le dire de la certitude, il faut dire que l'idée est *essentia objectiva*, l'essence même de la chose, en tant que cette essence est non dans la chose mais dans la pensée (1). Ainsi Descartes comprend l'idée

(1) *Au P.* [Mesland] [2 mai 1644] IV, 413<sup>22</sup> : « Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et, comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée... » — *Passions*, art. 17 (XI, 342<sup>17</sup>) : « ... on peut généralement nommer ses passions [*de notre âme*] toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles. » — 3<sup>e</sup> Méd. (C. 278 [44<sup>4</sup>]) : « ... \* les idées étant comme des images \*, il n'y en peut avoir aucune qui ne \* nous semble \* représenter quelque chose. » *Ibid.* (C. 275 [42<sup>11</sup>]) : « ... la lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des \* tableaux ou des images \* qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait. »

et l'entendement de la même manière que Spinoza. Faisons pourtant, même sur ce point, une réserve. *L'essentia objectiva* de Spinoza, qui s'affirmera par ses propres forces, commence, à plus forte raison, par se poser elle-même et sans secours. Chez Descartes au contraire, comme nous le comprendrons en étudiant sa définition de la pensée, l'idée suppose toujours un sujet pensant, le posé suppose un posant.

Cette première différence avec Spinoza, cette première intervention de la personne est toutefois peu de chose relativement à ce qui va suivre. Tandis que Spinoza distingue à peine entre concevoir et juger et, dans tous les cas, fait de ceci une simple suite de cela, Descartes distingue profondément entre les deux opérations. Bien qu'il ait autrefois tendu et qu'il tende peut-être encore à ramener toute la connaissance à l'intuition, ce qui est une sorte de réduction du mouvant au statique et par conséquent du jugement à l'idée, il fait pourtant une part à la vie de la pensée et reconnaît la spécificité du jugement. Il pourrait dire, pour tout concilier, et de fait même il l'a dit, qu'il faut distinguer entre la certitude faite et celle qui est en train de se faire, et il pourrait dire d'autre part que ces natures simples qui sont des *vincula* ne constituent pas des jugements, mais simplement des relations qui, pour devenir des jugements, ont besoin d'être actualisées par le sujet pensant. De quelque manière d'ailleurs qu'il faille mettre d'accord la doctrine des *Regulæ*, ou ce qui en subsiste jusqu'au bout, avec la doctrine des *Méditations* et des autres ouvrages de la période de maturité, il est indéniable que ces ouvrages professent qu'il n'y a de vérité, du moins au sens où elle s'oppose à l'erreur, et que partant il n'y a de certitude proprement dite, que dans le jugement. En elles-mêmes les idées sont toujours vraies, et, par suite, la certitude à laquelle elles donnent lieu est d'un autre ordre. Une idée est ce qu'elle est : c'est là

le contenu d'une certitude infaillible qui ne requiert pas de recherches sur sa nature, précisément parce que sa valeur ne fait pas question. Tout au plus faut-il reconnaître qu'il y a des pseudo-idées, des idées obscures et confuses, celle du froid par exemple, qui sont matériellement fausses, c'est-à-dire qui donnent occasion à l'erreur. Elles sollicitent pour ainsi dire un jugement qui les reconnaisse pour de vraies idées, ou des idées vraies, car, quand il s'agit de la vérité *in essendo*, c'est tout un. Mais l'erreur en acte, l'erreur formelle n'existe jamais que dans le jugement (1). Ainsi la certitude proprement dite commence avec l'affirmation ou la négation. Mais, tandis que la conception était une pas-

(1) Ce sont là des points que Descartes exprime ou permet d'inférer dans les deux textes suivants : 3<sup>e</sup> Méd. (C. 267 sq. [37<sup>3-28</sup>]) : « Entre mes pensées [*texte cité*, 3<sup>e</sup> leçon, p. 111]... ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes, comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements. Maintenant [*cité ibid.*]... que l'autre. Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volontés; car, encore que je puisse désirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire. Ainsi [*cf. ibid.*]... de faillir. » — *Rép. aux 4<sup>es</sup> obj.* (C. II, 57 sq. [232<sup>21</sup> sq.]) : « ... Soit que le froid soit une chose positive, soit qu'il soit une privation, je n'ai pas pour cela une autre idée de lui, mais elle demeure en moi la même que j'ai toujours eue, laquelle je dis me donner matière ou occasion d'erreur, s'il est vrai que le froid soit une privation et qu'il n'ait pas autant de réalité que la chaleur, d'autant que venant à considérer l'une et l'autre de ces idées, selon que je les ai reçues des sens, je ne puis reconnaître qu'il y ait plus de réalité qui me soit représentée par l'une que par l'autre. — Et certes je n'ai pas confondu le jugement avec l'idée; car j'ai dit que en celle-ci se rencontrait une fausseté matérielle; mais dans le jugement il ne peut y en avoir d'autre qu'une formelle. Et quand il dit que l'idée du froid est le froid même en tant qu'il est objectivement dans l'entendement, je pense qu'il faut user de distinction; car il arrive souvent dans les idées obscures et confuses, entre lesquelles celles du froid et de la chaleur doivent être mises, qu'elles se rapportent à d'autres choses qu'à celles dont elles sont véritablement les idées. Ainsi, si le froid est seulement une privation, l'idée du froid n'est pas le froid même en tant qu'il est objectivement dans l'entendement, mais quelque autre chose qui est prise fausement pour cette privation: savoir est un certain sentiment qui n'a aucun être hors de l'entendement. »

sion, affirmer ou nier, juger en un mot, est un acte dans toute la force du terme. Or il n'y a d'actes dans l'âme que les volontés (1). Juger est donc un acte de la volonté (2). Étant volontaire, le jugement est un acte libre; car volonté et liberté, c'est tout un (3). Être certain, c'est, pour le sujet pensant, consentir librement aux rapports que l'entendement, soit pur, soit mêlé d'éléments sensibles, nous propose.

Parvenus à ce point, nous comprenons comment Descartes a été l'adversaire implacable de l'autorité. Sans doute la distinction de la connaissance par raison et de la connaissance historique que Descartes reproduit dans les *Regulæ* (4) était classique et tous les philosophes

(1) Voy. lettre au P. Mesland, à la suite du passage cité p. 155, n. 1 : « ... et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions; et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même et par les mouvements de sa volonté; ainsi que la cire reçoit ses figures partie des autres corps qui la pressent, partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle, etc., et partie aussi de son mouvement, lorsqu'ayant été agitée elle a en soi la force de continuer à se mouvoir. » — *Passions*, art. 17 : « Celles [*les pensées*] que je nomme ses actions [*de notre âme*] sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle... »

(2) Voy. *Princ.* I, 34 : « J'avoue que nous ne saurions juger de rien, si notre entendement n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon; mais, comme la volonté est absolument nécessaire, afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aucunement aperçu... » — *Notæ in programma* (*Rép. au placard de Regius* (VIII, 363<sup>11</sup>) : « ... dividit [*intellectum*] in *perceptionem* et *judicium*, qua in re a me dissentit. Ego enim, cum viderem præter *perceptionem*, quæ prærequiritur ut *judicemus*, opus esse *affirmatione* vel *negatione* ad *formam* *judicii* *constituendam*, nobisque sæpe esse liberum ut *cohibeamus assensionem*, etiamsi rem percipiamus, ipsum actum *judicandi*, qui non nisi in *assensu*, hoc est in *affirmatione* vel *negatione*, consistit, non retuli ad *perceptionem intellectus*, sed ad *determinationem voluntatis*. » — Cf. 4<sup>e</sup> *Med.* (C. 298 [56<sup>11</sup>]).

(3) Voy. *Rép. aux 3<sup>es</sup> obj.* : « il n'y a... personne qui, se regardant soi-même, \* ne ressente \* et n'expérimente \* que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt \* qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre. » (C. 496 [191<sup>11</sup>]).

(4) *R. III* [§ 9] X, 367<sup>16</sup> : « ... neque enim unquam, e. g., *Mathematici* evademus, licet omnes aliorum *demonstrationes* *memoria* teneamus,

savaient bien que le savoir ne s'acquiert que par un effort intérieur. Mais personne n'avait analysé cet effort avec la même profondeur que Descartes, et c'est pourquoi il a pu prononcer la condamnation définitive de l'autorité. Cependant cette condamnation de l'autorité n'était pas, comme on l'a dit, l'avènement du sens individuel, et, tant que Descartes n'aurait eu qu'à rendre compte de l'intériorité de la certitude et de l'autonomie de la raison dans la connaissance, il semble bien qu'il se serait contenté de beaucoup moins de personnalité et de liberté qu'il n'en a mis finalement dans sa théorie de la certitude. Établissons ces deux points.

Nous disons d'abord que Descartes n'a pas entendu inaugurer le règne du sens propre. Sans doute c'est un fait que l'autonomie de la raison ne peut s'exercer, si l'individu n'est pas dégagé de toutes les contraintes mécaniques : contrainte extérieure et même contrainte quasi-intérieure des passions. Aussi Descartes proclame-t-il que chacun doit se consulter lui-même et prendre pour mesure de la vérité ses propres idées claires et distinctes (1). Ainsi chacun doit rentrer en soi-même et c'est

nisi simus etiam ingenio apti ad quæcumque problemata resolvenda; vel Philosophi, si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stâbile iudicium ferre nequeamus : ita enim non scientias videremur didicisse, sed historias. »

(1) *Rép. aux Inst. de Gassendi* (C. II. 308 sq. [IX 1, 207<sup>26</sup> sq.]) : « Mais il faut particulièrement ici remarquer l'équivoque qui est en ces mots : *ma pensée n'est pas la règle de la vérité des choses* : car, si on veut dire que ma pensée ne doit pas être la règle des autres pour les obliger à croire une chose à cause que je la pense vraie, j'en suis entièrement d'accord ; mais cela ne vient point ici à propos ; car je n'ai jamais voulu obliger personne à suivre mon autorité ; au contraire, j'ai averti en divers lieux qu'on ne se devait laisser persuader que par la seule évidence des raisons... C'est pourquoi, au sens que ces mots doivent ici être entendus, je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire que tous les jugements qu'il en fait doivent être conformes à cette perception pour être bons ; même touchant les vérités de la foi, nous devons apercevoir quelque raison qui nous persuade qu'elles ont été révélées de Dieu, avant que de nous déterminer à les croire ; et encore que les ignorants fassent bien de suivre le jugement des plus capables touchant les choses difficiles à connaître, il faut néanmoins que

au-dedans de lui qu'il trouvera la vérité. Mais, d'une part, la vérité est impersonnelle : toute la doctrine de Descartes sur la vérité l'implique et d'ailleurs nous pouvons nous rappeler que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, c'est-à-dire que la raison est une en tous, ou, comme dit la lettre sur Herbert de Cherbury, que « tous les hommes » ont « une même lumière naturelle » (II, 598<sup>1</sup>). D'autre part, cette impersonnalité du facteur intellectuel de la certitude tend forcément à faire atténuer autant que possible le caractère personnel dans le facteur volontaire. Or cette tendance est très manifeste chez Descartes. Il professe itérativement que *Omnis peccans est ignorans* (à Mersenne I, 366<sup>10</sup> et lettre citée, au P. Mesland IV, 117<sup>20</sup>), et surtout il a une façon d'entendre la liberté qui peut faire craindre qu'il ne la ramène à la simple spontanéité. Il s'agit d'un passage célèbre de la 4<sup>e</sup> Méditation : « Car elle [*la liberté*] consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose, ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse : et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de

ce soit leur perception qui leur enseigne qu'ils sont ignorants, et que ceux dont ils veulent suivre les jugements ne le sont peut-être pas tant, autrement ils feraient mal de les suivre, et ils agiraient plutôt en automates ou en bêtes qu'en hommes, etc. »

diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient; de façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et qui fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance (\*) qu'une perfection dans la volonté; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent. » (C. 300 sq. [57<sup>21</sup> sq.]) Il semble qu'ici la liberté devienne la simple spontanéité de la raison. Indépendante de toute contrainte extérieure ou mieux psychologique, la raison irait à sa fin, c'est-à-dire au vrai par un déterminisme à elle propre. Par là disparaîtrait, pour le dire en passant, la difficulté que Descartes éprouve à faire marcher ensemble et du même pas l'évidence, fait psychologique, et la clarté et la distinction, caractères logiques ou métaphysiques des idées et des rapports aperçus par l'entendement pur. Mais en même temps c'en serait fait de la personnalité individuelle du sujet pensant. Ce qui penserait et même jugerait en nous, ce serait, comme Hyperaspistes le fait entrevoir à Descartes, un esprit impersonnel, l'âme du monde, dit Hyperaspistes, ou, dirions-nous plutôt, Dieu lui-même (pour l'objection d'Hyperaspistes, voy. III, 403<sup>7</sup>). De cette façon, tournée tout entière vers son élément intellectuel et absorbée par lui, la théorie cartésienne de la certitude serait la même que celle de Spinoza et des Stoïciens; car eux aussi ils comprennent l'intériorité et l'autonomie de la raison.

Mais il y a un fait dont il a mieux que personne senti l'importance capitale, qui empêche Descartes de renoncer à l'élément personnel de sa théorie de la certitude et qui le force même à le mettre en pleine lumière. Ce fait, dont l'expérience lui impose la cons-

tation, c'est l'erreur. Comment l'erreur est-elle possible et comment Dieu n'en est-il pas responsable (car l'être étant Dieu, Descartes est aussitôt conduit à une question de théodicée)? La 4<sup>e</sup> Méditation est consacrée tout entière à résoudre le problème, et nous n'avons qu'à la suivre de près. Dieu peut bien avoir la puissance de me tromper, mais il est impossible qu'il veuille le faire, puisque ce serait en lui faiblesse et malice. Alors d'où vient en moi l'erreur? Je suis un milieu entre Dieu et le néant. Rien de ce qui en moi vient du souverain être ne conduit à l'erreur. Mais l'erreur, en tant qu'elle est un défaut, s'explique parce que ma puissance de penser est bornée ou participe du néant. Je me trompe en tant que je ne pense pas. Toutefois l'erreur n'est pas seulement négation, elle est privation. Elle ne consiste pas seulement en ce que ma pensée a des limites, mais bien en ce que je ne pense pas quelque chose que je pourrais et devrais penser. Dieu avait-il donc mis en moi quelque faculté imparfaite, même dans son genre, et qui ne serait pas ce qu'elle doit être? Il pouvait me créer tel que je ne me trompasse jamais et il veut toujours le meilleur : est-il donc meilleur que je puisse me tromper? Je réponds d'abord que j'ignore les fins de Dieu. Ensuite il faut considérer, non une seule créature, mais l'ensemble des créatures et peut-être que dans l'ensemble quelques créatures qui se trompent rendent le monde plus parfait. Mais, laissant ces réponses un peu extérieures, j'en cherche une plus profonde en me considérant de plus près. Je trouve en moi deux facultés : celle de connaître et celle d'élire. Or l'entendement, ne niant et n'affirmant pas, ne se trompe pas. Il y a, il est vrai, certaines idées qu'il n'a pas : cela n'est pas une privation en lui, car rien ne prouve que Dieu aurait dû me le donner plus ample. Quant à ma volonté ou libre-arbitre, c'est en elle-même, à la différence de l'entendement, une

faculté infinie chez moi comme en Dieu. Elle consiste à faire ou ne pas faire, à affirmer ou nier sur les propositions de l'entendement. Mais, l'entendement étant parfait dans ses limites et la volonté n'en ayant pas, ce ne sont pas ces deux dons de Dieu qui peuvent être auteurs et responsables de l'erreur. L'erreur vient de ce que la volonté, qui déborde l'entendement, s'étend aux choses que je n'entends pas et choisit le vrai pour le faux, le mal pour le bien. Pour mieux dire, c'est dans le mauvais usage que je fais du libre-arbitre que consiste la privation qui constitue la forme ou essence de l'erreur. Cette privation ne vient ni de la faculté, ni même de l'opération de la faculté en tant que cette opération dépend de Dieu : elle vient de moi. Je ne puis me plaindre ni de ce que mon entendement est borné, ni de ce que ma volonté soit ample comme elle l'est; et d'ailleurs elle consiste dans un indivisible, il faut qu'elle soit ainsi infinie ou ne soit pas du tout. Me plaindrai-je de ce que Dieu par son concours me permet d'affirmer trop souvent? Mais en lui-même un acte d'affirmer est bon. Je ne puis pas même me plaindre de la privation que constitue pour moi l'erreur; car elle n'a besoin d'aucun concours de Dieu, n'étant pas une chose ou un être : elle vient tout entière de moi. Que si Dieu ne m'a pas fait, comme il le pouvait, de telle nature que je ne me trompasse jamais, il m'a du moins donné le moyen de ne jamais faillir en suspendant mon jugement. — Telle est la théorie de l'erreur développée dans la 4<sup>e</sup> Méditation. Qu'elle ne finisse pas d'une façon un peu embarrassée comme essai de théodicée, c'est ce que nous ne voudrions pas affirmer. Mais on peut dire que Descartes n'avait qu'à insister plus encore qu'il ne l'a fait sur l'incomparable valeur de la liberté, et d'ailleurs, laissant de côté le point de vue théologique, il reste que Descartes a serré de près le problème de l'erreur, qu'il en a donné une solution profonde et que cette

solution il n'a pu la trouver qu'en accentuant définitivement le rôle de la personne individuelle dans l'acte de juger.

Est-ce à dire pourtant que, telle qu'elle est, son explication ne soit pas encore sujette à difficulté et qu'il ne doive pas faire encore un pas de plus dans la même direction afin de pouvoir répondre? C'est ce que nous aurons à rechercher tout à l'heure. Mais on ne lui a pas adressé uniquement des objections solides, et, parmi les plus célèbres et les plus graves, il y a en deux auxquelles il avait réponse sans rien ajouter à ce que nous venons d'exposer.

Gassendi lui objecte dans ses *Instances* (G. II, 520 en bas) : « Notre faculté de juger n'est pas seulement petite, elle est fausse. » Cela veut dire que l'erreur n'est pas une vérité incomplète, que c'est le contraire d'une vérité. Gassendi aurait voulu que Descartes reconnût à l'entendement le pouvoir de penser autre chose que ce qui est. Mais alors il n'y aurait plus eu de vérité, ou, ce qui revient au même, il y aurait eu autant d'objets que de sujets et une infinité de vérités. Descartes ne pouvait accorder une proposition grosse de telles conséquences, et il n'en avait pas besoin. Une idée inadéquate, affirmée comme adéquate, suffit à constituer quelque chose d'autre que la vérité, sans que l'entendement ait à concevoir quelque chose d'autre que la vérité. Par exemple, dire qu'il y a un mouvement le plus rapide possible, voilà qui est faux et autre que la vérité. C'est pourtant la simple affirmation d'une idée inadéquate. Car il est bien vrai qu'il y a un mouvement le plus rapide possible pour une machine donnée employant une force donnée.

Gassendi encore (voy. G. II, 523 au mil.) et surtout Hyperaspistes (1) font une autre objection qui paraît

(1) III, 408 <sup>22</sup> : « 11°... multa disseris de voluntatis determinatione, quam contendo esse non posse, nisi facem ei præbuerit intellectus. Si

plus grave. La volonté ne peut affirmer au-delà de ce que lui présente l'entendement sans se faire elle-même connaissance et entendement; car comment affirmer ce qu'on ne se représente pas du tout? Descartes répond à Hyperaspistes en invoquant l'expérience et en soutenant que, en fait, nous affirmons plus que nous ne voyons (III, 432<sup>3-8</sup>). Mais il pouvait répondre en invoquant la connaissance sensible. Au delà des idées claires et distinctes l'entendement se représente encore quelque chose; mais ce quelque chose est coupé de lacunes, lacunes dont la volonté, dans sa précipitation, peut ne pas tenir compte.

Il reste toutefois une difficulté plus pressante. Si c'est en vertu de notre nature que nous voyons ce que nous voyons, ni plus ni moins, comment peut-on dire que c'est nous qui sommes les auteurs de nos erreurs? Ce n'est pas nous, c'est Dieu ou toute autre source de notre être. La réponse de Descartes est qu'il dépend de nous, au moins dans les limites de notre entendement, de voir plus ou moins. Sans doute nous ne pouvons pas faire que, de passif qu'il est, notre entendement devienne actif et marche à la conquête de nouvelles idées. Mais il dépend de nous, par l'attention, de nous prêter plus ou moins à l'action de la vérité sur nous; car sans l'attention il n'y a pas pour nous d'idées claires et distinctes (1). De cette manière, sans que l'entendement devienne individuel, la perception claire et distincte se trouve pourtant dépendre de la personne. Dès lors l'erreur nous est définitivement imputable et la certitude est aussi profondément personnelle qu'il se puisse sans renoncer à la vérité.

enim determinet aliquid, quod non præmonstrarit intellectus, igitur illud videbit sine intellectu, hoc est, intelliget absque intellectu, atque adeo ipsa erit intellectus: quod absurdum est. »

(1) *Princ.* I, 45: « ... j'appelle [connaissance] claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif... » — Lettre déjà citée au *P. Mesland*, IV, 117<sup>24</sup>: « ... l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite

DESCARTES.

Ainsi, la théorie de la certitude chez Descartes suit en s'approfondissant une marche progressive vers la personnalité. D'abord c'est un sujet pensant que Descartes reconnaît comme requis par la certitude, puis c'est un sujet personnel, puis enfin le pouvoir personnel étend indirectement ses prises jusque sur l'entendement.

attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire, par son moyen, que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement qu'elle ne soit point du tout indifférente. »

## XII

### LA PENSÉE SELON DESCARTES

Le fait de la pensée a fourni à Descartes une première vérité : l'affirmation de son existence comme être pensant; et, du même coup, il a trouvé le critérium de la certitude. Voilà où nous en sommes. Descartes va maintenant demander à la pensée d'autres vérités. Avant de le suivre, il est naturel que nous cherchions comment il a compris et défini la pensée.

Il ne s'agit pas, bien entendu, de nous interroger sur sa conception de l'âme et du corps. La question ne pourra nous occuper que beaucoup plus tard, quand nous serons à la fin du cycle des *Méditations*. Pour le moment nous devons envisager la pensée, en nous plaçant au point de vue de la 2<sup>e</sup> *Méditation*. Sans doute nous ne pouvons pas négliger le reste du système : nous ne saurions nous désintéresser du rôle que la pensée y joue. Mais ce n'est pas de la pensée érigée en substance sous le nom d'âme que nous parlerons, c'est de la pensée comme pensée. Après avoir désigné la pensée, prise de ce point de vue, par une énumération de caractères dans la 2<sup>e</sup> *Méditation* (C. I, 253 vers le bas [38<sup>20</sup>]; cf. 3<sup>e</sup> *Méditation*, C. 263 mil. [34<sup>18</sup>]), Descartes, dans les *Réponses aux Objections* et dans les *Principes*, en a donné une définition qui correspond parfaitement à cette énumération. C'est cette définition qui sera l'objet dominant de notre étude.

Pour faciliter notre exposition nous montrerons toutes les opinions de Descartes sur la pensée, à chaque moment de son système, s'orientant et s'acheminant vers cette définition, c'est-à-dire vers une conception de la pensée fortement marquée du caractère de l'idéalisme et même, en un sens, de l'idéalisme subjectif. A vrai dire, la dite conception est présente dès le début du système, et le fait primitif dont part Descartes, le fait de la pensée ramenée, sous la pression du scepticisme (1), à ce qu'il y a de vraiment central et d'irréductible en elle, ce fait n'est que l'expression concrète de la définition cartésienne de la pensée. Mais, quoique le système commence par la même conception de la pensée qu'il formulera plus tard dans une définition élaborée, il est vrai aussi que Descartes entreprend, chemin faisant, de restaurer un réalisme dualiste et, en général, un dogmatisme qui débordent sa conception de la pensée. Nous ferons mieux ressortir, croyons-nous, le sens et l'importance de cette conception en la montrant partout à l'œuvre pour réprimer le réalisme, que si nous nous contentions de montrer que, présente dès le début, elle annule d'avance ou limite singulièrement les entreprises réalistes de Descartes. On pourrait dire que dès le début l'idéalisme est fait et que la définition la plus idéaliste de la pensée est virtuellement acquise. Nous préférons voir cette définition sortir des exigences et des insuffisances du dualisme et du réalisme. Ainsi nous partirons du moment le plus réaliste du système, et nous verrons la conception de la pensée que ce moment implique, ou devrait impliquer, poussée vers la notion

(1) *Abrégé des Méd.* (C. 229 sq. [12<sup>10</sup>]) : « Dans la seconde, l'esprit qui, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnaît qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas lui-même. Ce qui est aussi d'une très grande utilité, d'autant que par ce moyen il fait aisément distinction des choses qui lui appartiennent, c'est-à-dire à la nature intellectuelle, et de celles qui appartiennent au corps. »

tout autre que Descartes se fait proprement de la pensée.

Conformément à ce programme, supposons-nous d'abord placés en plein dualisme. En face de la pensée il y a la chose non-pensante. La pensée doit dépendre de la chose non-pensante qui est la cause et l'objet des représentations, et ainsi c'est une réalité subordonnée; mais avant tout, et en vertu du simple énoncé de la thèse dualiste, c'est une réalité limitée, une partie de la réalité. Eh bien! ce premier point lui-même appelle tout aussitôt une remarque qui relève singulièrement l'importance et pour ainsi dire le quantum de réalité qu'il faut reconnaître à la pensée. Laissons de côté la question de savoir si la réalité de la chose non-pensante n'est pas illusoire et sans fondement, par cela seul que c'est par la pensée qu'elle est posée; par cela aussi que, enfermés que nous sommes dans la pensée quand commence la construction de la métaphysique, c'est peut-être *dans* la pensée qu'une réalité quelconque peut se poser. Laissons cela; mettons que la pensée ne soit pas, étant donné le point de départ de la métaphysique cartésienne, le lieu de toute réalité; à tout le moins la pensée est la mesure de toute réalité. Là-dessus Descartes ne conserve pas le moindre doute. C'est en vain qu'on chercherait chez lui, dès qu'il est sorti du scepticisme, la trace d'une affirmation de l'inconnaissable, du moins de l'inconnaissable comme chose non-pensante. La pensée, par le moyen de Dieu, est la source de tout, y compris la chose non-pensante. La chose non-pensante ne peut donc contenir aucun fond mystérieux, rien d'analogue à cette contingence que Platon et Aristote mettaient à la base de leur matière et dont ils avaient tant de peine à se débarrasser. La pensée n'est en aucune façon une réalité d'exception, apparue on ne sait comment au sein d'un monde étranger et hostile. Ce n'est pas par un heureux hasard qu'elle parvient à refléter la chose non-pensante et elle ne risque pas d'en

refléter seulement une faible partie. De prime abord, et pour ainsi dire par hypothèse, il est entendu chez Descartes que la pensée exprime tout ce qu'il y a dans la chose non-pensante. Sans doute ce n'est pas Descartes, c'est Spinoza qui formule la doctrine du parallélisme. Mais il n'en est pas moins vrai que le dualisme de Descartes est déjà un parallélisme, ou, pour mieux dire, qu'il contient tout ce que le parallélisme spinoziste impliquera d'avantageux pour la pensée. Pour Spinoza la pensée ne contient, ou devrait ne rien contenir, en dehors de ce qui est dans l'autre attribut de la substance. Selon Descartes il en est à coup sûr bien autrement : il y a pour lui dans la pensée bien des réalités qui ne sont pas dans la chose non-pensante. Mais cette différence entre le disciple et le maître est au bénéfice de la pensée chez celui-ci, et il reste incontestable que, d'après Descartes, la pensée exprime tout ce qu'il y a dans la chose non-pensante, qu'il n'y a rien dans la chose non-pensante qui ne puisse et ne doive se traduire dans la pensée. Ainsi le dualisme de Descartes est tellement constitué qu'il n'y a nulle réalité que la pensée n'ait aussi en elle. Que ce soit à sa façon seulement qu'elle contienne toute la réalité, toujours est-il qu'elle a le singulier privilège de contenir toute la réalité.

La même prépotence de la pensée se retrouve dans un autre aspect du dualisme cartésien. Nous voulons parler du caractère que Descartes emploie pour définir la chose non-pensante et par l'exclusion duquel il définit, du moins secondairement, la pensée. Descartes oppose constamment l'étendue à la pensée. Souvent il se contente de dire qu'il n'y a rien de commun entre la pensée et l'étendue. Ainsi fait-il, par exemple, dans ce passage des *Réponses aux 5<sup>es</sup> Objections* : «... j'ai souvent apporté la véritable marque par laquelle nous pouvons connaître que l'esprit est différent du corps, qui est que toute l'essence ou toute la nature de l'esprit consiste seule-

ment à penser, là où toute la nature du corps consiste seulement en ce point, que le corps est une chose étendue et aussi qu'il n'y a rien du tout de commun entre la pensée et l'étension. » (C. II, 257 [358<sup>13</sup>]). D'autres fois, il dit qu'on peut et qu'on doit nier de la pensée tout ce qui s'affirme du corps, c'est-à-dire avant tout l'étendue : «... non seulement nous concevons qu'il [*l'esprit*] est sans le corps, mais aussi nous pouvons nier que aucune des choses qui appartiennent au corps appartienne à l'esprit... » (*Rép. aux 4<sup>es</sup> Obj.* C. II, 49 [227<sup>7</sup>]). Et cette manière de présenter les choses se retrouve, à propos d'un attribut issu de l'attribut fondamental ou de l'étendue, à propos de la divisibilité, dans la 6<sup>e</sup> Méditation (1). Lorsque Descartes exclut ainsi l'étendue de la pensée, on peut dire que, d'une part, il caractérise la chose non-pensante par l'étendue et que, de l'autre, il caractérise la pensée par le fait de repousser l'étendue, d'être ce qui n'est pas étendu.

Cette célèbre définition ou sous-définition de la pensée, que Descartes fonde sur le dualisme et qui ne vaut que dans l'hypothèse dualiste, a certainement une solidité relative, et c'est ce qui lui a permis de jouer un rôle considérable dans le développement historique de la notion de la pensée chez les philosophes modernes. Elle a une solidité relative parce que, à supposer qu'il y eût des choses, rien ne les caractériserait mieux que l'éten-

(1) C. 343 sq. [85<sup>28</sup>] : « ... je remarque ici, premièrement, qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible et que l'esprit est entièrement indivisible. ... Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois lorsqu'un pied ou un bras ou quelque autre partie vient à en être séparée, je connais fort bien que rien pour cela n'a été retranché de mon esprit. Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas non plus être dites proprement ses parties; car c'est le même esprit qui s'emploie tout entier à vouloir, et tout entier à sentir et à concevoir, etc. Mais c'est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues; car je n'en puis imaginer aucune, \* pour petite qu'elle soit, que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, ou \* que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties, et par conséquent que je ne connaisse être divisible... »

due; ou, en d'autres termes, rien en un sens ne se prête mieux à être réalisé que l'étendue. Car elle fonde ou elle exprime l'idée d'extériorité, ce qui la fait, autant que possible, indépendante du sujet pensant; et d'autre part, les parties de l'étendue étant, semble-t-il, séparables les unes des autres, ce sont autant de sièges pour des choses, pour des absolus qui existeraient en eux-mêmes et non pas comme de simples termes de rapports. Et le service rendu par la sous-définition de la pensée qui s'appuie sur cette conception de la chose, c'est d'avoir forcé les penseurs à se tourner vers ce qu'il y avait de plus propre et de plus intérieur dans la pensée. L'opposition d'une chose à la pensée, le dualisme en un mot, a favorisé ainsi l'approfondissement de la notion de pensée. C'est tellement vrai qu'il survit quelque souvenir du dualisme cartésien dans la définition hégélienne de la pensée, savoir que l'esprit, c'est la quantité supprimée. — Mais, assez solide pour servir de base à une sous-définition de la pensée qui a eu dans l'histoire un rôle considérable, la caractérisation de la chose non-pensante par l'étendue n'était pourtant pas solide absolument. Le caractère de la chose non-pensante s'est trouvé en effet rentrer lui-même dans la pensée. Et ce sont les penseurs cartésiens qui ont le plus contribué à faire éclater cette vérité. D'abord Descartes lui-même a fait de l'étendue l'objet d'une conception claire et distincte. Cette manière de voir est partout présente dans son système; elle est la base de sa physique et peut-être même aussi de sa mathématique. Mais elle est bien plus développée dans Spinoza et dans Malebranche. Le premier admet, comme on sait, une étendue objet de l'entendement qui, à la différence de la fausse étendue de l'imagination, ne se laisse point couper en parties : ce qui revient à reconnaître quelque chose comme l'unité spirituelle au fond de l'étendue. Malebranche parle de l'étendue intelligible, expression qui

vaut et révèle toute une doctrine, et il va jusqu'à dire que, si Dieu n'est pas étendu comme les corps, il l'est aussi bien que les corps. Bref les penseurs cartésiens tendraient à professer que la pensée est pour une part au moins l'étendue comprise, plutôt encore que l'étendue supprimée, ou, en d'autres termes, que l'étendue comprise rentre dans la pensée. Et, s'il reste au fond de l'étendue quelque chose d'inintelligible, en tant que l'étendue, qui est un ordre, est pourtant un ordre confusément aperçu, voici Leibniz qui conclut de là précisément qu'elle est quelque chose de mental. Enfin, en tant que l'étendue serait principe d'individuation, en tant qu'elle transformerait l'être rationnel en être matériel ou, si l'on veut, sensible, Kant, qui après tout continue lui aussi Descartes, la fait rentrer dans la pensée au sens large, dans l'esprit, puisque la sensibilité est encore de l'esprit. Ainsi le caractère distinctif de la chose non-pensante selon Descartes finit par s'absorber dans la pensée. Doublure de la chose, la pensée reproduisait tous les détails de l'étoffe qu'elle doublait; voici maintenant qu'elle reproduit, pour ne pas dire plus, jusqu'au caractère même qui permettait à l'étoffe de se distinguer d'elle. La doublure dévore l'étoffe.

Faut-il ajouter que la pensée devient bien plus riche en attributs que la chose non-pensante, ce qui promet à la pensée qu'elle arrivera à se faire reconnaître pour la réalité véritable? Tout ce qui n'est pas étendue ou dérivé de l'étendue appartient selon Descartes à la pensée. Il s'ensuit d'abord que, comme on sait, les qualités rapportées à la matière par le sens commun et par la philosophie traditionnelle passent à la pensée. Toutes les qualités affectives, comme disait le Péripatétisme, tout ce qui dépend de ces qualités, les mouvements non-locaux dont l'altération est le type, tout cela est reconnu pour être de la pensée. Sans doute c'est de la pensée en tant que tournée vers le corps et unie au corps; mais ce

serait au besoin de la pensée tout court, puisque la présence de l'imagination et des sentiments ne constitue pas une preuve irréfragable de l'existence des choses matérielles (1). En second lieu, d'autres activités plus hautes qu'on plaçait dans la matière et qui, au grand détriment de la clarté, constituaient des pouvoirs ambigus demi-matériels et demi-mentaux, ces activités, en vertu de la caractéristique attribuée par Descartes à la chose non-pensante, devaient rentrer dans la pensée ou s'évanouir. Pour Descartes lui-même rien ne subsiste de la Nature d'Aristote, principe de mouvement et de repos dans les corps naturels, rien non plus de l'art inconscient de la Nature. Mais si, après Descartes, on restitue quelque chose qui corresponde à de telles puissances, ce sera dans la pensée qu'on les fera résider : ce seront désormais des activités mentales.

N'insistons pas toutefois sur la considération de ces deux points un peu secondaires. Un point beaucoup plus important en effet sollicite notre attention. Nous voulons parler de la doctrine des idées innées. On sait comment Descartes dans la 3<sup>e</sup> Méditation, pour se donner un ordre dans l'examen qu'il va faire de ses idées comme susceptibles d'attester quelque autre existence que la

(1) Voy. 6<sup>e</sup> Méd. (C. 324-331 [73 5-77 27]) : « Je remarque outre cela... » etc. ; C. 324 sq. [73 10] : « Et je conçois facilement que, si quelque corps existe auquel mon esprit soit tellement conjoint et uni qu'il se puisse appliquer à le considérer quand il lui plaît, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles ; en sorte que cette façon de penser diffère seulement de la pure intelligence en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même et considère quelque-une des idées qu'il a en soi ; mais en imaginant il se tourne vers le corps et considère en lui quelque chose de conforme à l'idée qu'il a lui-même formée ou qu'il a reçue par les sens. Je conçois, dis-je, aisément que l'imagination se peut faire de cette sorte, s'il est vrai qu'il y ait des corps ; et, parce que je ne puis rencontrer aucune autre voie pour expliquer comment elle se fait, je conjecture de là probablement qu'il y en a ; mais ce n'est que probablement ; et, quoique j'examine soigneusement toutes choses, je ne trouve pas néanmoins que, de cette idée distincte de la nature corporelle que j'ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps. »

sienne, divise d'une façon tout à fait provisoire les idées en trois classes (1). L'existence des idées factices ne fait pas question et ne nous intéresse pas. Au contraire, il est pour nous du plus haut intérêt de savoir qu'il y a des idées innées et de nous demander si elles laissent subsister des idées adventices. Pour admettre des idées innées, Descartes a plusieurs raisons. D'abord il a déjà celles qui sont familières à l'apriorisme kantien. Une idée à laquelle l'esprit ne peut rien changer, qu'il ne peut par exemple diviser à sa guise, en un mot une idée qui s'impose à lui nécessairement, est, en vertu de cette nécessité, une idée innée (2). Une idée universelle, telle que les axiomes ou notions communes, ne peut pas s'expliquer par les mouvements corporels, tous particuliers; elle est donc innée, parce qu'universelle (3). Enfin les notions géométriques sont innées, parce qu'il n'y a pas dans la nature de figures régulières

(1) C. 268 sq. [37<sup>29</sup> sq.] : « Or entre ces idées les unes me semblent être nées avec moi [*innatæ*], les autres être étrangères et venir de dehors [*adventitiæ*], et les autres être faites et inventées par moi-même [*a me ipso factæ*]. Car que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est \* qu'on nomme en général \* une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre; mais si j'ois maintenant quelque bruit, si je vois le soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que ces sentiments procédaient de quelques choses qui existent hors de moi; et enfin il me semble que les sirènes, les hippogriffes et toutes les autres semblables chimères sont des fictions... de mon esprit. Mais aussi peut-être me puis-je persuader que toutes ces idées sont du genre de celles que j'appelle étrangères... ou bien qu'elles sont toutes nées avec moi, ou bien qu'elles ont toutes été faites par moi; car je n'ai point encore clairement découvert leur véritable origine. »

(2) Voy. *Rép. aux 1<sup>res</sup> obj.* (C. 391 [417<sup>9</sup>]) : « ... il faut prendre garde que les idées qui ne contiennent pas de vraies et immuables natures, mais seulement de feintes et composées par l'entendement peuvent être divisées par l'entendement même, non seulement par une abstraction \* ou restriction de sa pensée \*, mais par une claire et distincte opération; en sorte que les choses que l'entendement ne peut pas ainsi diviser n'ont point sans doute été faites ou composées par lui. »

(3) *Notæ in Progr.* (*Rép. au placard de Regius*) VIII II, 359<sup>16</sup> : « Quid autem magis absurdum fingi potest, quam quod omnes communes notionem, quæ menti nostræ insunt, ab istis motibus oriantur, et sine illis esse non possint? Vellem *noster* me doceret quisnam ille sit corporeus motus, qui potest in mente nostra formare aliquem communem notionem, exempli causa quod, quæ eadem sunt uni tertio, sint eadem

perceptibles aux sens (1). — Mais, bien que l'innéisme cartésien se fonde ainsi en partie sur des raisons qui lui sont communes avec d'autres systèmes aprioristes, il a encore d'autres raisons proprement cartésiennes, et ces raisons nous font encore mieux comprendre que l'innéité, c'est l'indépendance, l'aséité, la suffisance de la pensée. Nous avons vu que le dualisme cartésien aboutit à mettre dans la pensée au moins tout ce qui est dans la chose non-pensante. Reste à savoir comment ce qui est dans la chose vient à être dans la pensée. Le demi-cartésien Arnauld, dans son livre sur les *Vraies et les fausses idées*, invente, avant Reid, le perceptionnisme et croit pouvoir comprendre que les choses sont aperçues directement par l'âme sans agir sur elle. Descartes ne s'avise pas de cette invention originale, mais sans doute dépourvue de valeur et de portée puisqu'elle se borne à invoquer un pouvoir mystérieux de l'âme. Descartes estime que, pour se faire connaître de la pensée au moyen des sens, la chose devrait agir sur la pensée par l'intermédiaire des sens. Or une telle action ne peut qu'être nulle ou se réduire à presque rien. Car, si ce qui est étendu ne peut pénétrer dans la pensée, comment pourrait-il y avoir action de la chose non-pensante sur

*inter se, vel quamvis aliam: omnes enim isti motus sunt particulares, notiones vero illæ, universales, et nullam cum motibus affinitatem nullamve ad ipsos relationem habentes. »*

(1) *Rép. aux 5<sup>es</sup> obj.* (C. II, 288 [380<sup>18</sup> sq.]) : « ... je vous ferai aisément avouer que les idées de celles [*des essences que nous connaissons clairement et distinctement, telle qu'est celle du triangle ou de quelque autre figure de géométrie*] qui sont en nous n'ont point été tirées des idées des choses singulières; car ce qui vous meut ici à dire qu'elles sont fausses n'est que parce qu'elles ne s'accordent pas avec l'opinion que vous avez conçue de la nature des choses. Et même, un peu après, vous dites que *l'objet des pures mathématiques, comme le point, la ligne, la superficie et les indivisibles qui en sont composés, ne peuvent avoir aucune existence hors de l'entendement*; d'où il suit nécessairement qu'il n'y a jamais eu aucun triangle dans le monde, ni rien de tout ce que nous concevons appartenir à la nature du triangle ou à celle de quelque autre figure de géométrie, et partant que les essences de ces choses n'ont point été tirées d'aucunes choses existantes. »

la pensée ? Si donc la pensée doit contenir, à sa manière du moins, tout ce qu'il y a dans la chose, et si elle ne peut le recevoir de la chose par une opération transitive, il faut donc que la pensée soit par elle-même en possession des idées qui représentent la chose non-pensante; en un mot, il faut que les idées, et même, et surtout les idées des choses extérieures soient innées dans la pensée. Voilà la raison d'être de l'innéisme cartésien et voilà comment le dualisme aboutit, très heureusement d'ailleurs, à faire que la pensée relève uniquement d'elle-même. Descartes exprime avec la dernière clarté cet aspect de son innéisme dans sa *Réponse au placard de Régius* (1). On trouvera dans l'*Introduction* de Garnier (I, p. cx-cxii) une liste des idées innées selon Descartes; cette liste comprend en somme toutes les idées qui ne sont pas factices. On verra que Descartes finit par déclarer dans une lettre à Mersenne (22 juillet 1644, III, 418<sup>3</sup>) que toutes les idées qui n'impliquent ni affirmation ni négation sont innées, et qu'il pousse sa thèse jusqu'à professer qu'il n'y a pas d'aveugles. Que manque-t-il après cela à la pensée pour

(1) *Notæ in progr. (Rép. au placard de Reg.)* VIII, II, 358<sup>20</sup> sq. :  
 « ... quisquis recte advertit quousque sensus nostri se extendant et quidnam sit præcise quod ab illis ad nostram cogitandi facultatem potest pervenire, debeat fateri nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi. Adeo ut nihil sit in nostris ideis quod menti, sive cogitandi facultati non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quæ ad experientiam spectant : quod nempe judicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostræ præsentis, ad res quasdam extra nos positas referri : non quia istæ res illas ipsas nostræ menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio efformandas. Quippe nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit, præter motus quosdam corporeos, ut ipsemet *auctor noster in art. 19.* ex meis principiis affirmat; sed ne quidem ipsi motus, nec figuræ ex iis ortæ, a nobis concipiuntur quales in organo sensuum fiunt, ut fuse in *Dioptrica explicui* [4<sup>o</sup> disc. (VI, 109) et *Princ.* 4<sup>o</sup> part., art. 196-199]. Unde sequitur ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas. Ac tanto magis innatæ esse debent ideæ doloris, colorum, sonorum et similium, ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere; nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent. »

être pleinement indépendante et suffisante? Ainsi concentrée en elle-même, elle ne pourra plus se définir par une relation à quelque chose d'extérieur, mais seulement par un caractère tout interne. Et il peut sembler que nous n'avons plus qu'à rapporter et à commenter la définition de Descartes.

Ici pourtant la question qui paraissait résolue renaît et se pose sur un nouveau terrain. Déjà la façon dont Descartes présente l'idée innée n'est pas sans éveiller des inquiétudes. Nous avons eu occasion de voir plusieurs fois dans quelques-unes des leçons précédentes que, selon Descartes, il y a certaines idées en face desquelles la nature nous met tout de suite, et même, au sens le plus propre du mot, immédiatement. Aucun mouvement de la pensée n'est nécessaire pour nous y conduire ou pour en développer le contenu : elles sont tout d'un coup tout ce qu'elles peuvent être. Il est vrai que Descartes dans sa *Réponse au placard de Regius* (et bien ailleurs) a ramené la notion de l'innéité à celle de la faculté de produire les idées (1). Mais cette idée de faculté est assez obscure et peut-être est-ce encore une sorte de chose ou du moins une sorte de mécanisme réaliste qui se retrouve dans la pensée. Du reste, laissant de côté l'innéité des idées, nous pouvons remarquer que Descartes parle trop souvent des idées comme si c'étaient, à l'intérieur de la pensée, des réalités que le sujet pensant eût à percevoir. La pensée serait ainsi restée un miroir, avec cette seule différence que la chose à refléter se trouverait maintenant en dedans aussi bien que le mi-

(1) *Ibid.* 357<sup>28</sup> sq. : « Cum adverterem quasdam in me esse cogitationes, quæ non ab objectis externis nec a voluntatis meæ determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate quæ in me est, ut ideas sive notionem, quæ sunt istarum cogitationum formæ, ab aliis adventitiis aut factis distinguerem, illas *innatas* vocavi. Eodem sensu quo dicimus generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, ut podagram vel calculum : non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos. »

roir. Faut-il donc admettre que Descartes, s'il n'est pas réaliste comme Aristote, surtout comme l'Aristote très sensualiste de la tradition scolastique, l'est du moins comme le Platon des Alexandrins? — Nous ne voulons pas nier la tendance au réalisme platonicien chez Descartes. Mais cette tendance est tenue en échec par une tendance opposée. Cette seconde tendance fait d'abord sentir ses effets à propos des universaux. L'esprit de la théorie des universaux, chez Descartes, est incontestablement nominaliste. Il déclare que les universaux n'existent point hors de notre pensée, et cela ne veut pas dire seulement qu'ils ne sont pas des choses en soi : cela veut dire qu'ils n'existent en aucune façon, même mentalement, à la manière des choses. Ce ne sont dans la pensée même que des rapports, des actes et non des objets de la pensée (voy. par ex. *Princ.* I, art. 58 et la première phrase de l'art. 59). Maintenant il est vrai que Descartes distingue entre les universaux et les essences (voy. *Rép. aux 5<sup>es</sup> Obj.*, C. II 288, début de l'alinéa [380<sup>14</sup>]). C'est la même distinction que Spinoza fait entre les abstractions et les *essentiæ particulares affirmativæ* (*De intell. em.* § 93 [les deux premières phrases], § 99 [3<sup>e</sup> phrase] et § 101 [2<sup>e</sup> phrase]). L'expression même de *natura particularis* se trouve chez Descartes (*pour Arnauld, 29 juillet 1648*, V, 221<sup>21-25</sup>). Ce sont les idées de ces natures qui ont une réalité objective, cette réalité qui joue un si grand rôle dans la 3<sup>e</sup> *Méditation*. Ce sont aussi ces idées qui constituent, en un autre sens du mot « nature », ces natures vraies et immuables dont il a été question dans un texte cité plus haut (p. 175 n. 2). Mais, bien que de telles idées, — sans parler de l'idéat comme eût dit Spinoza, qu'elles requièrent finalement selon Descartes, — bien que de telles idées soient réelles assurément, jamais pourtant Descartes n'en a fait expressément des objets immédiats internes, comme dit et comme veut Leibniz. Bordas-Demoulin, qui tient cette doctrine des idées pour

la véritable et qui aimerait à la voir prédominer chez Descartes, n'a pu citer que des textes peu concluants (Partie I, chap. II, sect. 1, § 1). En somme donc Descartes, même à propos des idées des *naturæ particulares*, ne cède pas ou ne cède pas sans de grandes réserves à la tendance réaliste. Et toute sa théorie de la pensée, à travers autant d'hésitations qu'on voudra, s'oriente vers la définition la moins réaliste, du moins en esprit et en vérité, qu'on ait jamais donnée de la pensée.

Cette définition, qui était restée enveloppée et implicite dans les *Méditations*, se dégage au contraire lumineusement dans les *Réponses aux 2<sup>es</sup> Objections* (C. 451 [160<sup>7</sup>]) : « Par le nom de *pensée* je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-même [*ut ejus immediate consciî simus*] et en avons une connaissance intérieure : ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées. Mais j'ai ajouté *immédiatement*, pour exclure les choses qui suivent et dépendent de nos pensées ; par exemple le mouvement volontaire a bien à la vérité la \*volonté\* pour son principe, mais lui-même néanmoins n'est pas une pensée.\* Ainsi se promener n'est pas une pensée, mais bien le sentiment ou la connaissance qu'on a qu'on se promène\* » La même définition se retrouve dans les *Principes* (I, art. 9) : « Par le mot de penser j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes [*quæ nobis consciîs in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*] ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser. » Descartes définit donc la pensée par la conscience. C'est dire que le connaissant et le connu ne sont plus pour lui, quand il pose cette définition, deux termes étrangers l'un à l'autre et rapprochés par un rapport extérieur, de sorte qu'on ne sait comment l'un des deux a pour fonction d'exprimer

l'autre et qu'on ne peut trouver pour exprimer l'acte de représenter que des métaphores impuissantes, comme le mot de représentation lui-même. Si la conscience est l'essence de la pensée, l'objet est par nature lié au sujet et le sujet à l'objet, et la métaphore de la représentation s'évanouit pour faire place à la notion claire de deux corrélatifs unis par leur opposition même. Une telle conception de la pensée est la moins réaliste de toutes, puisqu'aucun des termes qui y figurent n'est une chose : deux sont des corrélatifs et le troisième est leur rapport.

Peut-être ce commentaire de la définition de Descartes la porte-t-il à ses extrêmes conséquences. Mais ces conséquences, pour être extrêmes, n'en sont pas moins légitimes ; et l'on peut dire que l'auteur lui-même les a tirées au moins en partie. Si la pensée consiste bien dans la corrélation d'un objet et d'un sujet, il s'ensuit tout d'abord que le fait d'être pour soi n'est pas un acte spécial qui se surajoute à la pensée. Penser, c'est être pour soi. Il n'y a pas besoin, afin d'être pour soi, de penser qu'on pense. En d'autres termes, on n'a pas besoin de réfléchir afin de poser pour soi sa pensée. Il le faudrait au contraire, si la pensée n'était pas immédiatement un acte de poser pour soi. Eh bien ! Descartes a aperçu cette conséquence et il a ainsi prouvé qu'il voyait bien où tendait sa définition. Le P. Bourdin voulait que l'esprit fût précisément constitué par l'acte de réfléchir sur la pensée : Descartes lui répond que c'est là un redoublement de la pensée, et que, avant ce redoublement, la pensée ne laisse pas d'être déjà tout entière ce qu'elle est. Se poser pour soi, ou, en général, poser pour soi, voilà la pensée : poser qu'on pose pour soi, voilà la réflexion. Le « pour soi » est déjà dans la pensée, la réflexion n'a pas à l'introduire et ne fait que le rendre plus remarquable en le redoublant (1).

(1) *Rép. aux 7<sup>es</sup> Obj.* (C. II, 541 sq. [559<sup>3</sup>]) : « De même quand notre auteur dit qu'il ne suffit pas qu'une chose soit une substance qui pense

Ce qu'il y a de plus nouveau dans la définition de Descartes, ce qui fait de lui l'initiateur de toutes les spéculations modernes sur la pensée, c'est la part qu'il accorde au sujet dans l'acte de penser. Il a eu le sentiment très vif, inconnu avant lui, que penser ou se poser pour soi est tellement bien un acte du sujet, que être pour soi c'est en quelque façon être par soi, ce qu'exprime *sum* dans le *cogito, ergo sum*. Et certes, c'était là une découverte d'importance. Mais en même temps, sous l'impulsion de ce sentiment très vif, Descartes a peut-être dépassé le but. La définition n'est pas restée dans l'esprit de l'auteur simplement idéaliste. Comme nous l'avons dit en commençant, elle incline vers l'idéalisme subjectif. Sans doute, tant qu'il s'agit de la pensée humaine, Descartes est très loin de tendre à supprimer l'objet au profit du sujet. En Dieu c'est autre chose. Lorsque nous étudierons les attributs de Dieu nous verrons comment la pensée devient chez l'être infini l'acte absolu du sujet et paraît s'abîmer dans l'arbitraire. Quoi qu'il en soit, il reste que Descartes, nourri dans le réalisme et demeuré réaliste sur un grand nombre de points, a été porté d'un élan invincible, bien qu'incertain, au delà du réalisme et qu'il a vraiment révélé la pensée à elle-même.

pour être tout à fait spirituelle et au-dessus de la matière, laquelle seule il veut pouvoir être proprement appelée du nom d'esprit, mais qu'outre cela il est requis que, par un acte réfléchi sur sa pensée elle pense qu'elle pense, ou qu'elle ait une connaissance intérieure [*conscientiam*] de sa pensée; il se trompe en cela comme fait ce maçon, quand il dit qu'un homme expérimenté dans l'architecture doit, par un acte réfléchi, considérer qu'il en a l'expérience avant que de pouvoir être architecte; car, bien qu'il n'y ait point d'architecte qui n'ait souvent considéré, ou du moins qui n'ait pu souvent considérer qu'il savait l'art de bâtir, c'est pourtant une chose manifeste que cette considération n'est point nécessaire pour être véritablement architecte; et une pareille considération ou réflexion est aussi peu requise, afin qu'une substance qui pense soit au-dessus de la matière. Car la première pensée quelle qu'elle soit, par laquelle nous apercevons quelque chose, ne diffère pas davantage de la seconde, par laquelle nous apercevons que nous l'avons déjà auparavant aperçue, que celle-ci diffère de la troisième, par laquelle nous apercevons que nous avons déjà aperçu auparavant cette chose. »

## XIII

### LES PREUVES DE DIEU PAR SES EFFETS

En commençant l'exposition des preuves de l'existence de Dieu selon Descartes nous reprenons la suite des idées que déroulent les *Méditations*. Mais, tandis que sur les sujets qui ont fait la matière de nos précédentes leçons relatives aux *Méditations* et à ce qui s'y rattache, nous ne trouvions dans notre auteur, à part l'exposé des raisons du doute méthodique, que des indications rapides et quelquefois même de purs sous-entendus, nous sommes ici en présence de considérations analytiquement développées. Car Descartes s'est appliqué et s'est plu à exposer ses preuves de l'existence de Dieu. Aussi n'aurons-nous, tout d'abord au moins, qu'à être les lecteurs des *Méditations* ainsi que des *Objections* et des *Réponses*, en tâchant seulement d'être des lecteurs intelligents, c'est-à-dire en nous efforçant de bien marquer le sens et la place de chacune des articulations de l'auteur.

Les preuves de l'existence de Dieu selon Descartes se répartissent naturellement et il les a réparties lui-même en deux groupes : les unes démontrent Dieu par ses effets, l'autre par l'essence même de Dieu (*Rép. aux 1<sup>res</sup> obj.*, C. I, 395 [120<sup>o</sup>]). Nous parlerons dans cette leçon du premier groupe de preuves, groupe qui se subdivise, comme on sait, en preuve de l'existence de Dieu par la présence en nous de l'idée de parfait, et

preuve de l'existence de Dieu par l'existence d'êtres imparfaits ayant l'idée de la perfection. Quant à compter à part de la précédente une preuve spéciale qui se fonderait sur la conservation des êtres finis, c'est un contre-sens, comme il ressortira, pensons-nous, de la simple exposition de la preuve par l'existence des êtres imparfaits ayant l'idée de la perfection.

Ces préliminaires posés, suivons le fil de la 3<sup>e</sup> Méditation.

Je suis comme chose pensante et je sais assez bien, au moins par une énumération d'attributs, ce que c'est qu'une chose pensante : une chose qui doute, qui comprend, qui imagine, qui veut, etc. Je sais aussi quel est le critérium de la certitude. Toutefois j'ai vu que, au moins dans quelques cas non sans importance, c'est-à-dire toutes les fois qu'il s'agit de sortir de moi, la certitude dépend de Dieu. Il me faut donc m'élever le plus tôt possible à la connaissance de l'existence et des attributs de Dieu.

Pour cela je reviens à mes pensées, je reprends l'ordre de méditer que je m'étais proposé, c'est-à-dire que je tâcherai de passer par degrés des notions que je trouverai les premières dans mon esprit à celles que j'y pourrai trouver ensuite.

Parmi mes pensées, il y en a qui sont comme les images des choses, ce sont les idées ; il y a aussi des volontés et enfin des jugements. L'erreur peut trouver place dans mes jugements. Elle n'a rien à voir dans les volontés au sens étroit. Et quant aux idées, si je les prends en elles-mêmes, elles sont exemptes d'erreur. C'est parce que les idées sont ainsi indubitables que Descartes va s'attacher à elles, pour voir s'il n'en pourrait pas tirer quelque certitude qui dépasse le sujet pensant. Il va s'efforcer de les prendre pour base et même pour modèles de ses jugements ; essayer de trouver des jugements qui ne fassent qu'exprimer et traduire ce que les idées ren-

ferment. N'oublions pas la théorie des natures simples, source dernière de toute connaissance légitime.

Il y a trois sortes d'idées : factices, adventices, innées. Par définition il n'y a rien à tirer des idées factices : faites par nous, elles ne peuvent recéler aucune affirmation qui nous dépasse. Des deux autres sortes d'idées, les adventices seraient celles qui me conduiraient le plus vite au but. Donc « ce que j'ai principalement à faire en cet endroit est de considérer, touchant celles qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m' \* obligent\* à les croire semblables à ces objets. » (C. 269 [38<sup>11</sup>]). Mais la disposition qui me porte à croire que les idées adventices sont semblables à leurs objets est une inclination naturelle, toujours faillible; ce n'est pas la lumière naturelle. D'autre part, s'il est vrai que les représentations des sens s'offrent à moi sans le concours de ma volonté, c'est peut-être seulement qu'elles procèdent d'une faculté qui est en moi sans que je la connaisse jusqu'à présent, mais néanmoins totalement indépendante des choses extérieures. Enfin il y a en fait des cas où les idées sont différentes de leurs objets : il y a en effet deux idées du soleil, et celle qui vient de l'apparence sensible est sans doute celle qui ressemble le moins à son objet : « Tout cela, conclut Descartes, me fait assez connaître que, jusques à cette heure, ce n'a point été par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une aveugle\* et téméraire\* impulsion, que j'ai cru qu'il y avait des choses\* hors de moi\*, et différentes de mon être, qui, par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que ce puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou images,\* et y imprimaient leurs ressemblances\*. » (C. 271 sq. [39<sup>30</sup>sq.]). Ainsi la considération des idées adventices ne mène à rien : il n'est pas possible d'établir directement un réalisme sensible. Remarquons bien ici deux choses. C'est

parce que les idées adventices sont impuissantes que Descartes va se tourner vers les idées innées. En second lieu, au moment où il se tourne vers les idées innées, il vient de combattre une fois de plus le réalisme sensible, de reconnaître que ce réalisme ne saurait s'autoriser de la lumière naturelle. Nous aurons à nous souvenir de ce second point.

Descartes va donc tenter une voie nouvelle. Il l'indique expressément par une transition caractéristique dont on ne saurait trop souligner l'importance : « Mais il se présente encore une autre voie pour rechercher si entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi. » (C. 272 [40<sup>e</sup>]). Cette nouvelle voie n'est plus celle des idées adventices, ni sans doute du réalisme. Il y a deux sortes de réalité à distinguer dans l'idée comme idée. D'abord l'idée est un mode de la pensée, un fait de pensée, un exercice de notre faculté de penser. A ce titre, comme fait, elle a une réalité formelle ou actuelle, car acte ou fait, c'est la même chose. Ensuite l'idée représente ou est censée représenter un objet; cet acte de concevoir qu'est l'idée est en même temps la conception de quelque chose, ou, si l'on veut encore, l'idée a un contenu. Ce contenu est, à sa manière, quelque chose de réel. En tant que l'idée le renferme, elle a une réalité objective. Descartes emprunte ces termes très exactement à l'École et ils sont fort clairs. La réalité objective de l'idée est bien dans le représentatif sans doute, si l'on admet que le représentatif est le contenant de la représentation; mais elle est dans le représentatif ce qu'il y a en lui du représenté, et ainsi elle est à l'opposé du sujet et au contraire du côté de l'objet : ce qui fait qu'elle est très bien nommée objective. La réalité objective des idées, reprend Descartes, n'est pas la même en toutes les idées, mais chaque idée a un degré propre de réalité objective. Plus le contenu de l'idée est riche par le nombre ou l'importance des

caractères, plus l'idée a de réalité objective, et notamment, parmi les idées, « celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi, pour ainsi parler, plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. » (C. 272 [40<sup>12</sup>]). Gardons-nous de laisser passer inaperçus ce rapprochement et cette réunion dans un même genre, avec une simple différence de degré, de la réalité substantielle et de la réalité des attributs ou qualités : c'est le prélude de la preuve ontologique.

Chaque idée a donc une réalité formelle et un certain degré de réalité objective. La réalité formelle de l'idée veut être expliquée, et nous l'expliquons en disant que c'est nous qui en sommes cause en tant que nous exerçons notre faculté de penser. Mais la réalité objective requiert aussi une explication; car, « pour imparfaite que soit cette façon d'être par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes on ne peut pas néanmoins dire que cette façon et manière-là d'être ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant. » (C. 274 sq. [41<sup>26</sup>]).

Or que doit être une cause ou raison pour être explicative? C'est ce que la lumière naturelle nous enseigne : ou, en d'autres termes, c'est ce que nous pouvons dégager de la considération d'une de ces pures et simples idées, d'une de ces natures simples que le doute ne touche pas, de la considération de l'idée de la cause : «... c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause; et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même? Et de là il suit non seule-

ment que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être\* une suite et une dépendance\* du moins parfait. Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité\* que les philosophes appellent\* actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective. » (C. 273 [40<sup>21</sup> sq.]).

D'après cela il ne suffirait pas, pour expliquer la réalité objective d'une idée, de faire dériver d'une autre idée la réalité objective de la première. Cette explication est légitime, mais elle en demande une autre encore. Car il reste à rendre compte de la réalité objective de la dernière idée à laquelle on est remonté. Finalement donc il faut que la réalité objective s'explique par une cause qui possède formellement ou actuellement la réalité qui se trouve objectivement dans l'idée. Ici notons bien les termes dont Descartes se sert : « ... il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme \* un patron ou\* un original dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement\* et en effet\*... » (C. 273 [42<sup>8</sup>]). Et un peu plus bas : « ... la lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme \*des tableaux ou\* des images qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait. » (C. 273 [42<sup>11</sup>]). Ailleurs encore, dans les *Rép. aux 2<sup>es</sup> Obj.* : « C'est aussi une première notion, que toute la réalité, ou toute la perfection, qui n'est qu'objectivement dans les idées, doit être formellement ou éminemment dans leurs causes ; et toute l'opinion que nous avons jamais eue de l'existence des choses qui sont hors de notre esprit, n'est appuyée que sur elle seule. Car d'où nous a pu venir le soupçon qu'elles existaient, sinon de cela seul que leurs idées venaient

par les sens frapper notre esprit? » (C. 449 sq. [135<sup>19</sup>]) (1). Patron, original (*archetypus*), tableaux, images (*imagines*), comparaison avec la sensation : voilà des termes et un rapprochement caractéristiques. En revanche, voici, à quelques pages de distance dans la 3<sup>e</sup> Méditation, un passage relatif au même point et dans lequel il n'est plus question de patron, ni d'original : « ... Je comprends fort bien que l'être objectif d'une idée ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel. » (C. 284 [47<sup>20</sup>]). Ici il s'agit non de servir d'exemplaire à l'idée, mais de la produire. De même nous verrons tout à l'heure que je puis produire par moi-même certaines idées, dont je n'ai pourtant pas en moi le modèle. Et enfin n'oublions pas, quand nous parlons de la cause de la réalité objective de l'idée, que « cette cause-là » ne transmet « en mon idée aucune chose de sa réalité actuelle ou formelle » (C. 274 [41<sup>15</sup>]). Après quoi, il est vrai que la cause pourrait être un modèle, bien que la suppression de toute transitivité doive contrarier beaucoup ce mode d'explication. Pour le moment nous n'avons qu'à prendre note des incertitudes du langage de Descartes. Quoi qu'il en soit, la conclusion à laquelle nous arrivons est, en gros, celle-ci : il faut, pour expliquer la réalité objective des idées, une cause adéquate à cette réalité.

Il s'agit maintenant d'appliquer cette conclusion au problème que Descartes s'est posé après l'acquisition du *cogito* et du critérium de la certitude, problème qui se trouve ne pas être autre que celui de l'existence de Dieu. Comment sortir de moi? J'y parviendrai si je trouve en

(1). De même, sinon mieux, *ibid.* C. 458 sq. [165<sup>18</sup>]. Cf. *Princ.* I, 18 : « ... \*nous voyons\* par le moyen de cette même lumière [*naturelle*], qu'il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées. »

moi quelque idée dont la réalité objective dépasse ma réalité formelle. Car alors je ne renferme ni formellement ni éminemment de quoi rendre raison de la dite réalité (1). La voie nouvelle dont j'avais besoin sera découverte, « au lieu que, s'il ne se rencontre point en moi de telle idée, je n'aurai aucun argument qui me puisse convaincre et rendre certain de l'existence d'aucune autre chose que de moi-même, car je les ai tous soigneusement recherchés, et je n'en ai pu trouver aucun autre jusqu'à présent. » (C. 276 [42<sup>24</sup>]).

Quelles idées sont donc en moi ? Il y a d'abord celle de moi-même, pour laquelle, dit Descartes, il n'y a pas de difficulté. Ne nous attardons pas à demander si cette idée de moi est distincte de moi et continuons. Il y a en moi les idées des choses corporelles, et d'abord des choses corporelles que je ne conçois que confusément comme la lumière, la chaleur, les saveurs. Elles peuvent être fausses matériellement, c'est-à-dire que je puis prendre pour des idées de réalité ce qui n'est qu'idée de privation : par exemple le froid n'est peut-être qu'une privation. Quand les idées confuses sont de fausses idées, cela leur vient du néant : elles ne requièrent pas d'autre cause, et, quand elles sont vraies, elles ont bien peu de réalité, puisque je ne suis pas même sûr qu'elles soient vraies ; et il est clair que j'ai en moi assez de réalité pour expliquer leur réalité objective. J'ai ensuite les idées claires et distinctes des choses corporelles : étendue, figure, situation, mouvement, avec en plus substance, durée et nombre. Ces trois dernières idées peuvent être tirées de moi : car je suis une substance, je dure, je passe par plusieurs états. Les trois précédentes peuvent elles-mêmes se tirer de moi, parce que, comme substance, j'ai

(1) *Éminemment*, autre terme emprunté à la scolastique : contenir *éminemment* quelque chose, c'est le contenir comme une perfection plus grande en contient une moindre : comme l'âme intellectuelle contient les autres, comme la cause en général contient l'effet.

plus de réalité qu'un simple attribut comme l'étendue, et ainsi on peut dire que je la contiens éminemment (1). — Quant aux idées des animaux, des autres hommes et des anges, elles peuvent être tirées de l'idée des choses corporelles et de celle de Dieu combinées, « encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucuns anges. » (C. 277 [43<sup>s</sup>]). Remarquons en passant que voilà des idées qui seraient expliquées sans patron, ni original. Peu importe pour le moment : elles seraient du moins expliquées sans qu'il me fallût pour cela sortir de moi.

Mais j'ai encore en moi l'idée de Dieu. Seule, elle ne peut peut-être venir de moi. Et en effet, la réalité objective de cette idée est infinie : « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait \* qui existent) ont été créées \* et produites \*. » (C. 280 [45<sup>11</sup>]). Une pareille réalité objective ne peut sans doute trouver en moi sa raison.

Dira-t-on que je contiens la substance ? Oui, mais non la substance infinie.

Dira-t-on que l'idée de l'infini est négative comme celle du repos ou des ténèbres et formée par négation du fini ? Il n'en est rien, car premièrement elle contient plus de réalité que l'idée du fini, puisque l'infini dépasse le fini et y ajoute. Secondement l'idée de l'infini est antérieure dans mes notions à celle de moi-même : car comment saurais-je que je suis borné et imparfait, sinon en me référant à l'idée de l'infini et du parfait ? — Prétendra-t-on

(1) Passage qui ne laisse pas d'être remarquable par sa portée anti-réaliste : « Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir l'étendue, la figure, la situation et le mouvement, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense ; mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, et que je suis moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment. » (C. 279 sq. [43<sup>2</sup>]).

que l'idée de l'infini est matériellement fausse, c'est-à-dire que c'est un néant d'idée ? Cela ne se peut : car c'est une idée claire et distincte, attendu qu'elle est faite de tout ce qui est soi-même clairement et distinctement conçu et que, d'autre part, sans atteindre tout ce qu'il y a en lui, je sais que l'infini contient toutes les perfections. D'autre part, il est impossible qu'une idée ainsi constituée soit une privation réalisée. — Soutiendra-t-on enfin que toutes les perfections de Dieu sont en moi en puissance ? Mais par un développement du fini on ne saurait faire l'infini, et, d'autre part, un être en puissance n'est rien en somme, et par conséquent un tel être ne peut rendre compte de la réalité objective de l'idée de Dieu.

Ainsi l'idée de Dieu ne peut avoir été mise en moi que par Dieu. Cette idée, qui n'est en moi ni factice ni adventice, a été implantée en moi par Dieu. Elle fait pour ainsi dire partie de ma nature, puisqu'elle est en moi ce qui me permet de me juger imparfait et dépendant (1).

Telle est la preuve de Dieu par la présence de l'idée du parfait en nous. Descartes passe ensuite à la preuve de Dieu par le fait que nous existons, nous qui portons en nous l'idée du parfait. C'est moins une preuve nouvelle qu'une autre forme de la preuve précédente, une forme plus facile à saisir (2).

Si moi qui possède l'idée du parfait je n'existe pas par Dieu, il faut : ou que j'existe par moi ; ou que j'aie toujours existé ; ou que j'existe par des causes moins parfaites que Dieu. — Il ne se peut que j'existe par moi. Car, dans ce cas, je me serais tiré du néant, je me serais donné la substantialité ou l'existence. Or se donner l'être est plus difficile que de se donner des ma-

(1) (C. 289-291 [316 sq.], passage très important : source de l'opinion que Dieu est *en nous*.

(2) Voir *Rép. aux 1<sup>res</sup> obj.*, (C. 375 [1062]) : « C'est pourquoi, outre cela, j'ai demandé, savoir, si je pourrais être en cas que Dieu ne fût point ; non tant pour apporter une raison différente de la précédente que, pour l'expliquer plus parfaitement. »

nières d'être ou attributs. Si je m'étais donné l'être, je me serais donc donné tous les attributs qui composent l'idée de Dieu, idée dont je suis pourvu par hypothèse. — Ai-je toujours existé tel que je suis? Mais le fait de n'avoir pas commencé ne m'exempterait pas du besoin d'avoir une cause. Car je suis dans le temps; les moments du temps sont indépendants, et de ce que je suis maintenant il ne suit aucunement que je doive être le moment d'après. Conserver, c'est créer : il faut donc une cause pour me conserver, une cause capable de créer sans cesse un être ayant en soi l'idée de Dieu. — Suis-je donc par des causes ayant l'idée de Dieu, mais moins parfaites que Dieu? De deux choses l'une : la cause par laquelle je suis sera par soi, ou par d'autres. Si elle est par soi, elle sera Dieu. Si elle n'est pas par soi, il lui faut une autre cause qui sera par soi, c'est-à-dire Dieu. Quant à admettre un procès de causes à l'infini, c'est ce dont il ne peut être question, parce que nous ne demandons pas ici la cause qui fait commencer, mais celle qui soutient et qui conserve. — Quant à dire que je suis le produit de plusieurs causes dont chacune m'a donné l'idée d'une des perfections qui entrent dans l'idée de Dieu, il n'y faut pas songer, parce que l'idée de Dieu est une. Enfin, en ce qui regarde le fait que j'ai été, en un sens, mis au monde par mes parents, il faut remarquer que la génération physique n'explique pas la production d'une substance pensante, et que d'autre part on ne voit pas comment, en m'engendrant, mes parents m'auraient transmis l'idée de Dieu.

Après cet exposé des deux preuves de l'existence de Dieu dont nous avons à nous occuper dans cette leçon, nous devons parler des objections qu'on a faites à Descartes et de ses réponses. Toutefois il faut faire un choix dans les objections, et même dans les réponses, qui n'ajoutent pas beaucoup sur ces points très étudiés par lui au texte des *Méditations*, dans lequel tant d'objec-

tions sont prévues et prévenues. Les 7<sup>es</sup> *Objections* sont exclusivement consacrées au doute méthodique; les 6<sup>es</sup> ne parlent pas des preuves de l'existence de Dieu. Les auteurs des 3<sup>es</sup> et des 5<sup>es</sup>, Hobbes et Gassendi, sont trop loin de Descartes pour avoir compris sa pensée et lui avoir fourni, surtout Hobbes, des occasions de l'expliquer. Hobbes, sensualiste rigoureux et cassant, répète sans cesse qu'il n'y a pas d'idée de Dieu, et, quand Descartes parle de divers degrés de réalité, il demande ce que cela veut dire et si, selon Descartes, il y a des choses qui soient plus choses que d'autres (1). Gassendi soutient, bien entendu, qu'il n'y a pas d'idée de l'infini, et, sans affirmer précisément qu'il n'y a pas d'idée de Dieu, il tâche de faire dériver cette idée de l'expérience sensible. Mais ce qu'il dit de plus intéressant se retrouve dans les 2<sup>es</sup> *Objections*. Arnauld, auteur des 4<sup>es</sup>, n'a rien dit de considérable sur nos deux preuves, sauf quelques remarques sur le sens de l'expression *être par soi* qui se rapporteraient aussi bien ou mieux à la preuve ontologique. Restent donc les 2<sup>es</sup> et les 1<sup>res</sup> *Objections*; mais les 1<sup>res</sup> sont beaucoup plus intéressantes.

Voici en somme les cinq difficultés que les auteurs des 2<sup>es</sup> *Objections* proposent et les réponses de Descartes : 1<sup>o</sup> L'idée de parfait se forme par une élévation de degré : il suffit que j'aie l'idée d'une qualité quelconque, de la chaleur par exemple, pour qu'il me soit possible de l'agrandir et de la porter à l'infini, ou du moins indéfiniment haut (C. 400 sq. [123<sup>7</sup>]). Descartes se contente de renvoyer purement et simplement aux *Méditations* et refuse même de voir l'objection (C. 417 [133<sup>17</sup>]). — 2<sup>o</sup> Nous observons des causes qui ne contien-

(1) 3<sup>es</sup> *Obj.* IX (C. 487 [185<sup>12</sup>]) : « ...il semble que M. Descartes n'ait pas assez considéré ce qu'il veut dire par ces mots : *ont plus de réalité*. La réalité reçoit-elle le plus et le moins? Ou, s'il pense qu'une chose soit plus chose qu'une autre, qu'il considère comment il est possible que cela puisse être rendu clair à l'esprit, et expliqué avec toute la clarté et l'évidence qui est requise en une démonstration, et avec laquelle il a plusieurs fois traité d'autres matières. »

nent pas toute la perfection de leurs effets : le soleil, la pluie et la terre produisent des plantes, des mouches, etc. (C. 401 [123<sup>24</sup> sq.]). Descartes répond que les causes dont il s'agit ne sont pas des causes totales (*causas adæquatas*) (C. 417 [134<sup>2</sup>]; cf. aussi *lettre à Mersenne*; 31 décembre 1640, III, 274<sup>20</sup>). — 3° L'idée de Dieu que vous trouvez en vous n'est pas innée, mais reçue de la tradition (C. 401 sq. [124<sup>2</sup>]). A cette objection, qui ne manque pas de portée, Descartes fait une réponse qui laisse de côté bien des points sur lesquels il y aurait eu matière à discussion et à explication. Il se borne à dire que ceux qui lui auraient transmis l'idée de Dieu auraient dû eux-mêmes la prendre quelque part (C. 420 sq. [136<sup>11</sup>]). — 4° L'infini est inconnaissable, parce qu'on ne peut achever l'infini (C. 403 [124<sup>21</sup>]). Quand le parfait, répond Descartes, ne se manifesterait que par la nécessité à nous imposée d'aller sans cesse plus loin, cette nécessité ne saurait nous venir de nous-mêmes parce qu'elle nous dépasse (C. 425 [139<sup>11</sup>]). — 5° L'unité des perfections de Dieu est toute en vous : elle est du même ordre que l'unité générique ou l'unité transcendentale, c'est un pur universel (C. 403 [124<sup>23</sup>]). L'assimilation est inadmissible, répond Descartes : l'unité de Dieu est l'unité réelle d'un individu (C. 426 [140<sup>6</sup>]). Ajoutons que les auteurs des 2<sup>es</sup> *Objections* ont rendu service à la philosophie en pressant Descartes de mettre les *Méditations* sous une forme géométrique. Ce résumé géométrique, qui précise les idées, ou au moins l'expression des idées de Descartes, est souvent utile à consulter.

Les objections de Caterus à propos de l'expression *être par soi* (C. 359 sq. [95<sup>1</sup>]) et de la possibilité de connaître l'infini (C. 361 [96<sup>9</sup>]) donnent à Descartes l'occasion de s'expliquer en indiquant la notion du *causa sui* (C. 380-382 [109<sup>20</sup> sq.]), en disant que nous savons de l'infini son infinité, mais sans connaître le détail de son contenu (C. 385 sq. [112<sup>17</sup> sq.]). — Mais les deux objec-

tions les plus intéressantes de Caterus sont celle qu'il dirige contre ce qu'il y a de spécifique dans la preuve de Dieu par l'existence d'un être imparfait ayant l'idée de parfait, et celle où il combat la thèse que la réalité objective de l'idée est bien une réalité.

Caterus pense que Descartes a inutilement compliqué la preuve scolastique tirée de la simple existence d'un être contingent (C. 358 [94<sup>15</sup>]). Descartes lui répond d'abord qu'il n'admet pas la preuve scolastique, parce qu'un procès à l'infini de causes peut exister en lui-même, bien qu'il soit chose incompréhensible pour nous; que, en introduisant l'idée de notre impuissance à nous conserver, il a fait voir la vraie raison de notre insuffisance, tout en se débarrassant de la considération embarrassante des causes successives. Enfin il fait valoir surtout que son argument est le seul qui puisse prouver, non pas l'existence d'une cause quelconque de l'être contingent, mais de Dieu : attendu qu'il faut Dieu pour expliquer un être contingent ayant l'idée de Dieu, mais non pas peut-être pour expliquer un être contingent quelconque (C. 376-378 [106<sup>14</sup> sqq.]). Descartes, comme on voit, connaît déjà et évite la difficulté que Kant soulèvera contre la preuve *a contingentia mundi*.

Selon Caterus, l'idée n'a rien de commun avec la réalité des choses : car être représenté n'est par rapport à la chose qu'une dénomination extrinsèque, qui n'ajoute ni n'ôte à la réalité de la chose, et n'en reçoit rien non plus. Les causes sont faites pour produire et pour expliquer une réalité actuelle, une réalité telle que celle des choses; les idées n'ont donc pas de causes. Elles n'en ont pas besoin : elles sont de toute éternité ce qu'elles sont; l'essence d'un triangle est celle d'un triangle l'essence d'un bateau est celle d'un bateau. Demandez-vous pourquoi une essence en particulier est telle, plutôt que d'être tout le reste? C'est que nous ne pouvons tout concevoir à la fois et concevons l'être parties par par-

ties. Il est vrai toutefois qu'une idée n'est pas rien, en tant qu'elle n'est pas feinte : mais elle n'existe que dans l'entendement (C. 355-357 [92<sup>o</sup> sqq.]).

Caterus a bien vu le fond du débat. Mais la réponse de Descartes n'en est pas moins très supérieure à ses objections. Descartes s'empare de l'aveu de Caterus que l'idée n'est pas rien (C. 371 [103<sup>o</sup>]); il remarque qu'il ne réclame pas pour elle une réalité qui la mette hors de l'entendement. Puis il revient à sa thèse capitale : puisque l'idée a une réalité objective, il faut rendre compte de cette réalité. Et il triomphe ici aisément de Caterus et met sa pensée en lumière mieux qu'il n'avait encore fait. Caterus, pour expliquer qu'une essence est ce qu'elle est, recourt en somme à ce qui sera plus tard la fameuse proposition : *determinatio negatio*, proposition si équivoque, et il la prend dans le plus mauvais sens, refusant de voir ce qu'il y a de positif dans les déterminations constitutives de chaque essence. Descartes, au contraire, insiste sur cet élément positif et fait bien voir qu'il réclame une raison positive : «... il a ajouté : *Si néanmoins vous me pressez de vous dire une raison, je vous dirai que cela vient de l'imperfection de notre esprit, etc.* Par laquelle réponse il semble n'avoir voulu signifier autre chose, sinon que ceux qui se voudront ici éloigner de mon sentiment ne pourront rien répondre de vraisemblable. Car, en effet, il n'est pas plus probable de dire que la cause pourquoi l'idée de Dieu est en nous soit l'imperfection de notre esprit, que si on disait que l'ignorance des mécaniques fût la cause pourquoi nous imaginons plutôt une machine fort pleine d'artifice qu'une autre moins parfaite ; car, tout au contraire, si quelqu'un a l'idée d'une machine dans laquelle soit contenu tout l'artifice que l'on saurait imaginer, l'on infère fort bien de là que cette idée procède d'une cause dans laquelle il y avait réellement et en effet tout l'artifice imaginable, encore qu'il ne soit qu'objec-

tivement et non point en effet dans cette idée. » (C. 374 [104<sup>26</sup> sq.]) (1).

Examinons maintenant deux objections dues à deux historiens de Descartes et dirigées respectivement, l'une contre la seconde, l'autre contre la première des preuves que nous venons d'exposer. L'objection qui nous occupera la dernière nous permettra de dégager assez bien le sens de la preuve à laquelle elle s'adresse.

La preuve de Dieu par l'existence d'un être imparfait ayant l'idée de la perfection invoque ce principe, que se donner la substantialité est plus difficile que se donner des attributs. M. Rabier (*Disc. de la méth.*, p. 119 et 121) pense que ce principe contredit la preuve par l'idée du parfait ; car, dit-il, nous sommes des substances, et, si la substance est plus qu'un attribut quel qu'il soit, nous avons en nous de quoi expliquer par nous-mêmes l'idée du parfait. — Mais peut-être faudrait-il distinguer entre *être* une substance et *se donner* la substance, *se faire* substance. Pour se faire substance, il faut sans doute n'être soumis à aucune dépendance, être infini. Se créer n'est possible que pour l'être infini, et par conséquent celui qui se crée lui-même se donne bien et ne peut manquer de se donner toutes les perfections. Il reste seulement absurde de dire que nous avons pu nous créer nous-mêmes ; mais Descartes n'a jamais douté de l'absurdité de cette hypothèse.

Dans son édition des *Principes* (p. 102), M. Liard adresse à la preuve par l'idée de parfait un reproche extrêmement grave. Elle constituerait par rapport au reste du système une faute de logique : « On remarquera aisément que cette preuve est illogique dans le système. Au point de sa déduction où il est parvenu, Descartes n'est pas encore autorisé à mettre en œuvre des principes tels que celui-ci : il est impossible que nous ayons

(1) Descartes a répété cette lumineuse comparaison dans les *Principes* : I, 17 (VIII L, 11<sup>11</sup>).

l'idée et l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées, lequel suppose résolue la question de la certitude, à la solution de laquelle l'idée et l'existence de Dieu vont concourir. D'ailleurs, si de tels principes sont vrais, ils s'imposent à l'esprit, le doute est rompu, la réalité des choses établie, et il n'est pas besoin, pour affirmer la certitude, de recourir à l'existence de Dieu. » — Si vraiment Descartes a invoqué pour établir sa preuve le principe réaliste dont parle M. Liard, il est sûr qu'il s'est grossièrement contredit. Son doute sur l'existence d'objets de nos idées n'a plus de sens ; le réalisme sensible est justifié par la lumière naturelle et il est absurde de faire intervenir Dieu pour justifier la croyance au monde extérieur. Mais précisément la grossièreté de la contradiction doit nous mettre sur nos gardes. Que Descartes ait parlé en réaliste quand il a présenté sa preuve par l'idée de parfait, qu'il se soit même parfois laissé aller à penser en réaliste, c'est ce que nous sommes loin de contester. Cela n'empêche pas que le nerf de sa preuve puisse être tout autre chose qu'un recours à ce prétendu principe que toute idée suppose un idéat. Comment, si Descartes avait recouru à ce principe, admettre qu'il ait pu parler d'une explication de certaines idées par la réalité éminente du sujet qui les pense ? Comment aurait-il pu dire que notre réalité de substance pensante suffirait au besoin à rendre compte de la réalité objective de l'idée d'étendue ? La vérité est donc sans doute que Descartes a demandé, pour expliquer la réalité objective des idées, non pas un idéat, une cause exemplaire, mais une cause en un autre sens, et, si on l'osait dire, une cause efficiente. Si le langage des *Méditations*, si celui des *Principes* sont entachés de réalisme, il est remarquable que celui du *Discours* est complètement exempt de ce défaut (4<sup>e</sup> partie, VI, 33<sup>25</sup> sq.).

## XIV

### LA PREUVE ONTOLOGIQUE

La théorie de l'erreur devait évidemment être rattachée à celle de la certitude, inséparable elle-même de celle du critérium de la certitude : voilà pourquoi, passant par-dessus l'inconvénient d'anticiper et de supposer acquise l'existence de Dieu et la connaissance rudimentaire de ses principaux attributs, nous avons exposé l'objet de la 4<sup>e</sup> Méditation avant d'avoir pénétré au cœur de la 3<sup>e</sup>. Maintenant que nous en avons fini avec la 3<sup>e</sup> Méditation, nous pouvons passer à la 5<sup>e</sup> avec le sentiment que celle-ci est la suite naturelle de celle-là.

La précédente leçon a fini sur cette remarque que la preuve de Dieu par l'idée de parfait s'appuie, non sur le prétendu principe qu'un idéat correspond à l'idée, mais sur le principe de causalité. Les deux principes conduisent forcément au même résultat quand il s'agit de Dieu. Car l'idée de la perfection absolue ne peut pas avoir pour cause une réalité qui en renfermerait éminemment le contenu, puisque cela reviendrait à mettre une perfection au-dessus de celle qui est pourtant représentée dans son idée comme absolue. Par conséquent l'idée de la perfection absolue a pour cause ce que contient formellement l'absolu. Tout se passe ici comme s'il s'agissait de faire correspondre un idéat à une idée. Mais le principe sur lequel on s'appuie n'en est pas

moins tout différent. Le point vaut qu'on y insiste, puisque, si Descartes avait commis la faute d'invoquer le soi-disant principe de l'idéat, il faudrait conclure que la preuve ontologique est la seule preuve cartésienne de l'existence de Dieu, et que, en l'absence de cette preuve, il n'y aurait plus de Cartésianisme. La vérité nous semble être au contraire que, quelle que soit l'importance de la preuve ontologique, la preuve par l'idée de parfait n'est pas moins importante, et, au besoin même, l'importance en serait prépondérante, ainsi que le déclare Descartes lui-même (1). Le Cartésianisme subsisterait presque tout entier avec la seule preuve par l'idée de parfait. — En fait et historiquement, il semble bien que cette manière de voir soit justifiée, car la preuve ontologique paraît être survenue au cours des réflexions de Descartes, comme une rencontre inattendue et un heureux surcroît. Descartes, une fois acquise l'existence de Dieu par la preuve tirée de l'idée de parfait, continuait de dérouler son système, c'est-à-dire qu'il passait à la question de l'existence des choses matérielles, ce qui l'amenait tout d'abord à s'occuper de leur essence et, pour commencer, de la partie de leur essence qui est composée d'éléments clairs et distincts. Et c'est alors, au moment où il était ramené à l'objet de la mathématique, de la géométrie et de la physique, qu'il s'aperçut tout à coup qu'une nouvelle voie s'offrait à lui pour sortir de lui-même, ou, en d'autres termes, qu'une nouvelle preuve de l'existence de Dieu était possible. L'accord est parfait entre le texte du *Discours* et celui des *Méditations* (2) et le langage de Descartes laisse, croyons-nous,

(1) *Rép. aux 4<sup>es</sup> Obj.* (C. II, 64 [238<sup>11</sup>]) : « ... je pense qu'il est manifeste à tout le monde que la considération de la cause efficiente est le premier et principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu. » Cf. aussi *Rép. aux 1<sup>res</sup> Obj.* C. 369 [101<sup>17</sup>] et *Abrégé des Méd.* C. 231. sq. [14<sup>18</sup>].

(2) *Discours* 4<sup>e</sup> part., VI, 36<sup>4-31</sup> : « Je voulus chercher après cela »... etc. 5<sup>e</sup> *Médit.* début, C. 309 [63<sup>4-15</sup>] et 312 (première phrase du 2<sup>e</sup> al. [65<sup>16-20</sup>]).

l'impression qu'on se trouve en présence d'un récit et non d'un artifice d'exposition (1). La 5<sup>e</sup> Méditation, c'est la 6<sup>e</sup> commencée et s'arrêtant pour faire place à un épisode, si important que cet épisode soit. Descartes avait déjà une voie pour sortir de soi; il se fût au besoin passé d'en avoir une seconde. Ce qui n'empêche pas, cela va sans dire, que celle-ci est la bienvenue : car elle est entièrement indépendante de l'autre et constitue pour le système une ressource et en même temps une nouvelle confirmation. Il apparaît une fois de plus que le point de départ doit être pris dans la pensée (2).

Voyons donc comment Descartes énonce la preuve ontologique. Nous aurons ensuite à insister sur le point de départ qu'il lui donne, ou, ce qui revient au même, sur le service qu'il en attend. Après cela, considérant la preuve plutôt en elle-même que dans la fonction que lui assigne son auteur, nous verrons comment il la défend, et victorieusement peut-être, contre les objections, si l'on se place à ce nouveau point de vue. Enfin nous dirons quelques mots des rapports de la preuve ontologique avec la notion de *causa sui* et avec le volontarisme de Descartes.

L'exposition de la preuve de Dieu par ses effets a été parfois laborieuse, et chez l'auteur, et pour nous. Celle de la preuve ontologique, au moins au premier abord, est d'une extrême facilité. Et cela est naturel, car, selon

(1) Peut-être le *Ms. de Göttingen* tranche-t-il la question (AT. V, 153 en haut) : la preuve ontologique a été inventée après l'autre, et, si elle est présentée la première dans les *Principes*, c'est « quia alia est via et ordo inveniendi, alia docendi : in *Principiis* autem docet. » — On sait que le *Ms. de Göttingen* est la relation d'un entretien de Descartes avec Burman, 16 avril 1648, écrite par Burman, peut-être avec la collaboration de Clauberg. Il a été imprimé par AT avec la correspondance, V, 146-179. M. Adam l'avait publié pour la première fois dans la *Rev. bourguignonne de l'Ens. sup.* 1896, p. 1-52].

(2). « ...encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devrait passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusqu'ici toutes les vérités des Mathématiques... » (C. I. 313 [65<sup>26</sup>]).

Descartes, il n'y a que les préjugés qui puissent la rendre obscure, de sorte que, quand on s'en est délivré, la preuve apparaît tout de suite (cf. 5<sup>e</sup> Méd. C. 317 sq. [69<sup>4</sup>]). La voici.

Je trouve en moi, fussent-elles sans existence en dehors de ma pensée, une infinité d'idées ou de natures qui ne sont pas feintes, qui ne sont pas dérivées des sens : soit, avant tout, les essences mathématiques. Ces essences ne sont pas un pur néant, elles sont quelque chose au contraire, car elles sont vraies; et ce qui est vrai est, « \*la vérité étant une même chose avec l'être\* ». (C. 312 [65<sup>4</sup>]). Mais si, pour établir des vérités, pour établir quelque chose qui est, il suffit que je trouve en moi, que je tire de ma pensée l'idée de quelque chose et que, ensuite, j'en affirme tout ce que je conçois clairement et distinctement en elle, j'ai en moi tout ce qu'il faut pour établir une existence réelle hors de moi, ou pour prouver l'existence de Dieu. En effet j'ai l'idée d'un être souverainement parfait. Or, dans l'essence de la perfection souveraine ou de la réalité complète, l'existence est contenue. Donc il est vrai de dire de Dieu qu'il existe, ou, en deux mots, Dieu existe.

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas un sophisme? Je puis concevoir toutes les autres choses sans une existence actuelle : n'en est-il pas de même de Dieu et ne puis-je concevoir Dieu comme non-existant? — Non. Ce qui a lieu pour les autres choses ne saurait avoir lieu pour Dieu. Une chose finie quelconque se laisse concevoir sans existence actuelle. Mais c'est dénaturer le concept de Dieu, c'est lui refuser ce qui en constitue précisément le caractère distinctif et propre, que de vouloir en retrancher l'existence.

Soit, continuera-t-on, en concevant Dieu nous le concevons comme existant. Mais concevoir Dieu comme existant, cela ne fait pas qu'il existe. — Non, assurément. Mais c'est ici qu'il y a un sophisme, un sophisme

de la part des adversaires de la preuve. Car ce sont eux qui renversent l'ordre des choses en parlant de notre pensée comme de quelque chose de primordial, comme de quelque chose de radicalement différent de l'être. Certes, ma pensée ne saurait faire que l'existence appartienne à Dieu. Seulement ma pensée se fonde sur la nécessité des choses. Si elle attribue l'existence à Dieu, c'est qu'il ne dépend pas d'elle de faire autrement, c'est que je ne suis pas libre de penser Dieu sans l'existence.

Objectera-t-on enfin que sans doute, si Dieu est parfait, il est, car l'existence est une perfection ; mais qu'il est aussi arbitraire, pour ne pas dire plus, de supposer que Dieu est parfait que de supposer que tous les quadrilatères sont inscriptibles dans le cercle ; de sorte que ces deux conclusions : Dieu existe, et : le losange est inscriptible dans le cercle, sont d'égale valeur ? Mais que Dieu soit parfait, ce n'est pas là une supposition, c'est la position d'une idée qui est nécessairement ce qu'elle est, car l'idée de Dieu « est l'image d'une vraie et immuable nature » (C. 316 [68<sup>12</sup>]). Je ne puis rien changer à l'idée de Dieu, cette idée n'étant pas factice. Ainsi Dieu est, dès que je conçois clairement et distinctement que l'existence appartient à sa nature.

Tel est, dans la 5<sup>e</sup> Méditation, l'exposé de la preuve ontologique et des objections que Descartes prévoit. On verra que ces objections idéales, comme les objections effectives que recevra plus tard l'auteur, se ramènent en somme aux trois difficultés que nous indiquerons tout à l'heure comme soulevées par la preuve ontologique. Mais, pour le moment, il y a une difficulté en quelque sorte préjudicielle qui résulte de la position spéciale que Descartes a prise, et c'est cette difficulté qu'il nous faut commencer par signaler. Aussi bien les réponses de Descartes aux deux dernières des objections qu'il prévoit nous conduisent-elles nécessairement à

apercevoir cette difficulté, en nous renvoyant de notre pensée à quelque chose qui la dépasse et dont elle est l'image.

Ne nous arrêtons pas à supposer que ce quelque chose soit l'être conçu d'une manière réaliste, et admettons tout de suite que Descartes a été dans l'espèce aussi nominaliste, c'est-à-dire aussi conceptualiste que possible. Ce que nos idées supposent, ce ne sont pas des choses, ce sont des idées absolues ; sous notre pensée et comme son fondement, il y a la pensée absolue, et remarquons bien que par notre pensée il ne faut pas même entendre la pensée humaine en général, mais bien la pensée de chacun : car c'est dans la pensée de chacun que Descartes entend prendre son point de départ. Ainsi la preuve ontologique ne peut faire un pas sans supposer que de ma pensée je passe à la pensée absolue. Or un tel passage est assurément d'une très grande difficulté.

Il est douteux que Descartes se soit fait de ce passage une notion parfaitement claire et consciente. Mais il n'en a pas moins tenté de l'accomplir, avant de songer à la preuve ontologique dont ce passage est le prélude indispensable. Il a tenté de l'accomplir dans les pages du *Discours* et de la 3<sup>e</sup> *Méditation* où il montre le rapport des notions d'imparfait et de parfait, où il nous fait voir pour ainsi dire le parfait en contact avec l'imparfait : « En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais : et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. » (*Disc.* 4<sup>e</sup> partie, VI, 33<sup>25</sup>.) « Et de vrai, on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage et il n'est pas aussi néces-

saire que cette marque soit quelque chose de différent de cet ouvrage même. Mais, 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 aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces \* grandes \* choses \* auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées, \* non pas infiniment et seulement en puissance, mais \* qu'il en jouit \* en effet, \* actuellement \* et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu. » (3<sup>e</sup> Méditation, C. 290 [51<sup>15-29</sup>]). Voilà le parfait et l'imparfait saisis dans leur solidarité et celui-ci ne se comprenant que par celui-là.

Certes, il y a là de quoi faire hésiter l'idéalisme subjectif. Car, si le moi s'apparaît comme dépendant et n'est intelligible que comme soumis à cette dépendance même, il devient malaisé d'en faire le centre absolu et le support de tout. Il faut même dire que, pour un système unitaire et panthéistique, la réalité d'une pensée autre que la mienne serait suffisamment établie par l'ignorance du moi fini porté à l'absolu. Ma pensée serait un point de vue particulier de la pensée absolue : les deux pensées se toucheraient, se continueraient l'une l'autre et ainsi il ne serait pas malaisé de trouver la pensée absolue dans la mienne. Mais chez Descartes la réalité de l'individu (et c'est là sans doute un des mérites et une des forces du système) est si fortement établie que la peine est grande pour sortir de l'individu. Les doctrines unitaires et panthéistiques ne réussissent guère à expliquer l'individu et tout particulièrement l'erreur,

cette manifestation irréfragable de l'individualité. Descartes déclare qu'individualité et erreur ont leur raison dans la liberté, et par là il rend excellemment compte de ces deux choses. En revanche, le rattachement de l'individu à l'absolu devient singulièrement laborieux. Si ma conscience est un système clos et indépendant, j'ai beau m'apparaître à moi-même comme dépendant, ce dont je dépens n'est toujours que dans ma conscience, sinon proprement en moi; l'absolu n'est pour moi qu'une illusion nécessaire. Il n'y a pas moyen de fonder ma pensée sur une pensée absolue. Si cela est, la preuve ontologique est évidemment arrêtée dès le premier pas. La vraie et immuable nature de Dieu ne dépasse pas ma pensée, et, par conséquent, je ne puis me fonder sur cette essence pour atteindre l'existence qui paraît posée par elle.

Descartes avait-il dans les profondeurs de son système quelque moyen de sortir de cet embarras? C'est ce qu'il n'est pas commode de décider. Peut-être aurait-il pu réussir à montrer que le déterminisme ne se rompt que partiellement entre l'individu et l'absolu, de sorte qu'il serait possible de conserver ce qu'il y a d'avantageux dans les doctrines panthéistiques relativement à la question qui nous occupe. Quoi qu'il en soit, nous supposons maintenant que Descartes est parvenu à atteindre la pensée absolue sous la pensée de l'individu, et c'est de ce nouveau point de vue que nous envisagerons la preuve ontologique.

Cette preuve consiste alors à faire voir, — soit que l'existence est le complément de l'essence, ou, en d'autres termes, que la volonté et la conscience sont postulées nécessairement par les autres éléments de l'être; mais c'est là une procédure progressive et synthétique qui est étrangère à Descartes; — soit que l'essence, prise comme tout, inclut comme une de ses parties l'existence. Et il y a trois points principaux dans cette preuve, et aussi,

visant chacun de ces trois points, trois difficultés. D'abord le concept d'un être souverainement réel est-il possible? Ensuite les nécessités de la pensée font-elles loi pour les choses, de sorte que ce qui est conçu comme existant existe? Enfin l'existence est-elle homogène à l'essence, ou, en d'autres termes, l'existence est-elle une détermination relevant de la pensée comme les attributs et qualités, c'est-à-dire encore, dans la langue de Descartes, le vrai et l'être ou le réel ne font-ils qu'un? Ces trois points et les difficultés corrélatives sont si bien l'essentiel dans la preuve ontologique qu'on les retrouve dans la discussion de Kant, de même que nous allons les voir au fond des objections adressées à Descartes par ses contemporains.

Arrivons à ces objections. Les 1<sup>res</sup> *Objections*, celles de Caterus, demandent si ce qui est dans la pensée est du même coup dans les choses, et par suite si, pour prouver l'existence par l'essence, il ne faut pas déjà faire de celle-ci une réalité; de sorte que Dieu serait posé avant et afin d'être démontré, ce qui constituerait une pétition de principe. Les 2<sup>es</sup> *Objections* portent sur la possibilité du concept de l'être souverainement réel. Enfin les 5<sup>es</sup> et les 6<sup>es</sup> *Objections* ont trait à la question de savoir si l'existence est homogène à l'essence. Telle est bien, au moins en gros, la classification que comportent les objections des contemporains de Descartes. Bien entendu il y a des détails qui y échappent, car il y a des adversaires qui font à Descartes des objections sur plusieurs points à la fois. Néanmoins il y a un point qui préoccupe principalement chacun d'eux, et c'est ce point que nous croyons avoir exactement exprimé.

Les 2<sup>es</sup> *Objections*, disons-nous, portent sur la possibilité du concept de l'être souverainement réel. — Descartes dans ses réponses aux 1<sup>res</sup> *Objections* avait ramené sa preuve au syllogisme suivant (qu'il a ensuite reproduit, sauf différence insignifiante, dans son exposé

géométrique des *Méditations*) : « Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature ou à l'essence ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais, après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe; donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe : ou du moins la conclusion est légitime. » (*Rép. aux 1<sup>res</sup> Obj.* C. 389 [115<sup>22</sup> sq.]). Les auteurs des *2<sup>es</sup> Objections* blâment la conclusion de Descartes : il aurait dû conclure, prétendent-ils, « donc nous pouvons affirmer qu'il appartient à la nature de Dieu qu'il existe ». On s'attend à les voir objecter à Descartes l'impossibilité de passer de l'essence à l'existence. Au prix d'un manque de logique et de quelque confusion, mais peu importe, ce n'est pas là ce qu'ils font. Après qu'on aurait corrigé comme ils le veulent la conclusion de Descartes, il resterait encore, disent-ils, à savoir si Dieu existe, car il existera seulement « si son essence est », c'est-à-dire si l'essence de Dieu est exempte de contradiction. Et ils rapportent un argument conçu dans cet esprit : « S'il n'implique point que Dieu soit, il est certain qu'il existe; or il n'implique point qu'il existe, donc, etc. » (C. 407 [127<sup>17</sup>]), argument dans lequel, disent-ils, la mineure fait question. Ainsi ce qui serait douteux selon les auteurs des *2<sup>es</sup> Objections*, ce serait non pas si le concept de l'être souverainement réel assemble en général des perfections compatibles, mais seulement si cette perfection particulière, l'existence, est compatible avec les autres éléments du concept de Dieu. On voit que ces adversaires de Descartes sont loin de poser avec netteté la question qui occupera Leibniz : le concept de Dieu est-il possible ? Mais il n'importe, car Descartes touchera malgré tout à la question. En effet, après avoir établi le bon droit de sa conclusion et maintenu que ce qui est dans

l'essence d'une chose est aussi dans la chose, il montre que ses adversaires auraient dû, pour présenter comme il faut leur objection, attaquer sa majeure et la corriger ainsi : ce qui est clairement et distinctement dans l'essence d'une chose ne peut être affirmé de la chose que si l'essence est possible. Et alors, bien que brièvement, il répond à la question que se posera Leibniz, et par la réponse même de Leibniz. Si vous entendez par possible ce qui est possible pour la pensée (il dit même : « pour la pensée humaine », mais peu importe), c'est-à-dire ce qui n'implique pour elle aucune contradiction, alors le concept de Dieu est possible par définition, car une contradiction n'a jamais lieu que dans et par des notions obscures et confuses, et le concept de Dieu ne comprend que des notions claires et distinctes. Leibniz dira qu'il ne contient que des notions positives et que des réalités comme telles ne se contredisent jamais l'une l'autre. La réponse de Descartes va donc à la vraie difficulté, et elle est pour l'histoire des idées d'une haute importance. Ce qu'il ajoute ensuite n'a plus trait au même point; mais nous devons le signaler néanmoins, parce que c'est plein d'intérêt relativement à une autre question, celle de savoir si l'on peut admettre une réalité qui ait des exigences propres faisant échec à celles de la pensée, de sorte qu'il soit illégitime de conclure de la pensée à l'être. Si, en demandant que l'essence de Dieu soit possible, dit-il, on entend parler d'une possibilité non plus pour la pensée, mais « de la part de l'objet même », alors on soulève une objection qu'on pourra reprendre à propos de tout, mais qui au fond ne signifie rien, parce que ce qui serait sans commune mesure avec la pensée ne serait rien pour la pensée (1).

(1) « Ou bien vous feignez quelque autre possibilité de la part de l'objet même, laquelle, si elle ne convient avec la précédente, ne peut jamais être connue par l'entendement humain, et partant elle n'a pas plus de force pour nous obliger à nier la nature de Dieu ou son existence que pour détruire toutes les autres choses qui tombent sous la connaissance des

Les objections de Caterus visent, avons-nous dit, le passage de la pensée (nous ne disons plus d'une pensée individuelle) à la réalité. Caterus estime que l'argument de Descartes est identique à un argument rapporté par saint Thomas et réfuté par lui. Cet argument est le suivant : le nom de Dieu signifie un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand ; or un tel être est à la fois dans l'entendement et dans la réalité ; donc Dieu est, etc. Saint Thomas répond que la conclusion légitime serait seulement : donc on a l'idée que Dieu est, etc. Pour qu'on pût conclure que Dieu est, il faudrait, ajoute-t-il, admettre qu'il y a dans la nature un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand, et ce serait commettre une pétition de principe. Caterus reprend la même réponse et la présente encore plus clairement (1).

Descartes répond qu'il ne s'est pas placé au même point de vue que saint Thomas. Saint Thomas avait à examiner un argument fondé sur la signification du mot

hommes ; car, par la même raison que l'on nie que la nature de Dieu est possible, encore qu'il ne se rencontre aucune impossibilité de la part du concept ou de la pensée, mais qu'au contraire toutes les choses qui sont contenues dans ce concept de la nature divine soient tellement connexes entre elles qu'il nous semble y avoir de la contradiction à dire qu'il y en ait quelqu'une qui n'appartienne pas à la nature de Dieu, on pourra aussi nier qu'il soit possible que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits, ou que celui qui pense actuellement existe : et à bien plus forte raison pourra-t-on nier qu'il n'y ait rien de vrai de toutes les choses que nous apercevons par les sens ; et ainsi toute la connaissance humaine sera renversée sans aucune raison ni fondement. » (C. 441 sq. [150<sup>25</sup> sq.]) — Ne disons rien de la critique que fait Descartes de l'argument : « S'il n'implique point que Dieu soit », etc. (voy. C. 442 [151<sup>4</sup> sq.]), car il semble qu'elle dénature laborieusement et gratuitement le sens de ce syllogisme, sans rien contenir d'ailleurs d'intéressant.

(1) « Encore que l'on demeure d'accord que l'être souverainement parfait par son propre nom emporte l'existence, néanmoins il ne s'ensuit pas que cette même existence soit dans la nature actuellement quelque chose, mais seulement qu'avec le concept ou la notion de l'être souverainement parfait, celle de l'existence est inséparablement conjointe. D'où vous ne pouvez pas inférer que l'existence de Dieu soit actuellement quelque chose, si vous ne supposez que cet être souverainement parfait existe actuellement ; car pour lors il contiendra actuellement toutes les perfections, et celle aussi d'une existence réelle. » (C. 366 [99<sup>13</sup>]).

l'essence d'une chose est aussi dans la chose, il montre que ses adversaires auraient dû, pour présenter comme il faut leur objection, attaquer sa majeure et la corriger ainsi : ce qui est clairement et distinctement dans l'essence d'une chose ne peut être affirmé de la chose que si l'essence est possible. Et alors, bien que brièvement, il répond à la question que se posera Leibniz, et par la réponse même de Leibniz. Si vous entendez par possible ce qui est possible pour la pensée (il dit même : « pour la pensée humaine », mais peu importe), c'est-à-dire ce qui n'implique pour elle aucune contradiction, alors le concept de Dieu est possible par définition, car une contradiction n'a jamais lieu que dans et par des notions obscures et confuses, et le concept de Dieu ne comprend que des notions claires et distinctes. Leibniz dira qu'il ne contient que des notions positives et que des réalités comme telles ne se contredisent jamais l'une l'autre. La réponse de Descartes va donc à la vraie difficulté, et elle est pour l'histoire des idées d'une haute importance. Ce qu'il ajoute ensuite n'a plus trait au même point ; mais nous devons le signaler néanmoins, parce que c'est plein d'intérêt relativement à une autre question, celle de savoir si l'on peut admettre une réalité qui ait des exigences propres faisant échec à celles de la pensée, de sorte qu'il soit illégitime de conclure de la pensée à l'être. Si, en demandant que l'essence de Dieu soit possible, dit-il, on entend parler d'une possibilité non plus pour la pensée, mais « de la part de l'objet même », alors on soulève une objection qu'on pourra reprendre à propos de tout, mais qui au fond ne signifie rien, parce que ce qui serait sans commune mesure avec la pensée ne serait rien pour la pensée (1).

(1) « Ou bien vous feignez quelque autre possibilité de la part de l'objet même, laquelle, si elle ne convient avec la précédente, ne peut jamais être connue par l'entendement humain, et partant elle n'a pas plus de force pour nous obliger à nier la nature de Dieu ou son existence que pour détruire toutes les autres choses qui tombent sous la connaissance des

Les objections de Caterus visent, avons-nous dit, le passage de la pensée (nous ne disons plus d'une pensée individuelle) à la réalité. Caterus estime que l'argument de Descartes est identique à un argument rapporté par saint Thomas et réfuté par lui. Cet argument est le suivant : le nom de Dieu signifie un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand ; or un tel être est à la fois dans l'entendement et dans la réalité ; donc Dieu est, etc. Saint Thomas répond que la conclusion légitime serait seulement : donc on a l'idée que Dieu est, etc. Pour qu'on pût conclure que Dieu est, il faudrait, ajoute-t-il, admettre qu'il y a dans la nature un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand, et ce serait commettre une pétition de principe. Caterus reprend la même réponse et la présente encore plus clairement (1).

Descartes répond qu'il ne s'est pas placé au même point de vue que saint Thomas. Saint Thomas avait à examiner un argument fondé sur la signification du mot

hommes ; car, par la même raison que l'on nie que la nature de Dieu est possible, encore qu'il ne se rencontre aucune impossibilité de la part du concept ou de la pensée, mais qu'au contraire toutes les choses qui sont contenues dans ce concept de la nature divine soient tellement connexes entre elles qu'il nous semble y avoir de la contradiction à dire qu'il y en ait quelqu'une qui n'appartienne pas à la nature de Dieu, on pourra aussi nier qu'il soit possible que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits, ou que celui qui pense actuellement existe : et à bien plus forte raison pourra-t-on nier qu'il n'y ait rien de vrai de toutes les choses que nous apercevons par les sens ; et ainsi toute la connaissance humaine sera renversée sans aucune raison ni fondement. » (C. 441 sq. [150<sup>25</sup> sq.]) — Ne disons rien de la critique que fait Descartes de l'argument : « S'il n'implique point que Dieu soit », etc. (voy. C. 442 [151<sup>14</sup> sq.]), car il semble qu'elle dénature laborieusement et gratuitement le sens de ce syllogisme, sans rien contenir d'ailleurs d'intéressant.

(1) « Encore que l'on demeure d'accord que l'être souverainement parfait par son propre nom emporte l'existence, néanmoins il ne s'ensuit pas que cette même existence soit dans la nature actuellement quelque chose, mais seulement qu'avec le concept ou la notion de l'être souverainement parfait, celle de l'existence est inséparablement conjointe. D'où vous ne pouvez pas inférer que l'existence de Dieu soit actuellement quelque chose, si vous ne supposez que cet être souverainement parfait existe actuellement ; car pour lors il contiendra actuellement toutes les perfections, et celle aussi d'une existence réelle. » (C. 366 [99<sup>13</sup>]).

Dieu, non sur la nature de Dieu. La conclusion légitime de cet argument serait : donc, le nom de Dieu signifie un être qui est à la fois dans l'entendement et en réalité, conclusion qui ne porte pas sur l'existence de Dieu. Mais moi, continue Descartes, je pars non pas du nom, mais de la vraie et immuable nature de Dieu, de sorte que la conclusion formellement légitime est bien : Dieu existe, et de plus cette conclusion est vraie, parce que la majeure est vraie : car tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai, et ce qui est vrai est. Ne suivons pas Descartes dans la justification de sa mineure : or l'existence appartient à la nature de Dieu, mineure que Caterus n'avait pas attaquée et que Descartes défend en ne faisant guère que répéter ce qu'il a dit dans la 5<sup>e</sup> *Méditation*, à savoir : que l'existence nécessaire appartient à la nature de Dieu, contrairement aux autres essences qui contiennent seulement l'existence possible, et que l'existence est attachée à Dieu, non par une fiction, mais par une vraie et immuable nature de laquelle l'existence se tire comme d'une raison. Mieux vaut remarquer que Descartes ne répond pas à toute l'objection dirigée par Saint Thomas et Caterus contre la majeure de l'argument ontologique. Ils indiquent clairement, bien qu'ils ne le disent pas en termes exprès, que cette majeure constitue pour eux une pétition de principe : car, disent-ils, il faudrait commencer par admettre l'existence, dans la nature, d'un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand. Descartes aurait pu aisément répondre que la pétition de principe n'existe pas, attendu que ce qu'il admet, c'est l'essence de Dieu et non Dieu existant, que ce qu'il pose dans la pensée absolue, c'est, comme point de départ, la nature et non l'existence de Dieu.

Les objections de Gassendi (1) consistent essentiellement à soutenir que l'existence n'est pas une perfection.

(1) Déjà indiquées en partie par Hobbes (C. 499 sq. [193<sup>10</sup> sq.]), mais sans obtenir de Descartes qu'une réponse en cinq lignes (C. 500 [194<sup>12</sup>]).

Il commence par indiquer, conformément à la doctrine sensualiste, que les essences sont postérieures aux choses existantes, l'idée du triangle dérivant du triangle perçu; puis il dit assez fortement ce que Kant dira plus tard avec une force incomparable, que l'existence est d'un ordre à part. Et il ajoute que mettre l'existence au nombre des perfections de Dieu, c'est supposer ce qui est en question (1).

Descartes répond d'abord qu'il y a des essences, et non pas seulement des images dérivées des perceptions sensibles. Il se défend excellemment du reproche de pétition de principe : «... je ne commets pas plutôt en ceci la faute que les logiciens nomment une pétition de principe, lorsque je mets l'existence entre les choses qui appartiennent à l'essence de Dieu, que lorsqu'entre les propriétés du triangle je mets l'égalité de la grandeur de ses trois angles avec deux droits. » (C. II, 291 [383<sup>o</sup>]) (2). Il peut être en effet question de savoir si l'existence peut entrer dans l'essence de Dieu; mais, si elle y est comprise, on fait un raisonnement légitime en déduisant de l'essence de Dieu son existence. Sur le point capital la réponse de Descartes est brève, mais de haute

(1) « ... A vrai dire, soit que vous considériez l'existence en Dieu, soit que vous la considériez en quelque autre sujet, elle n'est point une perfection, mais seulement \* une forme ou un acte \* sans lequel il n'y en peut avoir. Et de fait ce qui n'existe point n'a ni perfection ni imperfection; mais ce qui existe, et qui, \* outre l'existence \*, a plusieurs perfections, n'a pas l'existence comme une perfection singulière et l'une d'entre elles, mais seulement comme \* une forme ou un acte \* par lequel la chose même et ses perfections sont existantes, et sans lequel ni la chose ni ses perfections ne seraient point. De là vient, ni qu'on ne dit pas que l'existence soit dans une chose comme une perfection, ni, si une chose manque d'existence, on ne dit pas tant qu'elle est imparfaite ou qu'elle est privée de quelque perfection, que l'on dit qu'elle est nulle \* ou qu'elle n'est point du tout \*. C'est pourquoi, comme en nombrant les perfections du triangle, vous n'y comprenez pas l'existence et ne concluez pas aussi que le triangle existe, de même en faisant le dénombrement des perfections de Dieu, vous n'avez pas dû y comprendre l'existence, pour conclure de là que Dieu existe, si vous ne vouliez \* prendre pour une chose prouvée ce qui est en dispute, et \* faire de la question un principe. » (C. II, 201 sq. [323<sup>is</sup>]).

(2) Cf. lettre à Mersenne, du 16 juin 1641, III, 383<sup>11</sup>.

portée : « Je ne vois pas ici de quel genre de choses vous voulez que l'existence soit, ni pourquoi elle ne peut pas aussi bien être dite une propriété comme la toute-puissance, prenant le nom de propriété pour toute sorte d'attribut ou pour tout ce qui peut être attribué à une chose, selon qu'en effet il doit ici être pris. Mais, bien davantage, l'existence nécessaire est vraiment en Dieu une propriété prise dans le sens le moins étendu, parce qu'elle convient à lui seul, et qu'il n'y a qu'en lui qu'elle fasse partie de l'essence. » (C. II, 291 [382<sup>25</sup> sq.]). Ce qui est ici en question, comme le comprend très bien Descartes, c'est la théorie générale de l'existence. Il s'agit de savoir si l'existence est du genre des choses sensibles, si exister c'est être perçu, ou si, au contraire, l'existence est affaire de raison.

Réserve faite de la difficulté préjudicielle de savoir si Descartes a pu passer de la pensée individuelle à la pensée absolue, il semble avoir apporté aux objections de ses adversaires des réponses victorieuses, ou au moins considérables. — Mais il resterait encore à se demander comment Descartes a concilié la preuve ontologique avec son volontarisme. Car comment Dieu peut-il être, d'une part en vertu d'une nécessité rationnelle, de l'autre par un acte entièrement contingent de la volonté? Il n'est pas douteux que, interrogé sur ce point, Descartes se serait réfugié dans le mystère de la nature divine. Mais il y a un fait certain, fait qui est loin de constituer une réponse à la question que nous venons de poser, car il ne nous conduit pas le moins du monde hors de la nécessité rationnelle, fait qui n'est pas cependant sans rapport avec la question dont il s'agit. Ce fait, c'est que Descartes ne comprend pas la preuve ontologique comme l'avaient sans doute comprise ceux des Scolastiques qui l'admettaient, et comme, dans tous les cas, la comprend Arnauld. Tandis que, pour ces philosophes, la nécessité de l'existence de Dieu est purement

statique, qu'elle ne signifie aucun mouvement, aucun passage d'un aspect de Dieu à un autre, pour Descartes dire que Dieu existe nécessairement, c'est dire qu'il est cause de soi. Cette expression, qu'il avait rencontrée à propos de la preuve de l'existence de Dieu par l'existence d'un être imparfait ayant l'idée de la perfection, fut vivement relevée par Caterus et ensuite par Arnauld. Et, au lieu de l'abandonner, il la maintint en l'expliquant. Pour Caterus, être par soi ne peut avoir qu'un sens, c'est, non pas être sa cause, mais n'avoir point de cause (C. I, 359 [95<sup>6</sup>]). Arnauld répète, sous toutes les formes, qu'il est de la nature de la cause efficiente d'être différente de son effet, et que, par conséquent, une même chose ne peut pas être cause d'elle-même; d'où il suit que Dieu est par son essence, c'est-à-dire simplement parce que son essence est d'être, sans qu'il y ait rien là qui ressemble à une causalité (C. II, 21-28 [208-213]). Descartes rappelle qu'il n'a jamais voulu prendre l'expression cause efficiente de soi-même au pied de la lettre. Mais il maintient énergiquement, et contre Caterus (C. I, 381 sq. [110<sup>2</sup> sq.]) et contre Arnauld (C. II, 60-74 (235<sup>16</sup>-245)), que, quand nous disons que Dieu est par soi, c'est d'une façon très positive. L'immensité d'essence, en vertu de laquelle nous disons que Dieu est, est quelque chose de positif. Et, lorsqu'on emploie cette immensité d'essence à rendre raison de l'existence, bien qu'il s'agisse de l'existence de Dieu, cette cause formelle a avec la cause efficiente un étroit rapport. La cause formelle, l'essence en tant que cause de l'existence, est comme la limite à laquelle tend la cause efficiente. On se sert de la notion de cause efficiente quand on commence à expliquer par la cause : un moment arrive où la cause efficiente cesse de pouvoir être invoquée, mais elle ne disparaît pas pour céder la place à un néant de causalité. Elle est remplacée dans son rôle, ou du moins dans le prolongement de ce qui a été son rôle, par une

cause positive qui explique à ce degré suprême ce que la cause efficiente expliquait aux degrés inférieurs. La régression de cause en cause ne s'arrêterait jamais, si on n'aboutissait à une chose qui peut être en quelque façon à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet (1).

On s'est demandé quelquefois si Descartes a vraiment inventé la preuve ontologique ou s'il s'en était simplement souvenu. On voit, dans tous les cas, qu'elle n'a pu entrer dans sa pensée sans se modifier profondément. Et c'est à juste titre qu'elle s'est désormais appelée la preuve cartésienne. Rappelons-nous pourtant qu'il faut refuser d'en faire la seule preuve cartésienne et que c'est aussi légitimement que Descartes avait auparavant tenté une autre voie pour sortir de soi.

(1) *Rep. aux 4<sup>es</sup> obj.* : « Mais, pour y répondre pertinemment, j'estime qu'il est nécessaire de montrer qu'entre la *cause efficiente* proprement dite, et *point de cause* il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à savoir l'*essence positive d'une chose*, à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre en la même façon que nous avons coutume d'étendre en géométrie le concept d'une ligne circulaire la plus grande qu'on puisse imaginer au concept d'une ligne droite, ou le concept d'un polygone rectiligne qui a un nombre indéfini de côtés au concept du cercle. » (C. II, 63 sq. [239<sup>45</sup>]). « Mais pour concilier ensemble ces deux choses, on doit dire qu'à celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant peut être appelée quasi cause efficiente... » (C. II, 71 [243<sup>20</sup>]). « Si je pensais qu'aucune chose ne peut en quelque façon être à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, jamais en cherchant les causes des choses, je ne viendrais à une première ». (C. II, 72 [244<sup>5</sup>]), passage des *Rép. aux 1<sup>res</sup> obj.*, C. I, 379 [108<sup>22</sup>], rappelé par Arnauld dans ses objections (C. II, 29 [213<sup>17</sup>]).

## XV

### LES ATTRIBUTS DE DIEU

Si Descartes s'est appesanti sur les preuves de l'existence de Dieu, s'il en a donné une exposition expresse et régulière, il n'a pas fait de même au sujet des attributs de Dieu. Rappelons-nous le début de la 5<sup>e</sup> Méditation : « Il me reste beaucoup d'autres choses à examiner touchant les attributs de Dieu et touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit; mais j'en reprendrai peut-être une autre fois la recherche. Maintenant, etc. » Cependant il n'a pas laissé de jeter çà et là une foule d'indications sur les attributs de Dieu. Et il y a un double intérêt à les recueillir. D'abord, en effet, ces indications — quelques-unes seulement, il est vrai, — sont en elles-mêmes importantes et caractéristiques. Ensuite Descartes prétend déduire sa philosophie de la connaissance de Dieu (1). On ne peut donc laisser de côté l'idée qu'il se fait de la nature de Dieu.

Quelque nouvelle que cette idée finisse par être à certains égards et dans certaines parties, c'est comme

(1) *Princ.* I, 24 : « Après avoir ainsi connu que Dieu \* existe et qu'il \* est \* l'auteur \* de tout ce qui est ou qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode \* dont on se puisse servir pour découvrir la vérité \*, si de la connaissance que nous avons de sa nature, \* nous passons à \* l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire \* en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes \*, que nous ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes. »

malgré lui, et dans tous les cas c'est par occasion, que Descartes se laisse conduire à ces nouveautés. D'intention, soit par prudence, soit surtout parce qu'il lui semble que tout ce qu'il y a besoin de savoir sur Dieu est déjà acquis et connu, il est sur la question tout à fait traditionaliste. « Le grand réformateur, dit M. Secrétan (*Philos. de la liberté*, 3<sup>e</sup> éd., I, p. 120), met à profit le résultat le plus élevé de la dialectique, au lieu de le reconstruire par un travail indépendant, comme son programme l'eût exigé. En ce point capital Descartes dépend du moyen âge. » Descartes se détache si peu de son milieu quand il s'agit pour lui de se représenter Dieu, qu'il lui semble que l'idée qu'on s'en fait dans ce milieu a toujours existé partout et de tout temps (1). Il professe pourtant, mais en cela même il est d'accord avec la tradition scolastique orthodoxe, que nous ne connaissons pas Dieu par intuition, que nous le connaissons par le raisonnement seul : « Pour votre autre question, vous avez, ce me semble, fort bien répondu vous-même sur la qualité de la connaissance de Dieu en la béatitude, la distinguant de celle que nous en avons maintenant, en ce qu'elle sera intuitive. Et si ce terme ne vous satisfait pas, et que vous croyiez que cette connaissance de Dieu intuitive soit pareille ou seulement différente de la nôtre dans le plus et le moins des choses connues, et non en la façon de connaître, c'est en cela qu'à mon avis vous vous détournez du droit chemin. La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine

(1) « ... C'est une chose très remarquable, que tous les métaphysiciens s'accordent unanimement dans la description qu'ils font des attributs de Dieu, au moins de ceux qui peuvent être connus par la seule raison humaine, en telle sorte qu'il n'y a aucune chose physique ni sensible, aucune chose dont nous ayons une idée si expresse et si palpable, touchant la nature de laquelle il ne se rencontre chez les philosophes une plus grande diversité d'opinions, qu'il ne s'en rencontre touchant celle de Dieu. » (*Rép. aux 2<sup>es</sup> obj.*, C. I, 423 [138<sup>3</sup>]).

sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la divinité. Or toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie descendent du raisonnement et du progrès de notre discours, qui les déduit des principes de la Foi qui est obscure, ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet. De sorte que ce que nous avons ou acquérons de connaissance par le chemin que tient notre raison a, premièrement, les ténèbres des principes dont il est tiré, et, de plus, l'incertitude que nous éprouvons en tous nos raisonnements. — Comparez maintenant ces deux connaissances, et voyez s'il y a quelque chose de pareil en cette perception trouble et douteuse qui nous coûte beaucoup de travail et dont encore ne jouissons-nous que par moments après que nous l'avons acquise, à une lumière pure, constante, claire, certaine, sans peine et toujours présente » (1). Dans d'autres passages encore (2), Descartes insiste sur l'imperfection de notre idée de Dieu. Et peut-être cette attitude prudente n'est-elle pas au fond en désaccord avec la doctrine des idées innées, telle du moins que cette doctrine nous apparaîtra à la fin de la présente leçon. Quoi qu'il en soit, l'idée de Dieu sur laquelle tous s'accordent est la notion consacrée par la Scolastique de l'être souverainement réel : « On ne saurait nier d'avoir quelque idée de Dieu, si ce n'est qu'on die qu'on n'entend pas ce que signifient ces mots : *la chose*

(1) [Au M<sup>is</sup> de Newcastle?] [mars ou avril?] 1648, V, 136<sup>14</sup>.

(2) *Rép. aux 1<sup>res</sup> obj.* C. 387 [114<sup>14</sup>] : « Pour moi, toutes les fois que j'ai dit que Dieu pouvait être connu clairement et distinctement, je n'ai jamais entendu parler que de cette connaissance finie, et accommodée à la petite capacité de nos esprits. » — *Rép. aux 2<sup>es</sup> obj.* C. 426 [140<sup>2</sup>] : « Enfin, lorsque Dieu est dit être *inconcevable*, cela s'entend d'une pleine et entière conception, qui comprenne et embrasse parfaitement tout ce qui est en lui, et non pas de cette médiocre et imparfaite qui est en nous, laquelle néanmoins suffit pour connaître qu'il existe. »

*plus parfaite que nous puissions concevoir*; car c'est ce que tous les hommes appellent *Dieu*. » (*Rép. aux Instances* C. II, 310 IX 1, [209<sup>19</sup>]) Bien entendu, sans que cela exclue d'ailleurs chez Descartes la signification morale du mot *perfection*, ce mot et celui de *réalité* sont pour lui synonymes (1).

De la définition traditionnelle, Descartes, notons-le en passant, déduit aisément l'unicité de Dieu : « Il ne m'est pas possible, dit-il (5<sup>e</sup> Méditation C. 316 [68<sup>15</sup>]), de concevoir deux ou plusieurs dieux tels que lui. » Et dans le *Ms. de Göttingen* (V, 161 haut), il explique pourquoi : « Omnes omnino perfectiones... solum in uno », et d'ailleurs il n'y aurait pas de *summus*, s'il y avait plusieurs êtres tous parfaits.

Mais en somme tout l'intérêt que peut présenter la théologie de Descartes, dans la partie où elle ne fait que tourner autour de la tradition, se concentre aux environs de deux points : l'ubiquité et l'éternité de Dieu.

Dieu est souverainement parfait, il possède donc toutes les réalités ou perfections, pour autant qu'elles sont bien telles, et ainsi il faut lui attribuer en ce sens toutes les perfections que nous connaissons. Telle est, pourrait-on dire, la méthode pour déterminer les attributs de Dieu (2). Mais attribuerai-je à Dieu l'éternité, pour cette raison que c'est une réalité et pour cette autre raison que Dieu doit être partout ? Il y a dans la

(1) Voy. p. ex. le résumé géométrique des *Méditations* qui termine les *Rép. aux 2<sup>es</sup> obj.*, axiomes IV et VI, C. I, 438 sq [163<sup>10</sup>; pour l'ax. VI le texte latin porte seulement *gradus realitatis, sive entitatis*].

(2) Voy. *Discours*, 4<sup>e</sup> part. : « Car, suivant les raisonnements que je viens de faire, pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient : comme je voyais que le doute, l'inconstance, la tristesse, et choses semblables n'y pouvaient être, vu que j'eusse été moi-même bien aise d'en être exempt. » (VI, 33<sup>7</sup>) Cf. aussi *Princ.* I, 22, et encore, sous les mêmes réserves que plus haut, le *Ms. de Göttingen*, V, 158, première moitié de la page.

nature de l'étendue, ou du moins de l'étendue corporelle, si toutefois on peut distinguer les deux choses chez Descartes, une imperfection évidente. C'est celle qui, sous différents aspects, a frappé de bonne heure les philosophes et leur a fait prendre la quantité, et spécialement l'étendue, pour le principe de l'individuation, ou, comme disent d'autres philosophes, pour la caractéristique de l'être sensible. Cette imperfection consiste en ce que l'étendue a des parties au sens le plus fort du mot, des parties mutuellement exclusives l'une de l'autre, de sorte que l'être étendu est divisé d'avec lui-même et sans cesse menacé de tomber en poussière : «... la nature du corps enferme plusieurs imperfections; par exemple que le corps soit divisible en parties, que chacune de ces parties ne soit pas l'autre, et autres semblables : car c'est une chose de soi manifeste que c'est une plus grande perfection de ne pouvoir être divisé que de le pouvoir être, etc. » (*Réponses aux 2<sup>es</sup> Obj.*, C. 424 [138<sup>20</sup>]). En conséquence, Descartes proclame que Dieu est esprit : « Et encore qu'en cette Méditation j'aie seulement traité de l'esprit humain, \* elle n'est pas pour cela moins utile à faire connaître la différence qui est entre la nature divine et celle des choses matérielles \* Car je veux bien ici avouer franchement que l'idée que nous avons, par exemple, de l'entendement divin ne me semble point différer de celle que nous avons de notre propre entendement, sinon seulement comme l'idée d'un nombre infini diffère de l'idée du nombre binaire ou du ternaire, et il en est de même de tous les attributs de Dieu dont nous reconnaissons en nous quelque vestige. » (C. 422 [137<sup>8</sup>]; cf. C. 421 [136<sup>23</sup>]). Dans le *Discours*, Descartes avait déjà dit la même chose, en ajoutant une raison du même ordre pour exclure l'adjonction de l'étendue : « ... pour ce que j'avais déjà connu en moi très clairement que la nature intelligente est distincte de la corporelle; considérant

que toute composition témoigne de la dépendance et que la dépendance est manifestement un défaut, je jugeais de là que ce ne pouvait être une perfection en Dieu d'être composé de ces deux natures, et que par conséquent il ne l'était pas... » (4<sup>e</sup> partie, VI, 35<sup>22</sup>). Contre Morus, qui croit que, sans faire Dieu corporel, il faut le faire étendu afin de fonder en lui l'attribut d'ubiquité, Descartes maintient ou entend maintenir au fond sa position, et il pense pouvoir accorder à Dieu une étendue de puissance qui n'enveloppe aucune étendue proprement dite (1).

Mais il y a une difficulté qui n'est pas résolue. Peut-être l'ubiquité de Dieu est-elle moins aisément concevable que ne le pense Descartes, si l'étendue, au lieu de se ramener, par exemple, à être l'une des idées de Dieu, est absolument hétérogène à la nature divine. Laissons pourtant cette question de côté. Il y en a une autre beaucoup plus grave. L'étendue selon Descartes a une réalité propre. Comment donc cette réalité peut-elle manquer à l'être souverainement réel? Sans doute il y a une réponse facile, que Descartes n'a pas manqué de faire en diverses rencontres : c'est que la nature spirituelle contient éminemment la perfection de l'étendue. Seulement cette réponse n'est pas au fond très claire. Et c'est pourquoi ses disciples ont senti le besoin de l'expliquer ou de la remplacer. Malebranche a mis en Dieu l'étendue intelligible, et Spinoza, l'étendue sans parties, c'est-à-dire sans doute l'étendue réellement indivisible. Il est curieux de voir que, poussé par Morus, Descartes approche un moment de la conception de Spinoza : « *Quamvis autem in extensione habitudinem partium ad invicem facile comprehendamus, videor tamen extensionem optime percipere, quamvis de habitudine partium ad invicem plane non cogitem. Quod debes etiam potiori*

(1) Lettre du 5 févr. 1649 (V, 269<sup>25</sup>-270<sup>31</sup>) et projet de lettre d'août 1649 (*ibid.* 403<sup>21-17</sup>).

jure quam ego admittere, quia extensionem ita concipis, ut Deo conveniat, et tamen in eo nullas partes admittis. » (*Du 15 avril 1649*, V, 341<sup>15</sup>). Au reste, à quelque degré que Descartes se soit réellement rendu compte de la difficulté, celle-ci était sérieuse dans le Cartésianisme, puisque d'après Descartes l'étendue n'est pas l'objet d'une perception confuse, mais bien d'une idée claire et distincte.

Si Dieu n'est pas étendu, c'est un esprit pur. Comment se distingue-t-il des esprits imparfaits, en d'autres termes qu'est-ce qui constitue le plus proprement l'infirmité des esprits imparfaits, et quel est, par contre, l'attribut positif qui répond en Dieu à cette imperfection ? Ici encore nous avons affaire à la quantité, car la réponse à notre question paraît être que Dieu est éternel, tandis que les esprits imparfaits sont dans le temps. La nature du temps selon Descartes, nous la connaissons : il se compose de parties successives, toutes séparées les unes des autres, de sorte qu'une existence temporelle est, au moins selon la première manière de penser de Descartes, coupée elle-même en fragments et toujours dépourvue d'une raison de se continuer. Arnauld voudrait faire à cette doctrine une réserve en faveur des esprits imparfaits. Il lui semble que l'esprit, comme esprit, n'est pas et ne peut pas être, pour imparfait qu'il soit, morcelé et divisé à travers le temps. Descartes répond que les esprits imparfaits n'ont, quant à l'existence dans le temps, aucun privilège sur les choses matérielles (1). Ainsi l'esprit imparfait est dans la quantité temporelle : Dieu est tout d'un coup et hors de la quantité. Cependant, de même que Descartes a songé un moment à mettre en Dieu l'étendue sans les parties, il aurait aussi pensé, et plus expressément si l'on en croit le *Ms. de Göttingen*, à mettre en Dieu la durée sans

(1) Lettre d'Arnauld, 3 juin 1648 (V, 188<sup>17</sup>-189<sup>5</sup>). La réponse de Descartes est du 4 juin ; cf. *ibid.* 193<sup>9</sup>-21, avec renvoi à *Princ.* I, 57.

morcellement quant à l'être. Cette conception curieuse s'y trouve assez clairement développée : « ... Quod cogitatio etiam fiat in instanti falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore, et ego possim dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus. — Sed sic cogitatio nostra erit extensa et divisibilis. — Nihil minus. Erit quidem extensa et divisibilis quoad durationem, quia ejus duratio potest dividi in partes; sed non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam ea manet inextensa; eodem modo ut durationem Dei possumus dividere in infinitas partes, cum tamen ideo Deus non sit divisibilis. — Sed æternitas est simul et semel. — Hoc concipi non potest. Est quidem simul et semel, quatenus Dei naturæ nunquam quid additur aut ab ea quid detrahitur. Sed non est simul et semel, quatenus simul existit; nam cum possimus in ea distinguere partes jam post mundi creationem, quidni illud etiam possemus facere ante eam, cum eadem duratio sit? Ea autem jam creaturis, e.g. per quinque annorum millia coextensa fuit et cum iis duravit, et sic etiam potuisset fuisse, si ante mundi creationem mensuram habuissemus. » (V, 148<sup>23</sup> sq.). L'éternité ne serait plus l'absence de quantité temporelle proprement dite : ce serait la durée continue. Cette conception d'ailleurs laisse subsister le vrai principe sur lequel se fonde la différence de Dieu et des esprits imparfaits, principe qui déjà pour Aristote contenait tout le positif de la notion d'éternité : les esprits imparfaits sont par autrui ; l'esprit divin est par soi : « ... Nous concluons de là que réellement il existe et qu'il a été de toute éternité ; car il est très manifeste, par la lumière naturelle, que ce qui peut exister par sa propre force existe toujours. » (*Rép. aux 1<sup>res</sup> Obj.* C. 394 [119<sup>15</sup>]). De quelque façon que l'existence par soi se traduise, par la durée continue ou par l'intemporalité, c'est toujours elle et elle seulement qu'exprime au fond pour Descartes le mot d'éternité.

Pour résumer les deux points qui précèdent, il faut dire que Dieu est un être simple, simple c'est-à-dire sans parties, ou sans parties analogues à celles de l'étendue corporelle et du temps dans lequel durent les choses créées. Par là l'esprit est déjà distinct du monde. A cela s'ajoute immédiatement, en vertu de la définition de la pensée par la conscience, que Dieu est une personne.

Mais cette conception de Dieu n'est pas, et tant s'en faut, toute la conception cartésienne. A y regarder de près, ce n'est pas beaucoup autre chose que la conception d'Aristote : un individu suprême, doué de toute excellence, dans la nature de qui tout est rigoureusement déterminé. A cette conception, en courant peut-être le risque de la contredire, Descartes en joint une autre dans laquelle il fait entrer et dépasse tout ce que les spéculations d'un autre ordre avaient entrevu au delà ou à côté de la philosophie hellénique.

Plusieurs raisons l'empêchaient de rester dans les limites, ou même, comme le faisait en partie la Scolastique orthodoxe, dans le voisinage de la conception aristotélicienne. D'abord Descartes s'est attaché, pour en suivre très loin les exigences, à l'idée de Dieu créateur. Assurément il n'a pas déterminé grand'chose sur le mode de la création. Il s'est tenu ferme à l'idée que la création est un acte spirituel et unique, non une pluralité d'actes, comme le raconte la lettre de la Genèse. Hors de là il n'a rien voulu dire, renvoyant la question, non sans quelque hauteur ironique, aux théologiens (1). Mais quelle que soit

(1) Voy. *Ms. de Göttingen* (V, 168 en bas, et sq.): « Mundi creationem satis ex sua philosophia, prout illa in Genesi (quem librum, ut et Canticum et Apocalypsin, si quis auctori explicet, magnus ipsi erit Apollo) describitur, auctor explicare posset; et jam olim aliquando id facere aggressus fuit, sed studia reliquit et destitit, quia id Theologis relinquere volebat, ideoque ipse explicare nolebat. Quantum autem ad Genesin attinet, forsan illa creationis narratio, quæ ibi habetur, est metaphorica, ideoque Theologis relinquenda; nec tum sumi debet creatio tanquam sex diebus distincta, sed tantum hoc ob nostrum concipiendi modum ita distingui dici [*conjecture de Adam, pour dies*] debet, quemadmodum Augustinus per cogitationes Angelicas illa distinxit. »

la représentation que Descartes s'était faite des voies et moyens de la création, Il avait suivi loin dans ses conséquences l'idée de Dieu créateur. Il lui apparut qu'il y avait un abîme entre la notion aristotélicienne d'une cause finale d'êtres quasi tout faits en dehors d'elle, et celle-là. Le demi-dualisme de saint Thomas lui parut lui-même être loin de compte. L'entendement tout fait au-dessus de la volonté était comme une réduction de la nécessité étrangère à Dieu et une limite du pouvoir de Dieu. Un créateur ne devait pas connaître de tels concours ou de telles entraves. Il fallait qu'il produisît plus radicalement les êtres pour qu'on pût les appeler des créatures.

D'autre part, à laisser de côté la relation de Dieu avec les êtres dépendants et à ne considérer que Dieu lui-même, la notion hellénique semblait à Descartes insuffisante. Le Dieu d'Aristote était éternel et sans cause, et en ce sens il était par soi, mais cette manière d'être par soi était négative. Descartes, en métaphysicien plus profond, voulut pour Dieu une existence qui méritât mieux son nom d'existence par soi. En cela d'ailleurs il était peut-être aussi soutenu et inspiré par la tradition judéo-chrétienne, selon laquelle Dieu dit de lui-même : « Je suis celui qui suis » ; ce qui fait penser à la formule cartésienne : « Dieu est son être. »

En troisième lieu, Dieu, pour Descartes comme pour la théologie chrétienne, est un être moral. Non seulement Descartes parle sans cesse de la bonté de Dieu, mais il a écrit dans l'ébauche d'une réponse à Morus

Dans une lettre [à *Boswell*?], dont la date est, il est vrai, très difficile à déterminer [AT. 1646?], on lit un passage qui, cependant, pour des raisons assez évidentes (compar. la note, IV, 700 sq. avec 659 en bas et sq.), semble bien se rapporter à une époque antérieure à 1640 (voir aussi le *Prolegom.* 684 vers le bas) : Descartes y fait allusion à cet espoir d'interpréter le récit de la Genèse selon les principes de sa philosophie, IV, 698<sup>6</sup>. Cf. à *Mersenne* [28 *janv.* 1641] III, 296<sup>2</sup>, et Baillet, II, 511, 544. Voir aussi la note de M. Adam, V, 169 a, et dans la *Rev. bourguign. d'ens. sup.*, 1896, p. 38, 1.

quelques lignes qui, à elles seules, seraient suffisamment caractéristiques et que Kant ne désavouerait pas : «... Deum ... non esse considerandum nisi qualem omnes boni esse cuperent, si deesset, ... » (V, 402<sup>13</sup>). Mais pour Descartes un être moral est un être libre. Or nous savons déjà, et nous verrons de nouveau tout à l'heure, quelle notion absolue il s'est faite de la liberté.

Descartes, comme nous l'avons constaté en exposant sa théorie de la pensée, a été vraiment le révélateur du rôle du sujet dans la pensée. Il n'eut qu'à porter sa tendance subjectiviste dans l'étude de la pensée divine pour se trouver entraîné, n'ayant plus ici de contrepoids inévitable, à sacrifier complètement la part de l'objet.

Telles sont sans doute les principales raisons, dues les unes à son éducation et à son milieu, les autres à ses tendances et à ses réflexions propres, qui ont conduit Descartes à une notion de Dieu très différente de celle que nous avons trouvée chez lui jusqu'à présent et à laquelle d'ailleurs il ne renonce pas. Jusqu'ici nous avons dit du Dieu de Descartes qu'il était parfait. Il en dit de même qu'il est infini. Or il se rend mieux compte que qui que ce soit de ses devanciers de la force de ce terme au sens où il l'applique à Dieu, car la théologie chrétienne et scolastique l'employait sans doute, mais non dans un sens aussi fort. Dès lors, on a le droit d'éprouver quelque surprise, quand on voit Descartes employer constamment les deux mots de parfait et d'infini comme synonymes. Le parfait, c'est évidemment le déterminé et l'acte (1). L'infini, de son côté, est non moins évidemment indétermination et puissance. Comment donc les deux choses peuvent-elles se concilier? Selon Descartes, Dieu est infini parce qu'il est parfait, et parfait

(1) Descartes ne se fait pas faute de dire souvent que Dieu est tout en acte, p. ex. 3<sup>e</sup> Médit. : « ... l'idée que j'ai de la divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, \* mais tout y est actuellement et en effet \*. » (C. 283 [471<sup>2</sup>]).

parce qu'il est immense et infini. Mais peut-être a-t-il plutôt affirmé qu'établi la mutuelle subordination des deux termes.

Quoi qu'il en soit, voyons en quel sens il a dit que Dieu est infini. Descartes, lorsqu'il s'agit de la quantité, est très volontiers infinitiste. Il l'est sans reculer devant la contradiction du nombre infini et sans dire, comme Leibniz, qu'il peut y avoir des multitudes, mais non des totalités infinies. A la vérité il paraît ne pas se prononcer sur la possibilité du nombre infini dans les *Réponses aux 2<sup>es</sup> Objections* (1). Mais dans sa lettre sur l'Achille de Zénon, il suppose sans façon qu'on peut sommer l'infini (2). Ailleurs (3), il dit qu'il est possible à Dieu de terminer une division infinie, et, dans les *Principes* (II, 34), qu'une telle division existe actuellement dans la matière. Pourtant ce n'est pas cette infinité numérique qu'il tient à attribuer à Dieu. Même si des raisons de prudence lui ont inspiré la distinction de l'indéfini et de l'infini, cette distinction est justifiée par des considérations sérieuses. L'indéfini est ce qu'on n'a pas de raisons pour renfermer dans des bornes, mais que Dieu peut-être connaît comme borné; l'infini, au contraire, est ce qui a une raison positive d'être sans bornes (4). L'indé-

(1) « ... Par exemple, de cela seul que j'aperçois que je ne puis jamais, en nombrant, arriver au plus grand de tous les nombres, et que de là je connais qu'il y a quelque chose en matière de nombrer qui surpasse mes forces, je puis conclure nécessairement, non pas à la vérité qu'un nombre infini existe, ni aussi que son existence implique contradiction, comme vous dites, mais... » (C. 425 [1391<sup>3</sup>]).

(2) *A Clerselier, juin ou juill. 1646*, IV, 445<sup>14</sup> sqq.

(3) *A Morus, 5 fév. 1649* : « ... etsi... non possim numerare omnes partes, in quas [materies] est divisibilis earumque idcirco numerum dicam esse indefinitum, non tamen possum affirmare illarum divisionem a Deo nunquam absolvi, quia scio Deum plura posse facere, quam ego cogitatione mea complecti... » Et il renvoie à l'art. des *Princ.* mentionné ci-après (V, 273<sup>27</sup> sq.).

(4) « En premier lieu, je me souviens que le cardinal de Cusa et plusieurs autres Docteurs ont supposé le monde infini, sans qu'ils aient jamais été repris de l'Église pour ce sujet; au contraire, on croit que c'est honorer Dieu que de faire concevoir ses œuvres fort grands. Et mon opinion est moins difficile à recevoir que la leur, pour ce que je ne dis

fini est ce à quoi je ne sais point de fin, l'infini est ce qui est incomparablement plus grand que toute chose finie (1). L'indéfini est ce qui est sans bornes à quelques égards seulement; l'infini, c'est ce qui est sans bornes à tous égards (2). Ces distinctions tendent à écarter de Dieu l'infinité proprement, ou dans tous les cas exclusivement quantitative. Nous ne sommes donc pas surpris lorsque Descartes nous dit que Dieu seul est infini positivement par opposition à l'étendue (3). Nous lisons aussi sans étonnement que Dieu est plus grand que le monde par sa perfection, et infini pour la même raison (4).

pas que le monde soit *infini*, mais *indéfini* seulement. En quoi il y a une différence assez remarquable; car, pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connaître telle, ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul; mais pour dire qu'elle est indéfinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes... N'ayant donc aucune raison pour prouver et même ne pouvant concevoir que le monde ait des bornes, je le nomme *indéfini*. Mais je ne puis nier pour cela qu'il n'en ait peut-être quelques-unes qui sont connues de Dieu, bien qu'elles me soient incompréhensibles: c'est pourquoi je ne dis pas absolument qu'il est *infini*. » (*A Chanut, 6 juin 1647, V, 51<sup>18</sup>, 52<sup>19</sup>*).

(1) « Et il faut remarquer que je ne me sers jamais du mot d'*infini* pour signifier seulement n'avoir point de fin, ce qui est négatif, et à quoi j'ai appliqué le mot d'*indéfini*, mais pour signifier une chose réelle, qui est incomparablement plus grande que toutes celles qui ont quelque fin. » (*A Clersevier, 23 avril 1649, V, 336<sup>1</sup>*).

(2) *Rép. aux 1<sup>res</sup> Obj.* (C. 385 sq. [113<sup>2</sup>]): « Et il n'y a rien que je nomme proprement *infini*, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini; mais pour les choses où sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité, et autres choses semblables, je les appelle *indéfinies* et non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites. » Cf. encore *Princ.* I, 27.

(3) « Neque vero affectatæ modestiæ est, sed cautelæ, meo judicio, necessariæ, quod quædam dicam esse indefinita potius quam infinita; solus enim Deus est, quem positive intelligo esse infinitum; de reliquis, ut de mundi extensione, de numero partium in quas materia est divisibilis, et similibus, an sint simpliciter infinita necne, profiteor me nescire; scio tantum me in illis nullum finem agnoscere, atque idcirco respectu me dico esse indefinita. » (*A Morus, 5 fév. 1649, V, 274<sup>5</sup>*)

(4) « Sed repugnat meo conceptui ut mundo aliquem terminum tribuam, nec aliam habeo mensuram eorum quæ affirmare debeo vel negare quam propriam perceptionem. Dico idcirco mundum esse indeterminatum vel indefinitum, quia nullos in eo terminos agnosco; sed non ausim vocare infinitum, quia percipio Deum esse mundo majorem, non ratione

Descartes ne serait pas éloigné de dire, comme Leibniz, que le vrai infini est l'absolu antérieur à toute composition. Mais il est certainement préoccupé, à la différence de Leibniz, de conserver dans l'idée d'infini l'idée de puissance. Or il y a quelque chose qui répond à ces deux tendances, c'est la liberté, et il n'est pas douteux, pensons-nous, que tel est en fin de compte pour Descartes le véritable infini, l'infini qui est en Dieu (1). Ainsi comprise, l'infinité de Dieu laisse voir autant que possible, et mieux que quand on parle seulement de plénitude d'essence, son lien avec la perfection. C'est d'ailleurs sous ce seul aspect de la liberté que Descartes a, en fait, développé sa doctrine de l'infinité divine.

Ce développement constitue la célèbre théorie cartésienne des vérités éternelles. Ce terrain s'imposait comme étant celui où la nécessité semble le plus fortement établie. C'était bien là qu'il fallait essayer d'atteindre la perfection synonyme de détermination achevée, et, comme la concevaient les Grecs, de complète limitation. « Quand on considère attentivement l'im-

extensionis, quam, ut sæpe dixi, nullam propriam in Deo intelligo, sed ratione perfectionis. » (*A Morus, 15 avr. 1649, V, 344<sup>6</sup>*).

(1) *4<sup>e</sup> Méd.* (C. 299 sq. [36<sup>26</sup> sq.]) : « Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'ait pas donné un libre arbitre ou une volonté assez ample et assez parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente \* si ample et si étendue \* qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble ici bien remarquable, est que, de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si grande, que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite. Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample et même infinie, et de cela seul que je puis me représenter son idée, je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En même façon, si j'examine la mémoire, ou l'imagination ou quelque autre faculté qui soit en moi, je n'en trouve aucune qui ne soit très petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense \* et infinie \*. Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que

mensité [*l'infinité*] de Dieu, dit Descartes, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende; autrement, comme je disais un peu auparavant, il n'aurait pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées. » (*Rép. aux 6<sup>es</sup> Obj.*, C. II, 353 [435<sup>22</sup>]) Puisque rien ne peut être indépendant de Dieu, c'est-à-dire soustrait à sa volonté, les vérités éternelles ne doivent pas être antérieures à son vouloir (1). Par suite il faut que Dieu soit cause des vérités éternelles comme de tout le reste (2). En un mot, Dieu a créé les vérités par un pouvoir discrétionnaire comparable à celui d'un monarque absolu. C'est ce que dit le plus célèbre de tous ces textes : «... je ne

dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui se trouvent jointes avec elle et qui la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend \* infiniment \* à plus de choses, elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même. »

(1) Voy. à Mersenne, 6 mai 1630, I, 149<sup>21</sup> sq. : « Pour les vérités éternelles, je dis derechef que : *sunt tantum veræ aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ*. Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blaspème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a... Il ne faut donc pas dire que *si Deus non esset, nihilominus istæ veritates essent veræ*; car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être et la seule d'où procèdent toutes les autres. Mais ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible et qui est le seul Auteur duquel toutes choses dépendent; mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître, si on sait que Dieu veut dire le même que ce qui s'appelle *Deus* en latin, et qui est adoré par les hommes. »

(2) « Vous me demandez *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates*. Je vous répons que c'est *in eodem genere causæ* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu comme les rayons du soleil; mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur. » ([A Mersenne ?] [27 mai 1630 ?] I, 151 sq.).

laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. » (*A Mersenne, 15 avr. 1630, I, 145<sup>5</sup>*). S'il en est ainsi, le principe de contradiction lui-même est renversé : « *Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse; cum enim omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo non sint tria; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu.* » (*Rép. pour Arnauld, 29 juill. 1648, V, 223<sup>31</sup> sq.*) C'est même une question de savoir si Dieu ne peut pas vouloir ce qui contredirait sa propre essence. Sans doute Descartes trouve bon qu'on tienne pour vrai que Dieu ne peut pas se priver de l'existence parce que cela répugne (1). Mais la contradiction semble n'être une limite que pour notre intelligence, et d'ailleurs le principe de l'indifférence absolue semble exiger qu'il n'y ait pour Dieu aucune limite (2). — Toutefois Descartes com-

(1) Il conseille à l'auteur (?) d'un abrégé des *Méditations* quelques corrections, dont l'une sur cette proposition : *neque Deus habet facultatem a se auferendi suam existentiam* : « *Per facultatem enim solemus designare aliquam perfectionem; eszet autem imperfectio in Deo, posse a se auferre existentiam. Atque ideo ad præcavendas cavillationes, mallet ibi scribere: et repugnat Deum a se auferre suam existentiam, vel aliunde eam amittere posse.* » (V, 545<sup>29</sup> sq.)

2. « J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que

plète sa théorie par deux thèses qui l'adouçissent. La première est que les vérités éternelles, une fois créées par Dieu, sont immuables et méritent bien ainsi leur nom (1). Par là la connaissance humaine devient possible. Il est vrai que c'est une connaissance singulièrement dépendante et, comme nous dirions aujourd'hui, relative. Comme nos idées innées viennent de Dieu, il est sûr qu'elles représentent les vérités que Dieu a établies. Mais d'autre part, comme Dieu est incompréhensible, nous ne pouvons pas espérer d'atteindre le fond de son essence et nous ne voyons que ce qu'il nous laisse voir. La connaissance humaine, au lieu d'embrasser de véritables nécessités, ne porte jamais que sur des nécessités pour nous, c'est-à-dire non sur des nécessités, mais sur des faits; et, si naturelle que soit cette révélation, on n'a pas eu tort de dire (Bordas-Demoulin) que notre connaissance n'est, de ce point de vue, qu'une révélation. L'autre thèse par laquelle Descartes adoucit sa doctrine, c'est la simultanéité de l'entendement et de la volonté en Dieu (2). Mais cette thèse revient finalement à affirmer un fait mystérieux, de sorte que, au moment où

nous ne les pouvons représenter à notre esprit sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez : *que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui*. Mais nous ne nous les devons point représenter, pour connaître l'immensité de sa puissance. » (Au R. P. Mesland, 2 mai 1644, IV, 119<sup>1</sup>).

(1) Voy. p. ex. ce passage de la lettre à Mersenne, du 15 avril 1630, un peu après celui qui a été cité plus haut : « On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois. A quoi il faut répondre qu'oui, si sa volonté peut changer. — Mais je les comprends comme éternelles et immuables. — Et moi, je juge le même de Dieu... » (I, 145<sup>28</sup> sq.)

(2) « Nous ne... devons... concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien : *quia vides ea, sunt*, etc., pour ce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose. » (Au R. P. Mesland, à la suite du texte cité dans l'avant-dernière note, IV, 119<sup>8</sup>). De même : « Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire [*les vérités éternelles*]. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et*

nous pouvons espérer quelque éclaircissement touchant la conciliation de Dieu comme réalité tout actuelle et de Dieu comme puissance infinie et indéterminée, nous sommes déçus.

Il n'en est pas moins vrai que Descartes a su découvrir en quoi laissent à désirer les théories purement nécessaires de l'être. Il a bien vu que, en face de ces théories, on peut toujours se demander si l'être tel qu'elles le comprennent est véritablement complet. Comme devanciers il n'avait eu que Plotin et Duns Scot, et peut-être les ignorait-il.

*fecit.* Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione.* » (I, 152<sup>26</sup> sq. ; de la lettre déjà citée p. 231, n 2).

## XVI

### L'EXISTENCE DES CHOSES MATÉRIELLES

Une fois constatées ou établies l'existence du moi pensant et celle de Dieu, Descartes passe à l'existence des choses matérielles. Nous avons à rechercher comment il la prouve. Toutefois nous devons nous demander auparavant ce qu'il entend par l'existence des choses matérielles, ou, en d'autres termes, quel est le sens de ce qu'on a appelé l'idéalisme cartésien.

Kant a, comme on sait, défini l'idéalisme cartésien un idéalisme sceptique ou problématique d'une part, et de l'autre, empirique (*Crit. de la Raison pure*, Barni I, 285; II, 449 et 450; *Prolegom.* § 13, III vers la fin; § 49; *Rép. à Garve*, à la fin des *Prolegom.*). L'examen de cette définition nous paraît propre à faire ressortir la pensée de Descartes.

Que l'idéalisme cartésien soit sceptique ou problématique, c'est ce qui est incontestable. En effet Descartes n'a pas été idéaliste d'intention. Quelle que soit la conclusion à laquelle il aurait dû logiquement aboutir, toujours est-il que, en fait, il a conclu à l'existence de réalités hors de l'esprit. L'idéalisme ne lui a jamais apparu comme une vérité, mais seulement comme une possibilité. Tout ce qu'il a fait, ç'a été de comprendre que cette possibilité s'imposait inéluctablement à l'examen du philosophe. Cela du reste, il l'a profondément compris. Gassendi n'a pas manqué de lui représenter, en sensua-

liste décidé et en philosophe du sens commun qu'il était, que l'existence des choses matérielles est évidente par elle-même (5<sup>es</sup> *Obj.* C. II, 107 sq. [268<sup>3-13</sup>], 132 sq. [282<sup>16-29</sup>], 147 [291<sup>8-16</sup>]). Descartes a répondu en plaignant Gassendi de n'avoir aucune raison à donner de l'existence des corps (*Rép. aux 5<sup>es</sup> Obj.* C. II, 268 [366<sup>10-17</sup>]). Descartes, lorsqu'il se place au point de vue théorique, veut une preuve de l'existence des corps, *certum aliquod argumentum*, une preuve « qui conclue avec nécessité » (6<sup>e</sup> *Méd.* C. 325 [74<sup>9</sup>]). Mais, s'il s'agit non plus de théorie et de démonstration, mais de persuasion, il est juste de dire que l'idéalisme est resté pour lui une hypothèse d'école purement théorique. C'est une hypothèse d'école dont il ne songe pas à envisager même en imagination le transport dans la vie. On peut trouver que Berkeley n'a pas ajouté grand'chose à Leibniz, si ce n'est des paradoxes; mais justement, en se familiarisant avec ces paradoxes et en y accoutumant l'esprit des philosophes, il a manifesté le premier et presque rendu populaire le sentiment de l'idéalisme. Descartes, lui, ne possédait pas ce sentiment. C'est donc très justement que Kant a qualifié son idéalisme de sceptique ou problématique(1).

Pour l'autre épithète par laquelle Kant a caractérisé l'idéalisme de Descartes, notre réponse ne sera pas la même. On sait comment Kant a compris la question à laquelle répondent l'idéalisme et le réalisme. Il laisse de côté comme acquise l'existence des choses au sens fort, ou des noumènes; il laisse aussi de côté comme acquise également l'idéalité transcendante de tous les phénomènes. Il a démontré, dit-il, que l'espace et le temps sont des formes de la sensibilité et par conséquent,

(1) *L'Abrégé des Médit.* nous en fournit la preuve : « ... et enfin j'y apporte [dans la 6<sup>e</sup> *Méd.*] toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute [*serio*] par aucun homme de bon sens. » (C. 233 [15<sup>26</sup>]).

la première condition des phénomènes étant ainsi quelque chose qui relève de l'esprit, il n'y a plus lieu d'attribuer aux phénomènes comme phénomènes et abstraction faite de leur source suprasensible une réalité hors de la pensée. Ce qu'il faut établir, c'est la réalité empirique des phénomènes externes, c'est-à-dire des phénomènes étendus. Il faut montrer que les phénomènes étendus appartiennent à l'expérience aussi bien que les autres. On sait comment Kant fait voir qu'une expérience purement temporelle ne saurait se constituer, parce qu'il n'y a de permanence que dans l'espace, et comment, par suite, les phénomènes étendus sont selon lui aussi immédiatement saisis que les phénomènes inétendus. Corrélativement l'idéalisme qu'il faut combattre, c'est celui qui prétendrait que les phénomènes inétendus sont seuls véritablement réels dans l'expérience, seuls directement saisis, tandis que les phénomènes étendus seraient d'une réalité expérimentale douteuse, étant seulement inférés et non pas perçus. C'est cet idéalisme empirique qu'aurait professé Descartes. Nous pensons quant à nous qu'il n'en est rien. Cependant, avant d'essayer de le montrer, nous reconnaitrons qu'il faut faire à l'assertion de Kant une concession qui n'ôtera rien d'ailleurs à notre thèse.

Descartes ne s'est pas demandé uniquement ni principalement si les phénomènes étendus possèdent une réalité empirique et phénoménale. Néanmoins il est bien vrai que la question de savoir s'ils ont une telle réalité est, dans la logique de son système, préjudicielle. Avant de se poser, s'il y a lieu, une question plus profonde sur la réalité des choses matérielles, il faut savoir si ces choses diffèrent des apparences que nous présentent l'hallucination ou le rêve. Descartes aurait donc dû logiquement se demander si les perceptions se distinguent des faits d'imagination et si nous avons un moyen de discerner les uns des autres. Or, s'il ne s'est pas posé

la question avec une pleine conscience de ses limites et de sa place, il est certain du moins qu'il l'a entrevue et plus certain encore, s'il est possible, qu'il l'a résolue. La fin de la 6<sup>e</sup> *Méditation*, en effet, n'a pas au fond d'autre objet. La preuve en est d'abord que, pris en lui-même, le passage est une réponse excellente et très claire à la question; et ensuite que le dit passage se rattache très difficilement et très imparfaitement à ce qui précède, c'est-à-dire à la discussion du problème principal que Descartes s'est proposé. Insistons sur cette insuffisance de liaison. Nous ne voulons pas dire que la véracité divine n'ait rien à faire avec les idées que Descartes développe à la fin de la 6<sup>e</sup> *Méditation*. Au contraire, nous reconnaissons volontiers que les opérations essentiellement discursives, dont Descartes recommande ici l'emploi pour mettre à l'épreuve nos représentations sensibles, supposent, d'après les principes de la doctrine, la véracité divine. Mais ce n'est pas là ce dont il s'agit. Descartes, dans ce qui précède, vient d'établir que la véracité divine nous garantit ordinairement ou dans la majorité des cas la vérité des croyances auxquelles donne lieu le témoignage de nos sens, et il se sert comme transition de cette idée même qu'on peut s'appuyer dans le plus grand nombre de cas sur le témoignage des sens: « Et certes cette considération me sert beaucoup non seulement pour reconnaître toutes les erreurs auxquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les éviter ou pour les corriger plus facilement; car, sachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux touchant les choses qui regardent les commodités \*ou in-commodités\* du corps... » (C. 348 sq. [89<sup>s</sup>]). Mais les idées auxquelles il passe par le moyen de cette soi-disant transition ont, quoi qu'il en pense, peu de rapport avec elle. Car il y a bien de la distance entre cette proposition, que d'ordinaire nous pouvons nous appuyer sur le témoignage des sens, et cette autre que le témoignage des sens doit

être soumis à la critique par une comparaison des sensations entre elles et avec les faits consignés dans la mémoire. Or Descartes saute immédiatement de la première à la seconde : « et pouvant presque toujours me servir de plusieurs d'entre eux pour examiner une même chose, et, outre cela, pouvant user de ma mémoire pour lier et joindre les connaissances présentes aux passées, et de mon entendement qui a déjà découvert toutes les causes de mes erreurs, je ne dois plus craindre désormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement représentées par mes sens. » (C. 349 [89<sup>13</sup>]). C'est que, en réalité, la fin de la 6<sup>e</sup> Méditation traite une question tout à fait différente de celle dont il était parlé auparavant. Cette question n'est plus celle de l'existence des choses matérielles, c'est celle de la réalité empirique des phénomènes saisis par les sens. Descartes montre que certains d'entre eux sont, comme dira Leibniz, *phænomena bene fundata* (à Des Bosses II, Erdm. 436 b,<sup>29</sup>) ou, comme dira encore Leibniz, qu'il y a un *modus distinguendi phænomena realia ab imaginariis* (Erdm. LXIII, 442 sqq.). Et la fin de la 6<sup>e</sup> Méditation, parfaitement pensée en elle-même, contient en somme tous les arguments de Leibniz(1). Il n'y a donc pas à s'y tromper : Descartes s'est

(1) « Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil que je ne pouvais distinguer de la veille ; car, à présent, j'y rencontre une très notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes \* les uns avec les autres, et \* avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés. Et en effet, si quelqu'un, lorsque je veille, m'apparaissait tout soudain et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendrait, ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau \* et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors \*, plutôt qu'un vrai homme. Mais lorsque j'aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent, et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ai avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant et non point dans le sommeil. Et je ne dois en aucune façon douter de la

préoccupé un moment d'établir la réalité empirique des phénomènes saisis par les sens. On doit dire, il est vrai, que le point de vue auquel il se place dans sa démonstration est plus général que celui de Kant. Car Descartes s'occupe de tous les phénomènes sensibles, et Kant s'occupe uniquement des phénomènes étendus en tant qu'étendus, dont il prouve la réalité par un argument très spécial, sans analogue chez Descartes. Mais, si Descartes n'établit pas la réalité des phénomènes étendus, c'est que cette réalité lui paraît indubitable. Et, en effet, si d'une manière générale les phénomènes réels sont ceux qui sont intelligibles et surtout ceux qui sont intelligiblement liés, il est clair que pour Descartes, dont toute la physique n'est que géométrie, il n'y a rien de plus intelligible que l'étendue et rien de plus intelligiblement lié que les phénomènes de figure et de mouvement (1).

vérité de ces choses-là, si, après avoir appelé tous mes sens, ma mémoire et mon entendement pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux qui ait de la répugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres. » etc. (C. 349 sq. [89<sup>19</sup>]).

(1) Dans un passage de la *Réponse aux Instances* de Gassendi, il défend la réalité de l'étendue et la réalité de sa physique, précisément par cette raison que l'étendue est intelligible et que sa physique ressemble aux mathématiques : « ... Plusieurs excellents esprits, dit-il, croient voir clairement que l'étendue mathématique, laquelle je pose pour le principe de ma physique, n'est rien autre chose que ma pensée, et qu'elle n'a ni ne peut avoir aucune subsistance hors de mon esprit, n'étant qu'une abstraction que je fais du corps physique, et partant que toute ma physique ne peut être qu'imaginaire et feinte comme sont toutes les pures mathématiques... — Voilà l'objection des objections... Toutes les choses que nous pouvons entendre et concevoir ne sont, à leur compte [*des excellents esprits qui sont ici allégués*], que des imaginations et des fictions de notre esprit qui ne peuvent avoir aucune subsistance : d'où il suit qu'il n'y a rien que ce qu'on ne peut aucunement entendre ni concevoir ou imaginer qu'on doit admettre pour vrai, c'est-à-dire qu'il faut entièrement fermer la porte à la raison et se contenter d'être singe ou perroquet, et non plus homme, pour mériter d'être mis au rang de ces excellents esprits. Car si les choses qu'on peut concevoir doivent être estimées fausses pour cela seul qu'on les peut concevoir, que reste-t-il sinon qu'on doit seulement recevoir pour vraies celles qu'on ne conçoit pas, et en composer sa doctrine, en imitant les autres sans savoir pourquoi on les imite, comme font les singes, et en ne proférant que des paroles dont on n'entend point le sens, comme font les perroquets? Mais j'ai bien de quoi me consoler, pour ce qu'on joint

Ainsi il est bien vrai que Descartes s'est posé, implicitement au moins, un problème voisin de celui de Kant, ou identique à lui. Mais d'abord ce problème se présente dès maintenant comme accessoire chez Descartes, et en outre, quoi qu'en pense Kant, Descartes a résolu le problème dans le même sens que Kant, ainsi que nous venons de le voir, et, s'il s'est interrogé sur la réalité empirique des phénomènes étendus, ç'a été pour répondre par le réalisme et non par l'idéalisme empirique. Il semble donc que Kant a été doublement malheureux en définissant la doctrine de Descartes un idéalisme empirique.

N'allons pas trop vite cependant et songeons à la raison sur laquelle Kant appuie sa définition. Cette raison, c'est que Descartes accorderait aux phénomènes internes ou psychiques un privilège de réalité. Et n'est-ce pas ce qui résulte de la fameuse thèse que l'âme est plus aisée à connaître que le corps ? Qu'on se reporte notamment au commencement de la 4<sup>e</sup> Méditation (1) et au passage de la 2<sup>e</sup> Méditation que le début de la 4<sup>e</sup> résume (2). Nous croyons que ces passages n'ont pas le sens que leur prête Kant et qu'ils ne signifient pas que les phénomènes psychiques sont, comme phénomènes, plus réels ou, ce qui constituerait en leur faveur un préjugé de réalité plus grande, qu'ils sont plus connaissables

ici ma physique avec les pures mathématiques, auxquelles je souhaite surtout qu'elle ressemble. » (C. II, 312 sqq. [IX I, 212<sup>2</sup> sq.])

(1) « Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens et j'ai si exactement remarqué qu'il y a fort peu de choses que l'on connaisse avec certitude touchant les choses corporelles, qu'il y en a beaucoup plus qui nous sont connues touchant l'esprit humain, et beaucoup plus encore de Dieu même... » etc.

(2) C. 260 sqq. [331-29] : « Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même ? Car jusqu'ici je n'admets en moi rien autre chose que l'esprit. Quoi donc ? moi qui semble concevoir avec tant\* de netteté et\* de distinction ce morceau de cire, ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de\* netteté\* ? Car, si je juge que la cire est ou existe de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis ou que j'existe moi-même de ce que je la vois ; car il se peut faire... » etc. jusqu'à la fin de l'alinéa.

que les phénomènes extérieurs. Encore moins attributions-nous un sens phénoméniste à la proposition, surtout exprimée ou sous-entendue chez Descartes, que le moi se saisit par intuition, tandis que la réalité des choses matérielles n'est qu'inférée à l'aide de l'idée de cause. Si en effet Descartes avait voulu conférer aux phénomènes psychiques un privilège de réalité, on trouverait chez lui ce qui y manque jusqu'à constituer un grave défaut, on trouverait une critique de la notion d'étendue. Il y a une telle critique chez Berkeley et chez Leibniz, empirique chez le premier, rationnelle chez le second. Tous les deux sont d'accord pour signaler le caractère en partie illusoire du mécanisme. Or il est trop évident qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir rien de tel chez Descartes. L'intelligibilité et, par suite, la réalité des phénomènes étendus y est mise au moins sur la même ligne que l'intelligibilité et la réalité des phénomènes de l'âme. Ce n'est peut-être même pas assez dire. Il y a certainement une tendance dans le Cartésianisme à regarder l'idée de l'étendue comme l'idée claire et distincte par excellence, — vraisemblablement parce que, selon Descartes, elle a une clarté imaginative en même temps qu'une clarté intellectuelle, plus sûrement parce qu'elle est la matière de la science la plus inattaquable et, pour Descartes, la plus incontestablement positive, la mathématique. Cette tendance éclatera chez Malebranche, quand il dira que nous ne connaissons l'âme que par sentiment et que l'étendue seule est connue par idée. En définitive, Kant s'est donc complètement trompé. L'idéalisme de Descartes n'est pas un idéalisme empirique : Descartes n'a jamais pensé que les phénomènes psychiques fussent plus réels que les autres, et, quand il a envisagé l'idéalisme comme possible, ce n'est pas à l'idéalité des phénomènes extérieurs en tant que phénomènes qu'il songeait.

Quel est donc le problème que s'est posé Descartes

lorsqu'il a envisagé la possibilité de l'idéalisme? C'est un problème entièrement différent de celui de Kant. Kant ne se demande pas s'il y a, sous les apparences, des choses en soi. Il prend l'affirmative pour accordée, et tient l'hypothèse opposée pour une absurdité. Mais, comme il a fait rentrer l'espace dans la pensée, il ne peut pas faire porter l'affirmation sur les choses étendues, et celles-ci ne peuvent plus avoir qu'une réalité dans la pensée, et, dans la pensée sensible, une réalité empirique. Descartes, au lieu de prendre pour accordé qu'il y a des choses, met ce point en question, et, comme il n'a pas fait rentrer l'espace dans la pensée, il se demande si les choses étendues ne seraient pas des choses en soi. En un sens donc, il est très en arrière de Kant, puisqu'il se demande si des objets que Kant regarde avec raison comme des phénomènes n'auraient pas une réalité autre encore qu'empirique. Cependant, en un autre sens, il va plus loin que Kant, puisqu'il se demande s'il y a des choses en soi. Et sans doute il répond qu'il y en a. Mais, s'il avait répondu que non, son idéalisme se serait trouvé beaucoup plus radical que celui de Kant, puisque : 1<sup>o</sup> il aurait admis, avec Kant, que les objets étendus n'ont qu'une réalité phénoménale; et 2<sup>o</sup> que rien au monde n'a une autre réalité que la réalité phénoménale ou, si l'on préfère, que la réalité dans et pour la pensée. C'est par cette manière absolument générale de poser le problème idéaliste que Descartes est la source de tout l'idéalisme moderne et que Kant lui-même est enveloppé dans la pensée cartésienne et ne fait qu'en creuser une portion restreinte.

Voilà donc, dans ses grandes lignes, le problème que Descartes se pose. Mais il faut le déterminer plus précisément. Je pense (en d'autres termes, il y a pour moi des idées), et je suis. Je suis, non pas précisément comme âme, car mon existence comme âme ne sera établie que corrélativement avec l'existence des choses; je suis

comme sujet de la pensée, à peu près comme est le moi pur de l'aperception kantienne, avec cette différence seulement que le moi de Descartes est individuel. Mon existence est saisie par intuition. Faut-il, par inférence et en s'appuyant sur l'idée de cause, admettre d'autres réalités correspondant aux idées que j'en ai? Une première réalité extérieure à moi est celle de Dieu, dont nous n'avons plus à parler ici. La question présente est par conséquent celle-ci : y a-t-il autre chose que Dieu et moi? Ayant ainsi posé la question, Descartes aurait pu demander : y a-t-il d'autres êtres pensants que moi? Il demande seulement : y a-t-il des choses matérielles en dehors de Dieu et de moi?

Nous devons nous arranger pour voir de près comment Descartes aborde et résout le problème ainsi limité, car il est moins facile qu'on ne le croit quelquefois d'exposer en deux mots la réponse de Descartes.

Suivons la 6<sup>e</sup> *Méditation*. Il peut y avoir des choses matérielles en tant qu'elles sont l'étendue ou l'objet de la géométrie, puisque j'en ai une idée claire et distincte, donc exempte de toute contradiction ou impossibilité (C. 322 [71<sup>14-20</sup>]). Une première raison de croire qu'il y a effectivement des corps, c'est l'existence en moi d'une imagination des figures géométriques. Car, premièrement, je ne puis imaginer sans une certaine contention et sans une certaine fatigue, états qui paraissent étrangers à la pensée pure. Secondement, imaginer c'est encore avoir consciencé et en ce sens penser; cependant je serais un être pensant même si je n'imaginai point, de sorte que l'imagination est quelque chose d'ajouté à mon essence comme un accessoire et n'a point par conséquent sa raison dans mon essence. Cette raison, on la trouverait très bien dans l'existence d'un corps qui collaborerait avec la pensée. Mais il n'est pas dit que ce soit là la seule explication possible, et, par conséquent, le fait que nous imaginons les figures géométriques rend seulement

probable l'existence des corps (C. 322-325 [71<sup>20</sup>-73<sup>28</sup>]). — Mais j'imagine et, de plus, je sens beaucoup d'autres choses que des figures géométriques. Le fait de sentir tous ces objets en prouve-t-il l'existence (C. 325 sq. [74<sup>1-10</sup>]? — Je l'ai cru longtemps. Je sentais mon corps entre d'autres corps d'où il recevait diverses commodités et incommodités, et, d'autre part, j'éprouvais en lui des sentiments comme la faim. Je sentais hors de moi des choses étendues et en outre pourvues de différentes qualités. Je croyais sentir médiatement à travers mes idées et comme leur cause de choses différentes de ma pensée. Mes raisons de me fier à cette croyance étaient que mes sensations étaient involontaires, que les idées qu'elles me donnaient étaient d'une vivacité particulière, que ces idées étaient antérieures chez moi à celles que je tirais de ma pensée même, enfin que j'éprouvais combien ma liaison avec mon corps était étroite. Comme d'ailleurs je ne voyais point de rapport rationnel et explicable entre un sentiment tel que la faim et l'état de l'estomac qui la cause ; comme mes jugements touchant les objets des sens en général s'étaient formés en moi avant la réflexion, je conclusais que c'était la nature qui dictait tout ce que m'apprenaient mes sens (C. 326-329 [74<sup>11</sup>-76<sup>20</sup>]). — Mais diverses expériences et réflexions sont venues ruiner ma foi au témoignage des sens : la tour carrée qui de loin paraît ronde, l'illusion des amputés, le fait du rêve, la remarque que l'évidence des sens peut être trompeuse, puisque je ne savais pas quel était l'auteur de mon être. Quant aux deux principales raisons que je m'étais données pour fortifier ma foi instinctive au témoignage des sens, le fait que c'était la nature qui me parlait par ce témoignage ne prouvait rien, puisque la nature me trompe quelquefois touchant le bien et le mal, et, quant au caractère involontaire des sensations, il pouvait s'expliquer, me disais-je, par ceci que mes sensations étaient le produit d'une faculté résidant en moi,

bien qu'encore inconnue de moi (C. 329-331 [76<sup>21</sup> - 77<sup>27</sup>]).

C'est là que j'en étais avant de me connaître et de connaître l'auteur de mon être. Mais, maintenant que je me connais et que je connais Dieu, la question change de face, et je puis espérer sortir de tous mes doutes sur l'existence des choses matérielles.

Tels sont les préliminaires de la démonstration que Descartes va donner de l'existence des choses matérielles. Nous allons d'abord en résumer la partie essentielle d'une manière un peu vague, conforme à la tradition, et exposer les parties secondaires et accessoires de la démonstration. Nous reviendrons ensuite sur la partie essentielle, pour la considérer de plus près.

La partie essentielle de l'argumentation de Descartes revient en gros à quelque chose comme ceci. Je ne trouve point en moi de moyen pour expliquer mes idées des choses matérielles sans supposer l'existence de ces choses, et au contraire j'éprouve une très grande inclination à croire que ces idées me sont envoyées par des choses, semblables à elles. Dieu m'a donc laissé en face de cette inclination sans me mettre en mesure de la combattre, ni de remplacer par une meilleure l'explication à laquelle elle me conduit. Dès lors il est inévitable que l'existence des choses matérielles s'impose à moi : il ne dépend pas de moi de ne pas l'admettre. Si donc c'est une erreur que de l'admettre, l'erreur ne vient pas de moi : elle vient de Dieu, ou, autrement dit, Dieu me trompe. Mais, à présent que je connais Dieu, je sais bien qu'il n'est pas trompeur. Par conséquent l'existence des choses matérielles est nécessairement une vérité. Ce n'est pas une vraisemblance, c'est une thèse démontrée.

Il reste seulement à en préciser la portée, afin de prévenir certaines objections, et à réfuter d'autres objections, spécieuses mais non fondées, qu'on pourrait élever contre elle.

Les choses matérielles ne sont pas entièrement telles

que je me les représente par les sens, et il n'est pas non plus requis que cela soit. Voyons quel est le maximum de déterminations que je puis regarder comme existant réellement dans ces choses. C'est d'abord tout ce que je conçois dans l'idée générale, qui est en même temps claire et distincte, de l'objet de la mathématique. Mais je puis affirmer quelque chose de plus. Les choses particulières, telles que la grandeur et la figure du soleil; les choses obscures et confuses elles-mêmes, telles que la lumière et les sons, je puis espérer de les connaître comme réellement existantes, ou de saisir en elles quelque chose de réellement existant. En effet, puisque Dieu n'est pas trompeur, il doit m'avoir donné de quoi corriger les erreurs auxquelles je pourrais me laisser entraîner si je suivais aveuglément le témoignage de mes sens. Et je puis dire, par conséquent, que tout ce que m'enseigne la nature contient quelque vérité; car maintenant la nature, c'est au fond Dieu même ou du moins l'œuvre de Dieu, et ma nature c'est tout ce que Dieu m'a donné d'attributs. Or la nature m'enseigne que j'ai un corps dont les états se traduisent en moi par des sentiments comme la faim, la soif, la douleur. Elle m'enseigne même, par le fait seul que ces sentiments existent, qu'il y a une union étroite entre mon corps et moi; car, si j'étais en lui seulement comme un pilote dans son navire, je verrais, j'apercevrais les états de mon corps, mais je ne les sentirais pas, je n'en serais pas affecté. La nature m'enseigne en outre qu'il y a d'autres corps autour du mien, et il est certain que quelque chose de réel répond aux sentiments purement représentatifs tels que la lumière et la chaleur, ou affectifs tels que le plaisir et la douleur, qui proviennent de ces autres corps et s'adressent à mon corps, ou à moi comme composé d'âme et de corps. Tout cela donc m'est enseigné par la nature et tout cela est tel que la nature me l'enseigne.

Mais il y a plusieurs autres choses que la nature

semble m'avoir enseignées et qui manifestement ne sont pas vraies : comme, par exemple, qu'un espace dans lequel il n'y a rien de sensible est vide; qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable à mon sentiment de la chaleur. On sera donc tenté de dire que la nature m'induit en erreur ou, en d'autres termes, que Dieu me trompe, et le principe de la démonstration de l'existence des choses matérielles sera ruiné. — Il faut répondre que, en tombant dans les erreurs qu'on vient de citer en exemples, j'obéis non pas à la nature, mais à la coutume, et que, si je n'avais demandé à la nature que ce qu'elle pouvait m'apprendre, je ne me serais pas trompé. En effet, qu'est-ce précisément que la nature dont il est présentement question? Ce n'est pas la nature de l'homme au sens large, c'est-à-dire la nature de l'homme en tant que pur être pensant aussi bien que comme être composé, c'est exclusivement la nature de l'homme en tant qu'être composé d'une âme et d'un corps. Mais à la nature prise en ce sens restreint je ne puis demander qu'une sorte déterminée d'enseignements. Son rôle est de m'instruire sur ce qui est utile ou nuisible au composé que je suis. Lorsque je veux lui demander des connaissances théoriques, lorsque je veux, en d'autres termes, que le sentiment m'instruise sur l'essence des choses, et que j'en viens à affirmer comme existant dans les choses les déterminations que me fournit le sentiment, je confonds la nature de l'homme comme composé avec celle de l'entendement, avec la lumière naturelle, et il n'est pas surprenant que je tombe dans l'erreur. Interrogée sur son domaine propre, la nature de l'homme comme composé répond ce qu'elle doit répondre, elle ne nous enseigne que la vérité.

Toutefois n'y a-t-il pas des cas où la nature se trompe jusque dans sa fonction propre, c'est-à-dire en tant qu'il s'agit de nous instruire sur l'utile et le nuisible? Lorsqu'elle nous conduit à l'erreur d'une façon indirecte seu-

lement, comme il arrive lorsque le goût agréable d'un mets empoisonné nous porte à le manger, la réponse est facile: elle n'a pas en effet à connaître du fait que le mets est empoisonné ou non, mais simplement de son goût. — Lorsque la nature nous mène directement à l'erreur, comme dans le cas où la sécheresse du gosier porte l'hydropique à boire, le cas est plus embarrassant. Il ne faudrait pas répondre que la nature est toujours la nature, aussi bien dans l'hydropique que dans l'homme sain, de même qu'une horloge obéit aux lois de la nature, aussi bien lorsqu'elle est dérangée ou mal faite que lorsqu'elle est en bon état. Car la nature à laquelle nous nous référons n'est pas, comme celle dont l'horloge fait partie, entièrement étrangère à l'esprit; c'est la nature de l'homme comme composé de corps et d'esprit. Elle est faite pour renseigner sur le bien et le mal relativement au composé, et, par conséquent, lorsqu'elle porte l'hydropique à boire, elle est cause de désordre et d'erreur. Comment donc faut-il résoudre la question? Il faut dire que la nature du composé ne peut pas n'être pas sujette à certaines erreurs, et que seulement elle est telle qu'elle en commet le moins possible. L'esprit et le corps étant ce qu'ils sont, l'erreur de l'hydropique et les erreurs de localisation ne pouvaient être évitées, et elles résultent de la disposition la plus sage et la meilleure qu'on puisse concevoir dans le monde (1). Les erreurs de localisation et celle de l'hydropique sont des raretés et des exceptions. Il reste que, d'une manière générale, la nature ne nous trompe pas et que, par conséquent, nous sommes fondés à la suivre quand elle nous incline à admettre l'existence des choses matérielles, à condition bien entendu de n'attribuer à ces choses que les propriétés indépendantes de nous.

(1) Voy. 6<sup>e</sup> Méd. C. 343-347 [85<sup>18</sup>-88<sup>18</sup>]. Descartes invoque ici en somme ce qu'on appellera dans Malebranche le principe des lois générales. Voy. *Ms. de Gætt.* V, 163 bas et sq.

Revenons maintenant sur la partie principale de la démonstration de l'existence des choses matérielles et, pour commencer, donnons-en une analyse serrée.

Je considère mon essence et je vois que ce qui la constitue complètement, c'est la pensée. Donc l'essence de ce qui est étendu est rejetée hors de moi et ne peut avoir en moi sa substance. Outre mon essence, il y a en moi des attributs qui enveloppent la pensée, mais qui pourtant ne lui sont point essentiels, qui sont donc pour moi des accidents : savoir les facultés d'imaginer et de sentir. Ces facultés ont donc leur origine dans quelque chose d'autre que la pensée. En second lieu, il y a en moi des facultés qui ne supposent pas du tout la pensée : par exemple les facultés de changer de lieu et de me mettre en telle ou telle posture. Ces facultés qui enveloppent l'étendue doivent avoir un sujet d'inhérence, et ce sujet ne peut pas être moi. Enfin je trouve encore en moi une faculté passive de sentir : elle suppose une faculté active de faire sentir. Cette faculté active peut-elle être en moi ? Non, car d'abord elle n'enveloppe aucunement la pensée, et en second lieu elle est indépendante de ma volonté. Donc cette activité doit résider dans une substance qui contienne formellement ou éminemment la réalité qui est objectivement dans les idées que la dite activité produit en moi. Si la cause des idées des choses matérielles contient éminemment la réalité qui est objectivement dans ces idées, cette cause peut être Dieu, ou une substance plus noble que les corps, bien qu'inférieure à Dieu. Mais ces deux dernières suppositions sont impossibles, d'abord parce que Dieu n'a mis en moi aucune faculté qui me permette de saisir et de reconnaître l'action qu'il exercerait sur moi, ou qu'exercerait une substance plus noble que les corps ; ensuite parce que Dieu a mis en moi au contraire une très grande inclination à croire que les idées des choses matérielles viennent des corps. Si donc Dieu n'est pas

trompeur, la vérité est qu'une réalité formelle répond hors de nous à la réalité objective des idées des corps, ou que les corps existent.

Voilà donc la démonstration cartésienne de l'existence des corps. Pour achever de la faire comprendre, nous n'avons plus qu'à insister sur deux points : le rôle des idées claires et distinctes et le rôle de la véracité divine dans cette démonstration.

On a vu combien Descartes est loin de débiter par nous mettre en présence de l'inclination qui nous porte à croire à l'existence des corps. Elle vient seulement à la fin de sa démonstration, et, dans toute la phase préparatoire, la pure analyse des idées tient une grande place. On peut dans cette phase préparatoire distinguer trois points. En premier lieu, Descartes oppose fortement l'esprit et les corps. Sans doute, dans cette opposition, il n'est pas seulement question de l'essence de l'esprit et de celle des corps, il est question aussi de la substance de l'esprit et de celle des corps, et, sous ce dernier rapport, Descartes recourt déjà à la véracité divine, comme nous le dirons tout à l'heure. Néanmoins, l'opposition des substances ne fait que consacrer et compléter celle des essences, et la première assise de la démonstration de l'existence des corps consiste bien en ceci : qu'il n'y a de place dans l'essence de l'esprit pour aucune des propriétés des corps. — En second lieu, Descartes réfute par un appel à sa définition de la pensée l'hypothèse que les idées des corps pourraient être produites par nous. On se rappelle avec quelle force il a indiqué plusieurs fois que nous pourrions posséder une faculté inaperçue de produire nos sensations. On se rappelle aussi comment dans la 3<sup>e</sup> Méditation il a déclaré que mon esprit, ayant plus de réalité que les corps, pourrait être la cause de la réalité objective contenue dans les idées des corps (C. 280 [45<sup>e</sup>]). Il a répété cette déclaration (C. II, 269 en bas [367<sup>14</sup>]), pour répondre à une objection de Gas-

sendi (*ibid.* II, 150 mil. [293<sup>11</sup>]), et Hyperaspistes n'a pas manqué de lui faire remarquer combien un tel langage risquait de rendre malaisée une démonstration de l'existence des corps (III, 404<sup>19</sup>). Descartes répond à Hyperaspistes en disant que nous avons conscience de ne pas produire les idées des corps, ce qui suppose le principe qui lui est cher et découle de sa définition de la pensée, savoir que la conscience est adéquate à l'esprit (1). En troisième lieu enfin, Descartes, comme on l'a vu, déclare que les idées des choses sensibles ne peuvent pas être produites en nous par Dieu ou par un être plus noble que les corps, attendu que nous n'avons pas de faculté spéciale pour saisir cette production. — Ainsi sa démonstration de l'existence des corps est fortement préparée par une analyse de notions, par des raisons empruntées aux idées claires et distinctes.

Il est vrai cependant qu'elle ne s'achève pas et ne saurait s'achever en restant sur ce terrain. Si on prend cette démonstration telle qu'elle est donnée dans le 1<sup>er</sup> article de la 2<sup>e</sup> partie des *Principes* (C. 120 sqq. VIII 1, 40), on peut croire au premier abord que, de l'opposition d'essence entre l'esprit et les corps, Descartes passe immédiatement à l'opposition de substance et que l'appel à la véracité divine est un ingrédient superflu. Mais c'est là une erreur. Je vois que je suis une substance, mais peut-être ne vois-je pas que ma substance ne peut rien contenir de plus ni de moins que ce que je conçois dans son essence; dans tous les cas il est certain que je ne vois pas la substance des

(1) III, 428<sup>22</sup> sq. : « Denique, quamvis concedam ideas rerum corporaliū, atque etiam non quidem totum hunc mundum visibilem, ut objicitur, sed ideam tot rerum quot sunt in hoc mundo visibili, ab humanā mente produci posse, non ideo recte infertur nos scire posse an quid corporeum sit in rerum natura, nec ad ullas angustias deducunt meæ opiniones, sed tantum illationes perperam ex iis deductæ, non enim rerum materialium existentiam ex ea probari, quod earum ideæ sint in nobis, sed ex eo quod nobis sic adveniant, ut simus conscii non a nobis fieri sed aliunde advenire. »

corps et que je ne sais nullement si à cette essence claire et distincte, que j'attribue aux corps, une substance répond. La substance non pensante est en elle-même obscure et mystérieuse et elle projette son obscurité jusque sur les confins de la substance pensante. C'est pourquoi l'appel à la vérité divine est indispensable lorsqu'il s'agit d'affirmer quelque chose sur la substance matérielle, ou même sur la substance spirituelle en tant qu'elle touche à la précédente. J'ai une tendance à croire que l'esprit et les corps sont deux substances distinctes comme ils sont deux essences distinctes. Mais, pour avoir le droit d'étendre aux substances ce que je conçois des essences, pour avoir le droit de traiter les substances comme je traite les idées claires et distinctes, il faut que je sache que les substances sont l'œuvre de Dieu. C'est seulement parce qu'elles sont l'œuvre de la pensée suprême qu'elles répondent infailliblement à ce que la pensée qui est en moi est portée à en affirmer.

Telle est en définitive la démonstration cartésienne de l'existence des corps. Elle est, dans le système, rigoureuse sous deux conditions. La première est d'admettre que la vérité divine puisse être comprise comme elle l'a été par Descartes, c'est-à-dire comme parlant à la raison et autorisant la raison à étendre ses affirmations aux choses de fait : Malebranche (*Recherche de la vérité, VI<sup>e</sup> éclairc.*) objectera qu'une chose de fait, comme la création des corps, ne peut nous être apprise que par un acte particulier de Dieu, par une révélation. La seconde condition requise pour la validité de la démonstration cartésienne est que l'étendue soit vraiment concevable comme une essence capable de se suffire : Leibniz objectera qu'elle enveloppe quelque chose de relatif et suppose la substance spirituelle.

## XVII

### LA DISTINCTION DE L'ÂME ET DU CORPS

S'il ne fallait pas faire de différence entre la connaissance que j'ai de moi-même comme chose qui pense et la connaissance de moi-même comme chose dont toute l'essence est de penser, la chose dont toute l'essence est d'être étendue serait, dans l'ordre des notions, postérieure chez Descartes à la chose dont toute l'essence est de penser. Nous aurions donc dû traiter de la distinction de l'âme et du corps avant de nous occuper de l'existence des choses matérielles. Mais la différence à laquelle nous faisons allusion étant incontestable, la vérité est que l'âme au sens complet du mot et le corps sont simultanément posés ou opposés par Descartes. La précédente leçon et celle que voici se rapportent donc au même moment de la doctrine et il eût été entièrement indifférent de placer l'une avant l'autre, si ce n'est pourtant que l'ordre chronologique auquel nous nous sommes arrêté a l'avantage d'appeler l'attention sur la simultanéité des deux problèmes, en contrariant la tendance généralement répandue à regarder comme antérieur celui que nous abordons en dernier lieu.

Descartes a concentré son effort sur le problème de la distinction de l'âme et du corps en prenant la question en elle-même, et il a employé pour la résoudre un argument qui n'appartient qu'à lui. Mais il n'a pas laissé

de s'intéresser aux conséquences de la thèse qu'il établissait et de compléter son argumentation par des raisons déjà connues et moins proprement cartésiennes. Nous commencerons par nous occuper de ces accessoires de la doctrine.

La principale conséquence de la distinction de l'âme et du corps est l'immortalité de l'âme. Quelle place a-t-elle tenue dans les préoccupations de Descartes ? Il est vraisemblable que cette place a été assez grande. Cependant l'immortalité de l'âme est décidément mise à l'arrière-plan des *Méditations*. Est-ce parce que la question touche de près à la théologie et que dès lors elle éveille chez Descartes beaucoup de prudence et un peu de dédain ? Cela a pu être un de ses motifs. Mais ce n'est pas celui qu'il avoue. Il semble qu'il ait considéré l'immortalité comme un point de philosophie pure, et les raisons qu'il nous donne du silence gardé par lui dans les *Méditations* sont purement philosophiques. Elles sont même l'occasion d'un éclaircissement philosophique de haute importance. Les auteurs des 2<sup>es</sup> *Objections*, théologiens autant que géomètres et philosophes, n'avaient pas manqué de signaler le silence des *Méditations* sur l'immortalité (C. 408 : « en septième lieu... » [127<sup>30</sup>-128<sup>10</sup>]). A leur allégation que Dieu peut faire surnaturellement que l'âme finisse en même temps que le corps, Descartes eut bientôt fait de répondre que cette allégation n'était pas de son domaine et que, au reste, la révélation, seule compétente, avait décidé en faveur de l'immortalité (1). Mais restait à expliquer le silence des

(1) « Quant à ce que vous ajoutez que de la distinction de l'âme d'avec le corps il ne s'ensuit pas qu'elle soit immortelle, parce que, nonobstant cela, on peut dire que Dieu l'a faite d'une telle nature que sa durée finit avec celle de la vie du corps, je confesse que je n'ai rien à y répondre; car je n'ai pas tant de présomption que d'entreprendre de déterminer par la force du raisonnement humain une chose qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu... Nous n'avons aucun argument ni exemple qui nous puisse persuader qu'il y a des substances qui sont sujettes à être anéanties. Ce qui suffit pour conclure que l'esprit ou l'âme

*Méditations*. Descartes, sur une prompte réclamation de Mersenne très antérieure aux 2<sup>es</sup> *Objections* (voy. III 265<sup>28</sup> sq.), avait déjà senti qu'il devait au public des explications touchant ce point et il les avait données dans l'*Abrégé des Méditations* envoyé à Mersenne cinquante jours après le texte même des *Méditations* (voy. III, 238 [11 nov. 1640] et 271 [31 déc]). Les *Réponses aux 2<sup>es</sup> Objections* (*loc. cit.*, cf. 153<sup>2</sup>) ne feront que résumer ce qui est dit dans l'*Abrégé* (cf. le texte cité p. 126 sq.). Le titre des *Méditations* dans la première édition contenait la promesse d'une démonstration de l'immortalité de l'âme. Mais ce titre, corrigé dans la seconde édition, est dû à Mersenne plutôt qu'à l'auteur (voy. III, 235<sup>13</sup>, 239<sup>1</sup>, 265<sup>28</sup> sq.), et il faut en croire Descartes quand il nous dit, non pas que l'immortalité est un corollaire de la spiritualité à tel point évident qu'on pourrait prendre les deux termes pour synonymes, mais que l'immortalité ne rentrait pas dans le plan des *Méditations* et en a été exclue de propos délibéré. C'est ce qu'il déclara tout de suite à Mersenne (III, 272<sup>1</sup>). Il n'entend pas par là que les voies et moyens de l'immortalité sont étrangers à l'objet des *Méditations*. Ce serait trop clair, et la question de ces voies et moyens est une de celles qu'il préférerait laisser aux théologiens. S'il dit, par complaisance envers un correspondant anglais (*au marquis de Newcastle*) (IV, 572<sup>25</sup>), qu'il s'est fait interpréter quelque chose du livre de Digby et qu'il serait facilement d'accord avec lui, il tient un autre langage à la princesse Élisabeth, lorsqu'elle lui parle du livre en question (voy. IV, 333<sup>8-14</sup>) Ce qui, selon Descartes, est en dehors

de l'homme, autant que cela peut être connu par la philosophie naturelle, est immortelle. — Mais si on demande si Dieu par son absolue puissance n'a point peut-être déterminé que les âmes des hommes cessent d'être au même temps que les corps auxquelles elles sont unies sont détruits, c'est à Dieu seul d'en répondre. Et, puisqu'il nous a maintenant révélé que cela n'arrivera point, il ne nous doit plus rester touchant cela aucun doute. » (C. 444, 445 [153<sup>+</sup>, 17 sq.]).

du plan des *Méditations*, c'est l'affirmation même de l'immortalité, et cela pour cette raison qu'il faudrait avoir développé toute la physique, pour être en mesure d'avancer comme il convient et à son heure cette affirmation. Il pourrait sembler que les principes de la physique suffisaient, principes qui sont contenus tout entiers dans les *Méditations*, comme Descartes l'avoue quelque part à Mersenne (28 janv. 1644, III, 297<sup>30</sup> sq.), et on pourrait remarquer que Descartes, après l'achèvement de sa physique dans son grand ouvrage de 1644, n'est pas revenu sur la question de l'immortalité. Quoi qu'il en soit, il assure dans l'*Abrégé* et dans les *Réponses aux 2<sup>mes</sup> Objections* qu'il aurait eu besoin de toute sa physique. La philosophie première, selon lui, établit seulement la condition nécessaire, mais non suffisante de l'immortalité de l'âme. En prouvant que l'âme est distincte du corps, elle prouve du même coup que la corruption du corps n'entraîne pas la mort de l'âme. Ce n'est qu'un commencement, car il reste à établir après cela, et c'est ici que la connaissance de toute la physique est requise, deux propositions capitales. La première est que les substances en général sont impérissables. La seconde est qu'une âme individuelle est une substance, tandis qu'un corps individuel n'en est pas une. Seul le corps en général, l'ensemble des corps, est une substance. La physique nous l'enseigne en nous faisant voir qu'un corps particulier naît et périt par de simples changements de situation et de figure. C'est cette seconde proposition que nous avons appelée un éclaircissement philosophique important. L'importance n'en est pas méconnaissable; ajoutons seulement que le mot d'éclaircissement est peut-être un peu impropre. Car la proposition dont il s'agit ne nous éclaire encore qu'imparfaitement. Elle nous instruit sans doute, en nous disant qu'un corps particulier n'est pas une substance et en nous indiquant pourquoi. Mais elle ne nous donne pas la raison qui

fait d'une âme une substance. Et nous éprouverons peut-être quelque malaise, d'une part en voyant Descartes comparer les modes de la pensée avec ceux de l'étendue (1), et d'autre part en constatant que, lorsqu'il établit la distinction de l'âme et du corps, il suppose peut-être partout, mais ne dit nulle part que c'est de l'âme individuelle qu'il entend parler (2).

Les deux arguments, non spécifiquement cartésiens, que Descartes invoque pour prouver la distinction de l'âme et du corps sont ceux qui se tirent de l'indivisibilité de l'âme, et du fait qu'il y a une pensée pure et sans organes.

Le premier argument a d'antiques origines. On le trouve développé par Plotin, par exemple dans le 7<sup>e</sup> livre de la *IV<sup>e</sup> Ennéade*, surtout au chapitre 6. Mais Platon le connaissait déjà, quand, dans le *Théétète*, il disait qu'il devait y avoir en nous, pour rassembler et com-

(1) *Au P. Mesland, mai 1644* : « Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. » (IV, 113<sup>22</sup>)

(2) *Abrégé C.* 230 sq. [13<sup>s</sup> q.] (p. 127), surtout 231 [13<sup>25</sup> sq.] : « Or je n'ai pas traité plus avant de cette matière dans cet écrit, tant parce que cela suffit pour montrer assez clairement que de la corruption du corps la mort de l'âme ne s'ensuit pas, et ainsi pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort, comme aussi parce que les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme dépendent de l'explication de toute la Physique : premièrement pour savoir que généralement toutes les substances, c'est-à-dire toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et qu'elles ne peuvent jamais cesser d'être, si Dieu même, en leur déniaut son concours, ne les réduit au néant; et ensuite pour remarquer que le corps pris en général est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point; mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est composé que d'une certaine configuration de membres et d'autres semblables accidents, là où l'âme humaine n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. Car, encore que tous ses accidents se changent, par exemple encore qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres et qu'elle en sente d'autres, etc., l'âme pourtant ne devient point autre; au lieu que le corps humain devient une autre chose, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée; d'où il s'ensuit que le corps humain peut bien facilement périr, mais que l'esprit ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point) est immortelle de sa nature. »

parer les données des sens, un principe un et simple, et toute sa théorie de l'âme oppose l'indivisibilité, au moins relative, de celle-ci à la divisibilité de la matière. Descartes n'a donc eu qu'à recueillir cet argument traditionnel. Ce qui nous intéresse, c'est simplement d'abord qu'il en a reconnu la force, et ensuite que, en vertu de son propre point de vue, il était amené à concevoir l'argument avec une rigueur et une précision nouvelles. N'ayant rien de l'étendue et celle-ci pour Descartes étant le type même de la quantité, il est clair que, aux yeux de Descartes, l'âme devait être quelque chose de strictement et absolument indivisible, quelque chose qui devait différer du divisible en nature et non pas seulement en degré. Il a exposé l'argument dans la 6<sup>e</sup> Méditation (C. 343 sq. [85<sup>23</sup> sq.]; cf. p. 171), et ce qui montre bien l'importance qu'il lui a reconnue, c'est qu'il n'a pas manqué de lui donner une place dans son *Abbrégé des Méditations* (1).

L'argument tiré de l'exercice de la pensée pure était proprement la preuve de la spiritualité de l'âme dans l'École. Aristote l'avait au moins préparé, en insistant sur l'hétérogénéité des universaux et concepts simples avec les images, bien qu'il ne se soit pas très nettement décidé à conclure de cette hétérogénéité à la séparation absolue du concept et de l'image, ni par conséquent à la séparation absolue de l'intellect et du corps (2). L'École avait affirmé ce qu'Aristote avait insinué. Descartes hérite tout naturellement de l'École, et, toujours parce qu'il a par ailleurs une preuve de l'absolue différence qui règne entre l'âme et le corps, il accentue les déclara-

(1) C. 230 sq. [13<sup>19</sup>] : « ... Ce qui se confirme encore, dans cette même Méditation, de ce que nous ne concevons aucun corps que comme divisible, au lieu que l'esprit ou l'âme de l'homme ne se peut concevoir que comme indivisible, car, en effet, nous ne saurions concevoir la moitié d'aucune âme, comme nous pouvons faire du plus petit de tous les corps; en sorte que l'on reconnaît que leurs natures ne sont pas seulement diverses, mais même en quelque façon contraires. »

(2) Voy. p. ex. Rodier *de An.*, II, p. 27-30.

tions de l'École. Dès les *Regulæ*, alors qu'il parle encore de l'âme comme de la forme du corps (1), il met un abîme entre l'imagination et la pensée. On sait que sans cesse il est revenu sur ce thème. Par conséquent il ne pouvait pas ne pas admettre l'argument de l'École en faveur de la spiritualité, et nous ne sommes pas surpris quand nous l'entendons déclarer à Gassendi qu'il a souvent fait voir que l'esprit est distinct du corps, par la raison que l'esprit, en sa fonction propre, est indépendant du corps (2).

Mais il est temps d'arriver à la preuve proprement cartésienne de la distinction de l'âme et du corps.

Cet argument est exposé dans le *Discours* et dans les *Principes*, et, d'autre part, dans les *Méditations*. Dans le *Discours* et dans les *Principes*, la distinction de l'âme et du corps vient aussitôt après le *cogito* (VI, 32<sup>24</sup> sq.; *Princ.* I, 8). On a eu raison de déclarer que ces deux expositions ne sont pas satisfaisantes (3). Il n'est pas vrai en effet que, en bonne doctrine cartésienne, il soit permis de conclure immédiatement de la connaissance à la réalité, avant d'avoir établi l'existence de Dieu et fondé ainsi la réalité extérieure à la pensée sur la pensée. Nous connaissons depuis longtemps la différence d'objet entre la 2<sup>e</sup> et la 6<sup>e</sup> *Méditation* (4). La 2<sup>e</sup> *Médita-*

(1) *R.* XII, X, 411<sup>17</sup> [§ 72]; sur la spiritualité conclue de l'intellection, 415<sup>13</sup> [§ 79].

(2) *C.* II, 237 sq. [338<sup>18</sup>] : « J'ai souvent aussi fait voir fort clairement que l'esprit peut agir indépendamment du cerveau; car il est certain qu'il est de nul usage lorsqu'il s'agit de former des actes d'une pure intellection, mais seulement quand il est question de sentir ou d'imaginer quelque chose; et, bien que, lorsque le sentiment ou l'imagination est fortement \*agitée\*, comme il arrive quand le cerveau est troublé, l'esprit ne puisse pas facilement s'appliquer à concevoir d'autres choses, nous expérimentons néanmoins que, lorsque notre imagination n'est pas si forte, nous ne laissons pas souvent de concevoir quelque chose d'entièrement différent de ce que nous imaginons, comme lorsqu'au milieu de nos songes nous apercevons que nous rêvons; mais c'est un ouvrage qui n'appartient qu'à l'entendement seul de nous faire apercevoir de nos rêveries. »

(3) Liard, éd. des *Princ.*, p. 98 et Rabier, éd. du *Discours*, p. 103.

(4) 2<sup>e</sup> *Méd.* (*C.* 252 [27<sup>9</sup>], cité p. 125 sq.; *Abrégé* (*C.* 230 [13<sup>3-13</sup>]) : « Il est requis... avant la quatrième *Méditation*, », cité p. 127.

tion prouve que nous concevons l'âme avant et sans le corps; que nous en formons une conception qui ne doit rien à celle du corps (voy. *Abrégé*, C. 230 [13<sup>5-9</sup>] : « Or la première et principale chose.. », p. 127). Reste à passer de la connaissance à la réalité. Pourquoi Descartes s'est-il ici dispensé de compléter les prémisses de sa démonstration? C'est qu'il a sacrifié la rigueur à la simplicité. Il l'a fait délibérément, nous le comprendrons si nous nous reportons à un passage des *Réponses* aux objections d'Arnauld, passage qui explique le mieux de tous quelles conditions régissent la démonstration complète, et comment cette démonstration peut, au besoin, être remplacée par une autre : « C'est pourquoi, si je n'eusse point cherché de certitude plus grande que la vulgaire, je me fusse contenté d'avoir montré en la seconde Méditation que *l'esprit* est conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient au corps, et qu'en même façon *le corps* est conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient à l'esprit; et je n'aurais rien ajouté davantage pour prouver que l'esprit est réellement distingué du corps, d'autant que nous avons coutume de juger que toutes les choses sont en effet et selon la vérité telles qu'elles paraissent à notre pensée. Mais d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques que j'ai proposés dans ma première Méditation, cettuy-ci en était un, à savoir que je ne pouvais être assuré que les choses fussent en effet et selon la vérité telles que nous les concevons, tandis que je supposais que je ne connaissais pas l'auteur de mon origine, tout ce que j'ai dit de Dieu et de la vérité dans la troisième, quatrième et cinquième Méditations sert à cette conclusion de la réelle distinction de *l'esprit* d'avec *le corps*, laquelle enfin j'ai achevée dans la sixième. » (C. II, 48 [226<sup>8</sup>]). La démonstration du *Discours* et même celle des *Principes* sont donc en quelque sorte des

démonstrations abrégées et populaires. Descartes n'a pu se faire illusion sur ce qui leur manque.

La démonstration complète est exposée dans la 6<sup>e</sup> *Méditation* (C. 331 sq. [78<sup>2-20</sup>]) et dans le résumé géométrique qui suit les *Réponses aux 2<sup>es</sup> Objections* (464 sq. [169<sup>22</sup> sq.]). Dans la 6<sup>e</sup> *Méditation*, elle revient ou semble bien revenir à ceci : je conçois l'âme sans le corps ; Dieu peut créer à part ce que je conçois à part ; donc, etc. — Dans le résumé géométrique, l'argument compte une articulation de plus, ou du moins cette articulation est mieux mise en lumière. Non seulement Dieu peut créer à part l'âme et le corps, mais Descartes ajoute, au lieu de le sous-entendre, que effectivement et en réalité Dieu a créé à part l'âme et le corps. Il les a créés à part, parce que ce ne sont pas seulement des choses séparables, mais des choses séparées dans nos concepts : en d'autres termes, l'âme et le corps sont conçus par nous, non seulement l'un sans l'autre, mais chacun comme une substance au pied de la lettre, c'est-à-dire comme quelque chose de complet qui subsiste par soi et séparément. Ainsi il y aurait trois articulations dans la démonstration complète : quelque chose de l'âme est conçu avant et sans le corps ; l'âme et le corps sont conçus chacun à titre de substances ; Dieu les a créés tels que notre conception définitive nous les représente. — Ajoutons deux remarques pour achever d'éclaircir les deux textes de Descartes. La puissance de Dieu serait aussi bien requise pour unir deux choses que nous concevrions comme unies, qu'elle l'est pour séparer deux choses que nous concevons comme distinctes ; elle intervient ici pour séparer, parce qu'il s'agit d'assurer la séparation de deux choses qui sont unies dans l'expérience. Mais la puissance de Dieu s'étend aussi bien à l'opération inverse. La seconde remarque qu'il nous faut faire est que Descartes, dans la 6<sup>e</sup> *Méditation* et plus expressément encore dans le résumé géométrique, parle

de l'intervention de la puissance de Dieu en des termes qui pourraient donner lieu à une méprise. Il semble dire que toute autre puissance qui aurait à créer l'âme et le corps les créerait à part comme la puissance de Dieu. Mais cela ne doit pas s'entendre littéralement ; car si toute puissance devait déférer aux exigences de la pensée et s'abstenir de créer le contradictoire, il est clair que l'hypothèse du malin génie ne pourrait plus se poser. Il faut donc croire que, en parlant ici de n'importe quelle puissance, Descartes a entendu que l'âme et le corps auraient pu être créés par une puissance secondaire, instituée de Dieu à cet effet et par conséquent rationnelle.

La distinction cartésienne de l'âme et du corps a donné lieu à des objections qu'on peut, suivant une division qui s'inspire, comme on le verra, de Descartes lui-même, répartir en deux classes d'une inégale importance. Les unes, et ce sont les moins intéressantes de beaucoup, sont dirigées contre la conclusion de Descartes, les autres contre sa preuve.

Il n'y a vraiment pas à parler des objections de Hobbes. Lorsqu'il demande qu'on distingue le sujet de la pensée d'avec l'acte de la pensée, Descartes, à tort ou à raison, est d'accord avec lui et il n'y a pas de débat. Lorsqu'il veut conclure que la substance de la pensée est corporelle comme toute substance, les prémisses sur lesquelles il s'appuie sortent d'un courant d'idées absolument hétérogène au Cartésianisme, et il ne fait absolument rien pour établir quelque communication entre lui et le système qu'il veut combattre (1). Gassendi se

(1) C. 476 sq. [178<sup>r</sup>] : « Que dirons-nous maintenant si peut-être le raisonnement n'est rien autre qu'un assemblage et un enchaînement de noms (\*) par ce mot *est*? D'où il s'ensuivrait que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations, c'est-à-dire que par elle nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant leurs significations. Si cela est ainsi, comme il peut être, le raisonnement

donnera au moins l'apparence d'adapter ses objections à la doctrine de son adversaire : ainsi il dira que Descartes parvient bien à montrer que l'âme n'est pas un certain genre de corps, mais qu'il ne réussit pas à prouver qu'elle n'est aucun genre de corps. Néanmoins il est juste de dire que ses objections, comme celles de Hobbes, sont au fond non d'un critique qui examine et discute, mais d'un systématique qui oppose dogmatisme à dogmatisme (1).

Parmi les objections de Gassendi, nous n'en signalerons que deux. La première, dans laquelle il se rencontre avec d'autres adversaires de Descartes, avec Arnauld lui-même par exemple (C. II, 15 [204<sup>10</sup>]), c'est que l'état de l'âme est lié à celui du corps. Toutefois, c'est bien à lui qu'il faut rapporter cette objection, parce qu'il la développe avec complaisance en reproduisant tout ce que les Épicuriens avaient dit sur cette matière (C. II, 97 sq. [261<sup>20</sup>], 110 sq. [269<sup>22</sup> sq.]). — Descartes répond par la remarque aisée, et sans doute classique depuis longtemps, que les faits qu'on allègue s'expliquent aussi bien, s'il est vrai que l'âme est incorporelle et que le corps est simplement son instrument (voy. C. II, 250 sq. [353<sup>26</sup> sq.]) (2).

La seconde objection sur laquelle Gassendi a mis son empreinte, et qui est pour lui à vrai dire l'objection des objections, c'est que Descartes a peut-être montré que

dépendra des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination peut-être, et ceci selon mon sentiment, du mouvement des organes corporels, et ainsi l'esprit ne sera rien autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique. »

(1) C'est ce que lui dit Descartes (C. II, 249 [353<sup>3</sup>]) : « ... toutes les questions que vous me faites ensuite, par exemple : *Pourquoi ne pourrais-je donc pas être un vent? Pourquoi ne pas remplir un espace? Pourquoi n'être pas mû en plusieurs façons?* et autres semblables, sont si vaines et inutiles qu'elles n'ont pas besoin de réponse. »

(2) « La conséquence que vous tirez de là [*de ce que l'esprit croît et s'affaiblit avec le corps*] n'est pas meilleure que si, de ce qu'un artisan ne travaille pas bien toutes les fois qu'il se sert d'un mauvais outil, vous infériez qu'il emprunte son adresse et la science de son art de la bonté de son instrument. » (C. II, 251 [354<sup>7</sup>]).

l'âme n'est pas la même chose que le corps grossier, mais qu'il n'a pas prouvé ce qu'il s'agissait précisément d'établir, à savoir que l'âme n'est pas un corps subtil dont le corps grossier n'est que le siège (1). — Descartes répond qu'il n'avait pas à réfuter une hypothèse entièrement étrangère à son système et dont il ne s'occupe même pas : Gassendi montre qu'il ignore ce qu'un auteur est tenu de prouver en bonne philosophie (2).

Lorsque Gassendi objecte à Descartes qu'il ne donne que des caractères négatifs pour définir la chose pensante (C. II, 121 [276<sup>2-7</sup>] et 226 [338<sup>25</sup>-339<sup>5</sup>]), son objection est d'un meilleur type; mais elle n'est guère que spécieuse, parce que la négation de l'étendue emporte sans doute quelque chose de positif, et que d'ailleurs

(1) C. II, 221 [335<sup>24</sup> sq.]: « C'était ici sans doute le but où vous tendiez [à la distinction de mon esprit et de mon corps]: c'est pourquoi, puisque c'est en ceci que consiste principalement toute la difficulté, il est besoin de s'y arrêter un peu pour voir de quelle façon vous vous en démêlez. Premièrement il s'agit ici d'une distinction d'entre \* l'esprit ou l'âme de l'homme \* et le corps; mais de quel corps entendez-vous parler? Certainement, si je l'ai bien compris, c'est de ce corps grossier qui est composé de membres; car voici vos paroles : *j'ai un corps auquel je suis conjoint*; et un peu après : *il est certain que moi, c'est-à-dire mon esprit, est distinct de mon corps*, etc. Mais j'ai à vous avertir, ô esprit, que la difficulté n'est pas touchant ce corps massif et grossier. » — C. II, 232 [342<sup>1-9</sup>]: « Toutefois, pourquoi m'arrêté-je ici si longtemps, puisque c'est à vous à nous montrer que vous êtes une chose qui n'a point d'étendue, et par conséquent qui n'est point corporelle? Et je ne pense pas que vous en vouliez tirer la preuve de ce que l'on dit communément, que l'homme est composé de corps et d'âme : comme si l'on devait conclure que, le nom du corps étant donné à une partie, l'autre ne doit plus être ainsi appelée. Car, si cela était, vous me donneriez occasion de la distinguer en cette sorte : l'homme est composé de deux sortes de corps, à savoir d'un grossier et d'un subtil; en telle sorte que, le nom commun de corps étant attribué au premier, on donne à l'autre le nom d'âme ou d'esprit. »

(2) C. II, 231 sqq. [354<sup>22</sup>-355<sup>26</sup>]: « ... vous me demandez souvent des raisons lorsque vous n'en avez vous-même aucune... Si vous en avez quelqu'une [pour prouver que la substance qui pense est un corps subtil], c'est à vous de nous l'enseigner, et non pas d'exiger de moi que je prouve qu'une chose est fausse, que je n'ai point eu d'autre raison pour ne la pas admettre qu'à cause qu'elle m'était inconnue. Car vous faites le même que si, disant que je suis maintenant en Hollande, vous disiez que je ne dois pas être cru si je ne prouve en même temps que je ne suis pas en la Chine, ni en aucune autre partie du monde... » etc.

Descartes n'a pas laissé d'assigner aussi un caractère positif, et même le plus positif des caractères, pour définir la pensée. Laissons donc les objections de Gas-sendi.

Aux objections qui visent les conclusions de Descartes et non ses raisons, il faut rattacher l'interprétation qu'avait donnée Regius de sa doctrine sur la pensée et l'étendue : cette interprétation, très opposée à la conclu-sion de Descartes, est importante, parce qu'elle est déjà pour une part celle qu'adoptera plus tard Spinoza (1). — Descartes, répond qu'il y a une contradiction grossière dans l'énoncé même de l'hypothèse que l'âme peut être, soit une substance, soit un mode du corps (2). Mais la réponse qui a le plus de portée, nous la retrouverons tout à l'heure : c'est celle qui consiste à rapprocher jusqu'à les confondre la substance et son essence (VIII, II, 348<sup>17</sup>-349<sup>9</sup>).

Passons aux objections dirigées non contre les con-clusions, mais contre les raisons de Descartes. Les plus intéressantes sont celles d'Arnauld et l'objection fonda-mentale qui se dégage des 2<sup>es</sup> et des 6<sup>es</sup> *Objections*.

Voici l'objection d'Arnauld. — Je suis quelque chose, quand même je doute ou nie qu'il y ait des corps ; donc je ne suis pas un corps. — La conséquence, dit Arnauld, n'est pas rigoureuse, car mon doute et ma négation n'en-trainent pas la suppression des choses, et peut-être que

(1) *Art. II du Placard de Regius* : « Quantum ad naturam rerum attinet, ea videtur pati, ut mens possit esse vel substantia, vel quidam substantiæ corporeæ modus; vel si nonnullos alios Philosophantes sequamur, qui statuunt extensionem et cogitationem esse attributa, quæ certis substantiis, tamquam subjectis, insunt, cum ea attributa non sint opposita, sed diversa, nihil obstat quominus mens possit esse attributum quoddam, eidem subjecto cum extensione conveniens, quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur. Quidquid enim possumus concipere, id potest esse. Atqui ut mens aliquid horum sit, concipi potest; nam nullum horum implicat contradictionem. Ergo ea aliquid horum esse potest. » (VIII, II, 342<sup>22</sup> sq.)

(2) *Notæ in Progr. (ibid., 347<sup>20</sup>)* : « Quæ assertio contradictionem involvit, non minorem quam si dixisset rerum naturam pati, ut mens possit esse vel sine valle vel cum valle. » Cf. *Ms. de Göttingen*, V, 163<sup>10</sup>.

en réalité je dépends de ce qui est corporel. Du reste Descartes distingue entre le point de vue de la connaissance et celui de l'être, n'abordant ce dernier que dans la 6<sup>e</sup> Méditation. Ce que je conçois comme distinct est, dit-il, distinct dans la réalité. Or je conçois le moi seulement comme pensant et le corps seulement comme étendu, ou, en d'autres termes, je conçois l'âme et le corps comme distincts. Mais la première de ces prémisses n'est vraie que s'il s'agit de choses complètes et non de choses distinguées par une abstraction de l'esprit. Quant à la mineure, comment Descartes prouve-t-il que le corps et l'âme ne sont rien de plus l'un, qu'étendue, et l'autre, que pensée? On accordera sans peine que le corps en général, le corps en tant qu'il est réduit à ce qui est indispensable pour être corps, n'a pas besoin de la pensée pour exister; mais il ne résulte pas de là qu'une certaine espèce de corps ne puisse être la pensée. Ce qui importerait surtout, ce serait de prouver que la pensée se suffit et n'implique rien de corporel. Cependant ici Descartes nous renvoie à la 2<sup>e</sup> Méditation et nous répète que nous pouvons nier le corps sans cesser de penser. Mais cela prouve que je puis avoir quelque connaissance de moi-même sans la connaissance du corps, non que j'aie raison d'exclure le corps de mon essence. Autant dire que le triangle inscrit dans un demi-cercle peut exister sans que le carré de sa base soit égal à la somme des carrés des deux autres côtés, sous prétexte que je puis concevoir le triangle dont il s'agit sans songer à cette valeur des carrés de ses côtés (C. II, 6-13 [198<sup>12</sup>-203<sup>13</sup>]). — Bien qu'Arnauld reconnaisse la différence d'objet entre la 2<sup>e</sup> et la 6<sup>e</sup> Méditation, il ne se préoccupe guère, au fond, du passage de la connaissance à l'être. Les idées adéquates lui semblent être, par elles-mêmes et abstraction faite de la véracité divine, la mesure de la réalité et ce qu'il demande à Descartes, c'est de nous donner et de nous garantir des idées adéquates de l'âme et du corps.

C'est aussi à ce point de vue que Descartes se place surtout dans sa réponse, ou du moins il est facile de laisser de côté dans sa réponse ce qui concerne le recours à la vérité divine : nous l'avons d'ailleurs extrait plus haut (cf. p. 139 sq.). Descartes s'attache longuement et, semble-t-il, victorieusement à montrer l'invalidité de l'exemple géométrique invoqué contre lui par Arnauld (C. II, 44-47 [223<sup>25</sup>-225<sup>25</sup>]). Il montre aussi fort bien que la pensée ne pourrait être une espèce du corps sans que la notion du corps fût impliquée dans celle de la pensée, attendu que l'espèce ne se conçoit point sans le genre (voy. C. II, 43 sq. [223<sup>8-18</sup>]). Il dit de même ailleurs, contre Regius, que la pensée n'est point un mode du corps, parce qu'on ne saurait concevoir un mode sans la substance à laquelle il se rapporte (*Notæ in Progr.* VIII, II, 350<sup>1-121</sup>). Mais ce sont là les accessoires de sa réponse. Voici pour l'essentiel. Il distingue entre connaître une chose complètement, et connaître qu'une certaine chose est une chose complète (voy. C. II, 41 [221<sup>11-15</sup>]). Or comment s'assure-t-on qu'on connaît une chose comme complète ou comme substance? On s'en assure sans sortir de nos idées et en faisant simplement la différence des idées qu'on voit être restreintes par une abstraction de l'esprit d'avec celles qu'on voit être exemptes de toute restriction de ce genre (voy. C. II, 40 [220<sup>27</sup>-221<sup>5</sup>]). Descartes a d'ailleurs bien mieux exprimé la même règle dans une lettre de 1642 au P. Gibieuf (III, 474<sup>9</sup>-478<sup>12</sup>). Ainsi ce qui est conçu comme complet est complet, sauf recours à la vérité divine. D'autre part, il n'y a point de doute que, par nos idées, nous atteignons le fond de la substance. Car la substance nous est connue par ses attributs et ne doit nous être connue que par eux (1). Cette

(1) C. II, 42 [222<sup>5-14</sup>] : « ... nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes, mais de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque chose pour exister... Que si après cela nous voulions dépouiller cette même substance de tous ces attributs qui nous la font connaître, nous détrui-

doctrine capitale, si différente de celle de Spinoza, a été exprimée par Descartes dans un passage que nous connaissons déjà d'une lettre à Arnauld (*du 29 juillet 1648*). Il identifie absolument la substance avec son essence ou avec ce que nous concevons en elle; la substance pensante par conséquent n'est plus que notre idée de la pensée posée en soi (voy. V, 221<sup>10</sup> [3<sup>o</sup>], avec renvoi à *Princ.* I, 63, 64). Ainsi complétée, la réponse de Descartes à Arnauld donne un commencement de satisfaction. Cependant elle laisse encore à désirer, et Arnauld avait bien mis le doigt sur le point faible. Ce point faible c'est que Descartes nous dit où il faudrait chercher les signes suffisants de la substantialité de la pensée, mais il ne nous les indique pas. Il nous renvoie en somme à la notion que nous possédons, et il nous invite à constater qu'elle se suffit. C'est un appel trop direct, comme on en trouve souvent chez lui, à l'évidence immédiate des notions. Peut-être lui aurait-il été facile d'assigner une marque de la suffisance de la pensée : il l'aurait trouvée par exemple dans le fait même qu'elle est le « pour soi », ou dans le fait, inséparable de celui-là, que la pensée se présente comme impliquant la liberté. Mais de telles marques de substantialité pour la pensée auraient sans doute conduit à reconnaître que le corps, même en général, n'était pas une substance, et c'est ce que Descartes ne pouvait pas vouloir.

Les auteurs des 2<sup>es</sup> et des 6<sup>es</sup> *Objections* se sont demandé ce que Descartes avait fait pour prouver que le corps ne peut pas penser, et, suivant eux, il n'a pas réussi. On voit que ces penseurs médiocres étaient en possession complète de l'idée que Voltaire releva dans Locke comme un doute profond, capable de faire échec

rions toute la connaissance que nous en avons, et ainsi nous pourrions bien à la vérité dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisterait qu'en paroles desquelles nous ne concevriions pas clairement et distinctement la signification. »

à lui seul à tout le Cartésianisme. Rassurés par le fait que certains Pères de l'Église ont admis la matérialité des âmes, les philosophes et théologiens des 6<sup>es</sup> *Objections* demandent donc à Descartes s'il est sûr d'avoir assez bien sondé sa matière subtile pour avoir vu que aucun de ses mouvements ne saurait constituer la pensée. La pensée ne conviendrait-elle pas au corps agité de quelques mouvements secrets? Descartes ne leur a pas démontré le contraire comme on démontre que 3 et 2 font 5; et pourtant ils peuvent passer pour clairvoyants, car voilà trente ans qu'ils s'occupent des choses métaphysiques (6<sup>es</sup> *Obj.*, C. II, 319-321 [413<sup>12</sup>-414<sup>23</sup>]; 329-333 [420<sup>7</sup>-421<sup>25</sup>]; pour les 2<sup>es</sup> *Objections*, cf., C. I, 399 sq. [122<sup>24</sup>-123<sup>6</sup>]).

Cette objection a fourni à Descartes l'occasion de développements intéressants, quand ce ne serait que le morceau relatif à l'histoire de ses propres convictions, où il montre comment il s'est rassuré sur les apparences paradoxales de sa doctrine (C. II, 359-367 [439<sup>21</sup>-445<sup>22</sup>]), en l'appliquant sans cesse aux faits et en constatant qu'elle les expliquait. Mais sur le point essentiel, à savoir comment il fallait démontrer que le corps ne peut pas penser, il s'est à peu près contenté de railleries. La distinction du corps et de l'esprit, dit-il, est affaire d'idées et non de dissections de quelque matière subtile (C. II, 337 [424<sup>25</sup>-425<sup>9</sup>]). A Gassendi, qui lui avait demandé de lui faire mieux voir la pensée agissante (C. II, 105 [266<sup>9</sup> 14]), il avait déjà répondu que l'on voulait sans doute qu'il montrât le soufre et le mercure de la pensée (*ibid.* 258-260 [359<sup>17</sup>-360<sup>20</sup>]), et aux instances du même Gassendi disant que la pensée était peut-être un atome en mouvement, il avait répliqué que ce qui possède tous les caractères d'un homme pourrait aussi bien être, après cela, réputé pour un éléphant (C. II, 307 [IX, I, 207<sup>1-19</sup>]). Avec un peu plus de patience et de condescendance il aurait pu montrer comment la

méthode des idées claires fait toucher du doigt l'absurdité du matérialisme psychologique. En vertu de la méthode des idées claires, la substance est identique à son essence, et par conséquent ses déterminations sortent d'elle par des processus logiques et intelligibles. Qu'y a-t-il de clair et d'intelligible dans la matière? la figure et le mouvement. Il faudrait donc que la pensée s'expliquât par des raisons mécaniques, ou plutôt encore géométriques, si elle avait le corps pour substance. Si cette explication est impossible, il ne reste plus, pour expliquer la pensée par la matière, que le recours à une dérivation mystérieuse, c'est-à-dire aux qualités occultes. Le matérialisme est ainsi rejeté du mécanisme à l'hylozoïsme, et il ne devient pas seulement inintelligible : il court encore le risque de se renier. Voilà ce qui, du point de vue cartésien, doit être répondu aux auteurs des 6<sup>es</sup> *Objections*, précurseurs de Locke.

La distinction de l'âme et du corps peut se présenter comme une doctrine purement religieuse et sans intérêt philosophique : tel est le cas jusque chez certains philosophes tels que les Pythagoriciens, ou peut-être même certains Stoïciens. Elle peut avoir un demi-intérêt philosophique, quand elle se fonde en partie sur un sentiment de la nature de la pensée. Tel était le cas de la doctrine qui régnait avant Descartes et qu'on peut dire surtout platonicienne, l'École ayant dû renoncer sur ce point à suivre de trop près Aristote. Mais, chez les Platonisants du moyen âge et chez Platon même, l'âme est encore une chose, un être à base matérielle ou quasi matérielle : elle est intermédiaire entre les intelligibles et le corps, nous dit Platon, et le mouvement qu'il lui attribue est bien un mouvement en soi et nullement la représentation d'un mouvement. Descartes, lui, a pour la première fois le sentiment presque complet de la nature et de la suffisance de la pensée. D'abord, il hérite de tout le travail qui avait été fait pour concevoir la pensée

comme supérieure à la quantité, c'est-à-dire au morcellement dans le temps et dans l'espace : il le perfectionne et en dégage le résultat. Ensuite, il achève de bannir de la notion de la pensée tout vestige de réalisme et, pour ainsi dire, de *choséité*, en définissant la pensée par la conscience. Le spiritualisme de Descartes est donc un spiritualisme philosophique fondé sur ce fait que la pensée est quelque chose d'original, d'irréductible et de suffisant. A la vérité, ce spiritualisme ne se rend encore qu'un compte imparfait de la suffisance de la pensée, puisqu'il croit, se jetant par là dans de graves embarras au milieu desquels nous verrons bientôt Descartes se débattre, que la pensée n'est pas suffisante au point de suffire seule, et qu'il faut lui associer une autre réalité. Mais il n'en est pas moins vrai que le monisme, rétabli par Leibniz, reposera sur la base préparée par le spiritualisme cartésien. Au lieu que, chez Aristote, le monisme était encore matérialiste à quelque degré, puisque l'âme et la forme, sans être corporelles, étaient pourtant quelque chose du corps, σώματος δέ τι (*De An.* II, 2, 414 a, 21), avec Leibniz le corps n'est plus qu'une représentation dans la monade. Et c'est Descartes qui a ruiné le matérialisme d'Aristote et révélé à la pensée sa suffisance : voilà ce qui fait l'intérêt de la distinction cartésienne de l'âme et du corps.

## XVIII

### L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS

Descartes s'est volontiers et longuement expliqué sur les détails et, pour ainsi dire, sur la physique des rapports de l'âme et du corps. Selon lui, comme on sait, l'âme, bien qu'unie à tout le corps, l'est pourtant d'une façon particulière et immédiate à la glande pinéale. Cette glande en effet est un organe unique, tandis que les autres parties du cerveau sont doubles. Or il fallait à l'âme un siège unique pour servir de centre d'émanation et de centre de réception aux mouvements qui sont les instruments des actions et des perceptions de l'âme. Les images rétiniennees notamment sont doubles : il faut qu'elles fusionnent dans un organe unique avant que l'âme entre en relation avec elles. Siégeant donc dans la glande pinéale, l'âme y voit aboutir tous les nerfs. Il est entendu qu'elle peut et doit être affectée par les mouvements que les nerfs transmettent à la glande et que, en retour, elle a la puissance de mouvoir la glande et par là d'ouvrir et de fermer le passage à l'agent matériel chargé d'opérer le raccourcissement ou l'extension des muscles. Tout cela a été exposé plusieurs fois très clairement par Descartes dans le dernier de ses ouvrages, *Les Passions de l'Âme* (art. 11, 12, 13, 30, 31, 32, 34, 41).

Il n'y a rien de foncièrement obscur en tout cela ; mais il n'y a pas non plus de question de principe. Le

problème métaphysique de l'union de l'âme et du corps est supposé résolu et la solution est simplement développée de manière à s'adapter aux faits. Il reste à concevoir et à expliquer la possibilité même d'une action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps. Or la question, toujours difficile, l'est particulièrement pour un dualisme aussi radical que celui de Descartes. Il n'y a pas seulement, d'après Descartes, un certain nombre de différences entre l'esprit et le corps, sans que ces différences excluent au-dessous d'elles un fond commun, par exemple quelque force vaguement conçue, quelque puissance demi-matérielle, demi-spirituelle. Descartes ayant réussi à saisir la pensée dans l'originalité de son essence, mais ayant cru devoir conserver, en face de la pensée, la matière comme chose distincte de la pensée, il s'ensuit que les essences des deux choses diffèrent absolument entre elles; et ce n'est pas même assez dire: on sait qu'elles vont jusqu'à s'exclure et se nier réciproquement. D'autre part, puisque la pensée est une substance et que l'étendue en est une autre, leur opposition n'est pas de celles qui signifient l'insuffisance de chaque terme et la nécessité de compléter l'un par l'autre. Chacun des termes se présente ici comme complet. Il semble donc qu'ils ne peuvent que demeurer étrangers l'un à l'autre. Et, s'il faut que dans les faits ils offrent une apparence d'union, cette union ne pourra être que la correspondance de deux développements parallèles.

C'est bien ainsi que les successeurs de Descartes ont compris. Et, pour ne parler que des plus grands, les causes occasionnelles de Malebranche, le parallélisme de Spinoza, l'harmonie préétablie de Leibniz ont été suscités par le problème des rapports de l'âme et du corps tel que Descartes l'avait posé. Enlever à Descartes la gloire d'avoir provoqué ce grand mouvement (1) est

(1) Non seulement le mouvement occasionnaliste a tourné au grand profit de la spéculation, en faisant voir combien il était impossible de

impossible, et, par conséquent, on doit convenir, comme les historiens ont été, semble-t-il, généralement portés à le faire, que la première au moins des trois doctrines que nous venons de rappeler (1) est bien déjà, en un sens, dans la pensée du maître. Les historiens ont même estimé parfois que Descartes avait professé explicitement, bien que sans y insister, l'occasionalisme. Et en effet le *Traité de l'homme*, par exemple, fournit dans ses premiers paragraphes un assez grand nombre de passages où Descartes dit que l'âme conçoit telle ou telle pensée à l'occasion de ce qui se passe dans le corps. De même la *Dioptrique* (*Disc. IV fin, VI, 114<sup>7</sup>*) parle de mouvements qui sont l'occasion de certaines pensées. Dans la lettre à Arnauld, du 29 juillet 1648 (V, 219<sup>19</sup> sq.), le jeu des esprits animaux dans les traces du cerveau, le

s'en tenir aux conceptions simplistes du matérialisme touchant les rapports de la pensée avec les choses; mais, d'une manière plus générale, il a renouvelé complètement le problème de la causalité. Il a appelé fortement l'attention sur l'hétérogénéité des termes enveloppés dans la relation causale. On ne se souvient pas toujours assez que presque toute l'analyse de Hume est déjà dans Malebranche et que ainsi, à l'intérieur même de l'école rationaliste, se préparait la doctrine kantienne des relations synthétiques. D'autre part Leibniz faisait toucher du doigt et en thèse générale l'absurdité de la soi-disant causalité transitive, le non-sens qu'il y aurait à professer qu'un être peut agir sur un autre et, pour ainsi dire, circuler à travers un autre, pendant que tous deux continueraient néanmoins de demeurer des êtres distincts.

(1) Le parallélisme de Spinoza suppose en effet une théorie de la substance qui est anti-cartésienne à certains égards. Quant à la doctrine de Leibniz, elle change la position du problème. A vrai dire, il ne s'agit plus pour Leibniz de chercher comment l'âme communique avec le corps, puisque ces deux termes, pris dans leur sens le plus propre, sont tous les deux intérieurs à un seul et même être pensant; il s'agit de savoir comment cet être pensant communique avec d'autres êtres dont les uns répondent à cette représentation qui est pour lui son corps et les autres à cette représentation qui est pour lui le monde extérieur. En outre, chez Leibniz, un être est moins une substance qu'un ensemble de pensées, un système de représentations qui est clos parce qu'il a son déterminisme propre, et dès lors il s'agit très précisément de saisir comment ces déterminismes particuliers auxquels toute interférence est interdite par définition peuvent se correspondre. La position du problème est donc assez loin de ce qu'elle est chez Descartes, resté plus substantialiste, et la solution, encore plus que le problème, implique un déterminisme qui, comme nous le verrons ailleurs, n'aurait jamais été accepté par Descartes.

mécanisme physiologique de la mémoire est présenté expressément comme la simple occasion du souvenir accompagné de reconnaissance, c'est-à-dire de la mémoire de l'âme. Enfin la *Réponse au placard de Regius* (VIII, II, 358<sup>20</sup>-359<sup>16</sup>) s'applique à faire ressortir l'innéité des idées ou de la faculté de penser et déclare que, si l'expérience nous détermine à rapporter certaines idées à certaines choses hors de nous, c'est « non pas à la vérité que ces choses les aient transmises en notre esprit par les organes des sens telles que nous les sentons; mais à cause qu'elles ont transmis quelque chose qui a donné occasion à notre esprit, par la faculté naturelle qu'il en a, de les former en ce temps là plutôt qu'en un autre ». (359<sup>1</sup> [G. IV, 86]). Mais les passages allégués, et surtout peut-être ceux qui paraissent le plus significatifs, perdent beaucoup de leur autorité, si l'on se reporte au contexte. C'est ainsi que, dans la *Dioptrique*, le mot d'occasion est commenté à la page précédente par celui de *moyen*. C'est ainsi encore que la *Rép. au placard de Regius* fait de l'occasion une cause accidentelle, puis une *cause éloignée*, comme est, par rapport à un ouvrage, celui qui le commande sans l'exécuter lui-même (360<sup>3-22</sup> [G. 87]). Descartes envisage en somme une série unique d'événements, et non pas, comme Malebranche, deux séries incommunicables que Dieu accorde du dehors. Reste donc, pour prouver que l'occasionnalisme est dans Descartes, un seul argument, celui qui se tire de la filiation des doctrines. Loin de nous la pensée d'en méconnaître la valeur. Seulement il faut voir au juste ce qu'il prouve. Il prouve que Descartes, étant donné son dualisme de l'âme et du corps, *devait* aboutir à l'occasionnalisme. En d'autres termes, il établit une nécessité de droit et non un fait. L'occasionnalisme de Descartes est une vérité logique plus vraie qu'une vérité historique. Mais enfin ce n'est pas un point d'histoire.

En fait, bien qu'on la laisse parfois dans un étrange

oubli, Descartes a professé avec plus d'insistance que de détails et d'éclaircissement, mais il a professé en termes exprès, une doctrine sur l'union de l'âme et du corps. Il faut tâcher de la mettre en lumière.

Dans la 6<sup>e</sup> Méditation et dans le *Discours de la Méthode* (C. 336 [81<sup>1</sup>], 5<sup>e</sup> partie, *s. fin.*, VI, 59<sup>12</sup>), Descartes déclare, en reprenant une comparaison célèbre d'Aristote (*De An.* II, 1 *fin.*) que l'âme n'est pas dans le corps comme un pilote dans son navire, qu'elle est, au contraire, confondue et mêlée avec lui au point qu'ils forment ensemble un seul tout. Il ne manque ici que l'expression technique usitée pour désigner le genre d'union que Descartes avait en vue. L'expression, à son tour, ne tarde pas à se rencontrer sous sa plume. Elle est dans ses *Réponses* aux objections d'Arnauld : l'âme est *substantiellement unie* au corps (C. II, 49 sq. [227<sup>20</sup> sq.]). Et, comme Arnauld (C. 13 sq. [203<sup>14</sup>]) avait objecté qu'on pourrait soupçonner Descartes de penser, comme Platon dans le 1<sup>er</sup> Alcibiade, que l'homme n'est rien qu'un esprit se servant d'un corps, Descartes proteste qu'il rejette complètement une pareille opinion. Il ajoute qu'il a donné de l'union substantielle de l'âme et du corps des raisons plus fortes que celles qu'il a jamais vues ailleurs. Ces raisons, c'est, comme on le voit par la 6<sup>e</sup> Méditation, l'existence en nous de la pensée imaginative et surtout des sentiments. Veut-on sentir à quel point Descartes est convaincu de l'urgence de sa doctrine et de la solidité de ses raisons ? Il faut voir comment il reprend Regius (*janv. 1642*) d'avoir dit que l'homme, comme formé du corps et de l'âme, est un être par accident : « Il est, dis-je, beaucoup mieux... d'avouer bonnement que vous n'aviez pas \*tout à fait\* bien compris ce terme de l'École, que de déguiser la chose mal à propos ;... ainsi, toutes les fois que l'occasion s'en présentera, vous devez avouer, soit en particulier, soit en public, que vous croyez que l'homme est un véritable être par soi, et non par accident ; et que l'âme

est réellement et substantiellement unie au corps, et non par sa situation et sa disposition, comme vous dites dans votre dernier écrit, ce qui est encore faux et sujet à être repris selon moi, mais qu'elle est, dis-je, unie au corps par une véritable union. » (III, 492<sup>22</sup> sq. [G. IV, 7]; cf. 460 [mi-déc. 1641] et 507<sup>27</sup>-509<sup>2</sup> [janv. 1642]). C'est peut-être un accident pour l'âme d'être unie à un corps ou pour un corps d'être uni à une âme; mais, en tant que l'on considère l'homme dans son tout, ce n'est pas par accident qu'il se compose d'un corps et d'une âme; l'union entre les deux est essentielle.

Cette doctrine si énergiquement affirmée, en voici l'exposition d'après des textes d'ailleurs bien connus pour la plupart, ou du moins célèbres. Nous les serrons d'aussi près que possible (voy. à la P<sup>esse</sup> Élisab. 21 mai 1643 [III, 665<sup>6</sup> sqq.], 28 juin [691 sqq.]; Rép. à Hyperasp., août 1644 [III, 424<sup>18</sup> sq., 434<sup>9</sup>]; Rép. aux 6<sup>es</sup> Obj. C. II, 362 [441<sup>23</sup> sq.]); pour Arnauld, 29 juill. 1648 [V, 222<sup>15</sup> sq.]; Pass. § 30). Après avoir avoué qu'il n'a quasi rien dit sur l'union de l'âme et du corps, Descartes nous ramène jusqu'aux principes de sa théorie de la connaissance, en nous rappelant que connaître, c'est réduire les choses à quelques notions primitives et simples: c'est presque dire, comme les *Regulæ*, à l'intuition de quelques natures simples. Or, sans parler des universaux, nous avons deux idées, deux *naturæ particulares*, celle de l'étendue et celle de la pensée, dans lesquelles nous découpons leurs modes, c'est-à-dire des figures et des pensées déterminées. Mais ce n'est pas tout: parmi les notions primitives, il y en a une autre: celle de l'union de l'âme et du corps. De même que tout mode de l'étendue ou tout mode de la pensée est une détermination de l'étendue ou de la pensée, qu'il ne faut donc pas chercher à connaître une étendue ou une pensée autrement qu'en les ramenant à l'idée de l'étendue ou à celle de la pensée, de même les manifestations déterminées de l'union de l'âme et du corps ne

peuvent être connues que dans et par l'idée de l'union. En un mot, l'union de l'âme et du corps est un ordre à part, comme la pensée et l'étendue. Il faut s'y enfermer pour connaître un fait quelconque relatif à l'union de l'âme et du corps et bien se garder de rapporter ce fait à la pensée ou à l'étendue; car, pour prêter à Descartes une formule d'Aristote, ce serait *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Maintenant, où faut-il chercher l'idée de l'union de l'âme et du corps? Ce n'est ni dans l'entendement, comme l'idée de la pensée et aussi, quand on veut, l'idée de l'étendue; ni dans l'entendement aidé de l'imagination comme l'idée de l'étendue; c'est dans les sens et aussi sans doute, bien que Descartes ne le dise pas, dans l'imagination. Qu'est-ce donc que se placer au point de vue de l'union de l'âme et du corps, se transporter dans l'idée ou dans l'ordre de l'union? C'est se laisser aller à la vie et à la pensée sensibles. Et, une fois placés à ce point de vue, l'union de l'âme et du corps nous apparaîtra comme aisée à comprendre. En d'autres termes, il suffit, pour comprendre l'union de l'âme et du corps, de ne pas réfléchir, de ne pas penser intellectuellement. C'est sérieusement, il nous en avertit, que Descartes énonce cette prescription. Appliquons-la. Nous ne songerons plus à expliquer comment l'âme meut le corps en nous représentant dans l'idée intellectuelle de l'étendue, et conformément à ses exigences, une masse qui en choque une autre. Nous nous adresserons à une certaine conception sensible de la mise en mouvement d'une masse par quelque chose qui n'est pas matériel. Telle est, par exemple, la conception que nous appliquons à tort quand nous voulons nous représenter le mouvement imprimé aux corps par les qualités soi-disant réelles et notamment par la pesanteur. Nous avons tort de croire qu'il y a dans les corps en eux-mêmes une qualité appelée pesanteur, et en général des qualités réelles qui meuvent la matière. Mais il y a bien un domaine où le mouvement est imprimé

au mobile, comme nous croyons qu'il l'est aux corps pesants par la pesanteur. Ce domaine est précisément celui de l'union de l'âme et du corps: l'âme, en tant qu'unie au corps, le meut comme la pesanteur essentielle, s'il y en avait une, mouvrait les corps pesants. Et si nous avons conçu cette opinion erronée d'un mouvement imprimé à la matière par une pesanteur essentielle, c'est que nous avons indûment transporté hors de son domaine l'idée de la manière dont l'âme meut le corps. L'analogie est parfaite entre l'opération illusoire de la pesanteur et l'opération réelle de l'âme. En effet, d'une part, la pesanteur, réalisée indépendamment du mobile sur lequel elle agit, est une substance et ainsi elle constitue, avec la masse où elle réside, un composé de deux substances, comme l'âme et le corps. D'autre part, bien que la pesanteur soit en un sens inétendue, puisqu'on peut la considérer comme concentrée tout entière en un seul point du mobile qu'elle précipite, en un autre sens cependant elle est étendue, elle a une extension d'action, sinon de matière. De même en est-il de l'âme en tant qu'elle agit sur le corps. Il faut la concevoir alors comme étendue d'une certaine manière et, par conséquent, comme matérielle; mais il n'y a pas là de quoi nous surprendre, car être uni avec quelque chose, c'est ne faire qu'un avec cette chose et participer de sa nature. Et, en vertu de cette définition de l'union, on doit peut-être ajouter que le corps, en tant qu'un à l'âme, participe en quelque façon de la nature inétendue de l'âme, car Descartes dit quelque part (*Pass.*, art. 30) que le corps forme par son organisation un tout et une unité qui servent d'intermédiaire à l'âme pour s'unir au corps.

Telle est, dans sa teneur presque littérale, la doctrine de l'union de l'âme et du corps selon Descartes. Reste à en essayer l'interprétation. Faut-il voir la pensée de derrière la tête chez Descartes et son explication dernière et définitive des rapports de l'âme et du corps dans un cer-

tain idéalisme, comme un historien l'a proposé (Liard, *Descartes*, 265-268 et 286) ? Il est incontestable que Descartes est idéaliste, non seulement de tendance, ce qui est une autre question, mais de fait, en ce sens que tout ce qui est donné dans le monde créé est pensable selon lui et ne renferme aucun fond mystérieux. Il n'y a pour lui dans l'étendue rien qui diffère, quant au contenu, de l'idée que nous en avons. Et même l'idée que nous en avons est, ou du moins peut être une idée au sens le plus pur du mot, une idée tout intellectuelle. Nul doute, par conséquent, que le corps ne relève de l'entendement aussi bien que l'âme, et que chercher les rapports de l'âme et du corps ce ne soit, en un sens, chercher les rapports de deux idées. Mais il n'y a pas là le principe d'une solution du problème tel que se l'est posé Descartes. Cet idéalisme qui est sien n'est qu'un demi-idéalisme comme celui des anciens, un idéalisme qui ne va pas jusqu'au bout. L'étendue, pour Descartes, n'est pas seulement une idée, c'est encore et avant tout une chose. Chercher les rapports de l'âme et du corps, ce n'est pas simplement chercher comment deux représentations se conditionnent l'une l'autre. Descartes conçoit certainement l'âme comme enfermée dans le corps à la manière réaliste : Malebranche même ne dira-t-il pas que l'âme ne saurait sortir du corps pour aller saisir directement les choses ? Or, pour que l'idéalisme pût fournir à Descartes une solution, il aurait fallu qu'il fût assez idéaliste pour mettre le corps, et avec lui l'univers, dans la conscience, au lieu de mettre la conscience dans le corps. Il ne l'a pas fait, c'est trop clair ; et dès lors il n'y a pas chez lui de solution idéaliste du problème des rapports de l'âme et du corps. On dit, il est vrai, que, si le monde extérieur n'est pas substantiellement identique à l'esprit humain, il est une partie de l'entendement divin. Mais cela même ne suffit pas encore à fournir la solution dont on parle ; car les créatures, dans l'inten-

tion de Descartes et malgré la création continuée, sont hors de Dieu. Ce ne sont point des parties de Dieu qui, restant en lui par une sorte de panenthéisme, communiqueraient entre elles par le fond commun de la conscience divine. Ajoutons, pour revenir à l'esprit humain, que, les idées étant subordonnées aux choses, les idées de l'âme et du corps se présentent elles-mêmes comme incapables de communiquer l'une avec l'autre, fût-ce à titre de simples idées. Elles ont importé dans la pensée la séparation réelle de leurs objets, et Descartes ne songerait pas une minute à se dire qu'elles ne peuvent pas être dans la pensée, l'une comme l'autre, sans tenir l'une à l'autre par quelque lien, sans être, l'une aussi bien que l'autre, un moment de la pensée. En un mot il ne s'avise pas, il ne saurait s'aviser, comme fera Leibniz, que l'étendue est une idée relative et incomplète qui appelle et introduit comme son support l'idée plus profonde de l'esprit. Son demi-idéalisme est incapable de faire communiquer même l'idée de l'âme et l'idée du corps. — Une interprétation volontariste, qui consisterait à regarder l'âme et le corps comme des expressions de la volonté différenciée par et dans la réflexion seule, nous semble également inadmissible et pour des raisons de même ordre. Sans doute une telle interprétation répond à l'une des tendances du Cartésianisme ; mais, qu'elle exprime la pensée historiquement réelle de Descartes, nous n'oserions pas le croire : car, de même que l'interprétation proprement idéaliste, elle suppose un monisme dans lequel la substance unique est quelque chose, sinon d'intelligent, du moins de spirituel. Or il est impossible de supprimer, chez le Descartes de l'histoire, l'étendue comme chose.

L'interprétation réaliste qui convient se présente comme d'elle-même, si seulement on se laisse guider par le langage que Descartes emploie pour préparer et désigner sa théorie. Puisque la métaphore du pilote et

du navire est empruntée à Aristote, puisque l'expression d'union substantielle est empruntée à l'École, c'est une présomption pour que Descartes se soit, dans sa doctrine de l'union de l'âme et du corps, inspiré de la Scolastique. Nous tâcherons tout à l'heure de confirmer cette présomption par des rapprochements assez significatifs. En attendant, nous pouvons sans peine nous rendre compte que la position de Descartes devant l'ensemble du problème est sensiblement la même que celle de l'École. Celle de l'École, disons-nous, et non pas celle d'Aristote. En effet, chez Aristote, l'union de l'âme et du corps ne donne lieu (sauf en ce qui concerne l'intellect) à aucune difficulté particulière. La substance selon Aristote, à l'exception de la substance divine, est le composé de la matière et de la forme. L'âme est la forme du corps et par conséquent elle constitue avec le corps une substance. Le composé humain a la même unité que tout composé de matière et de forme. En lui, comme en tout composé de ce genre, les deux termes sont faits l'un pour l'autre, et, incomplets l'un sans l'autre, s'appellent l'un l'autre. Mais l'École a dû adopter une tout autre attitude que celle d'Aristote. Sans doute elle est bien loin de soupçonner la vraie nature de la pensée et par conséquent son dualisme ne repose pas sur le même fondement que celui de Descartes. Elle n'en est pas moins dualiste comme Descartes. Avec cela elle a voulu, pour diverses raisons, donner une unité réelle au composé humain. Elle a donc inventé la doctrine de l'union substantielle. Cette doctrine, qui répondait à un même besoin chez Descartes et dans l'École, il était inévitable que Descartes fût tenté de se l'approprier.

Jusque dans la partie de sa théorie où il est le plus original, sa dette envers l'École est encore manifeste. Nous avons vu que Descartes se flatte d'avoir donné des preuves particulièrement fortes de l'union de l'âme et du corps, « telles, dit-il, qu'il n'a point souvenance d'en

avoir jamais lu ailleurs de plus fortes et convaincantes » (C. II, 50 [228<sup>3</sup>]). Les manifestations de l'union de l'âme et du corps qui servent de preuves à Descartes sont au nombre de deux : la pensée imaginative (6<sup>e</sup> *Méttit.*, C. 323-325 [72<sup>4</sup>-73]; cf. *au P.* [Gibieuf] 19 janv. 1642, III, 479<sup>10</sup>) et les sentiments (6<sup>e</sup> *Méd.*, C. 336 [81<sup>1</sup>]). Sur le second point, dont nous allons parler tout à l'heure, il s'éloigne de l'École dans une assez large mesure; sur le premier il est en complet accord avec elle. C'est une opinion classique dans l'École (comme d'ailleurs chez Aristote) que la pensée imaginative est due à la collaboration de l'âme et du corps, si bien que la preuve de la spiritualité se tire précisément de l'existence d'une intellection pure. Descartes, dans sa théorie de l'imagination, reproduit exactement la manière de voir de l'École : imaginer, c'est, pour lui, appliquer la pensée à des figures matérielles tracées dans l'organisme, ou c'est, par la force de la pensée, dessiner de telles figures (voy. *Rép. aux 5<sup>es</sup> Obj.*, C. II, 594, 297 [385<sup>4</sup>, 387<sup>11</sup>]; *Regul. XII* X, 415<sup>13</sup> [§ 79]). On reconnaît les *phantasmata* de la Scolastique que l'intellect a devant lui comme des choses, tout de même que les sens ont devant eux les choses extérieures. — Lorsqu'ils s'agit des sentiments, Descartes est plus original, et c'est certainement dans le fait du sentiment qu'il pense trouver la preuve la plus convaincante et aussi la manifestation la plus expresse de l'union de l'âme et du corps. Si je ne composais pas un seul tout avec lui, « lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif; car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent\* et dépendent\* de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps. » (C. 336 [81<sup>9</sup>]). « Les sentiments de douleur et tous autres \*de pareille nature\* ne sont pas de pures pensées de l'âme

distincte du corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps : car, si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme. » (*A Regius, janv. 1642, III, 493*<sup>11</sup> [G. IV, 8]). Ce ne sont pas d'ailleurs les seuls sentiments proprement affectifs, ce sont avec eux les sentiments représentatifs qui sont des effets et des preuves de l'union de l'âme et du corps. Comment les uns et les autres résultent-ils du mélange de l'âme et du corps et comment leur confusion est-elle le produit et l'indice de ce mélange? Descartes ne paraît pas avoir songé, comme Leibniz, à enlever aux qualités leur réalité idéale et à ne voir en elles que des vibrations fusionnant les unes avec les autres de manière à constituer un tout illusoire. Il semble que pour lui les qualités sont réelles comme idées dans l'âme. Cependant elles ne seraient pas si l'âme n'était unie au corps; car la qualité (la chaleur par exemple, comme la faim ou la soif) est une perception utilitaire, c'est-à-dire un signe et non une copie de certains mouvements transmis au corps, une invitation à réagir par des voies plus promptes que la volonté réfléchie fondée sur une intellection et un jugement. D'autre part le sentiment, en tant que confus, est encore un résultat et une marque de l'union de l'âme et du corps. En effet, selon la définition cartésienne de la distinction et de la confusion (*Princ. I, art. 45, 46*), une idée est confuse lorsque, au lieu d'avoir des frontières arrêtées, elle se répand sur les idées voisines ou se laisse envahir par elles. Or, dans le sentiment, la qualité, qui est quelque chose du moi ou de la pensée, est prise pour quelque chose de l'étendue, projetée, pour ainsi dire, sur l'étendue, pendant que, réciproquement, l'étendue entre dans la pensée ou en moi. Ici, forcément, Descartes a été plus original par rapport à l'École,

parce que l'École regardait la qualité comme réelle dans les choses étendues en elles-mêmes et que, dès lors, la coopération de l'âme et du corps n'avait qu'à assurer la réception en nous de l'image et de la qualité. Mais enfin Descartes avait trouvé chez les Scolastiques l'idée d'une coopération de l'âme et du corps dans la pensée sensitive.

Si, à présent, nous revenons aux généralités de la théorie de l'union, nous allons voir, par un rapprochement de textes, combien Descartes a suivi de près les Scolastiques. Le problème, pour lui comme pour eux, est en somme de faire admettre, par des distinctions qui ne peuvent être qu'artificielles, que ce qui est complet ne l'est pourtant pas, et que ce qui est fait pour exister à part doit pourtant s'unir. Ouvrons, par exemple, le petit *Lexicon peripateticum* de Signoriello (Naples, ap. Officinam biblioth. catholicæ scriptorum, 1881), à la page 340; voici ce que nous lisons : « *Substantia completa dicitur ea qua ad alterius substantiæ compositionem efficiendam non est nata; cujus modi sunt angelus arbor, etc. Incompleta est vel ea quæ, etsi in ordine substantiæ omnia habeat, ut per se, seu in se existere queat, tamen nata est ingredi alterius substantiæ compositionem, cum qua conjuncta compositum substantiale efformat... exemplum est anima humana, quæ, licet per se existere possit, naturaliter tamen ordinatur ad physicam unionem cum corpore, et ad constituendum compositum illud substantiale, quod vocatur homo... Compositum substantiale est illud, quod ex duabus substantiis incompletis exurgit : puta homo. Compositum accidentale est illud, quod coalescit ex substantiis completis ut acervus lapidum.* » Tout ce que nous venons de lire dans ce résumé de la doctrine scolastique sur l'union de l'âme et du corps se retrouve littéralement chez Descartes. Il le dit, il est vrai, incidemment et pour marquer que l'union de l'âme et du corps n'empêche pas la séparation des deux sub-

stances. Mais, pour se présenter comme par l'envers, les textes que nous allons voir n'en sont pas moins propres à établir l'identité de la pensée de Descartes avec celle des Scolastiques : « Je sais bien (*Rép. aux Obj. d'Arnauld* C. II, 42 [222<sup>15</sup>]) qu'il y a des substances que l'on appelle vulgairement *incomplètes*; mais, si on les appelle ainsi parce que de soi elles ne peuvent pas subsister toutes seules\* et sans être soutenues par d'autres choses\*, je confesse qu'il y a en cela de la contradiction qu'elles soient des substances... et qu'elles soient aussi incomplètes... Il est vrai qu'en un autre sens, on les peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelque autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi... l'esprit et le corps sont des substances incomplètes lorsqu'ils sont rapportés à l'homme qu'ils composent... »; «... il faut remarquer (*Rép. aux 6<sup>es</sup> Obj.*, C. II, 334 sq. [423<sup>7</sup>]) que les choses dont nous avons différentes idées peuvent être prises en deux façons pour une seule et même chose; c'est à savoir, ou en unité et identité de nature ou seulement en unité de composition... Maintenant la question est de savoir si nous concevons que la chose qui pense et celle qui est étendue soient une même chose en unité de nature... ou plutôt si elles ne sont pas appelées une en unité de composition, en tant qu'elles se rencontrent toutes deux dans un même homme. » (Cf. encore *ibid*, 365 sq. [444<sup>12</sup>]).

La théorie de l'union de l'âme et du corps chez Descartes est donc une théorie scolastique. Elle représente même un des emprunts les plus manifestes que Descartes ait faits à l'École, à laquelle d'ailleurs il doit plus qu'on ne le croit généralement. Dans l'espèce, l'emprunt est aussi malheureux qu'incontestable, car la théorie de l'union mérite tous les reproches qu'un usage, parfois injuste, se plaît à diriger contre les

théories scolastiques. Elle est réaliste, contradictoire et verbale. Elle est réaliste pour qui la considère d'assez près. Sans doute on peut être tenté de se dire que l'amalgame de pensée et d'étendue, auquel Descartes n'a pas craint de recourir, n'existe que dans et par la pensée confuse. Un sentiment, c'est la combinaison d'une idée intellectuelle, celle de l'étendue, avec une idée de qualité; les deux éléments sont pris de la pensée et réunis en elle. D'autre part, lorsque l'âme, précisément au moyen d'une de ces qualités incorporées à l'étendue par la pensée confuse, meut le corps, l'action motrice de la pensée, puisqu'elle appartient à la pensée, est dans la pensée et non dans la chose. Ce langage, il faut le reconnaître, est spécieux : il fait valoir une apparence dont Descartes s'est probablement abusé lui-même. Mais, puisque l'action motrice de la pensée doit atteindre, non pas l'idée de l'étendue, mais l'étendue comme chose, elle sort finalement de la pensée; et, d'autre part, puisque l'âme n'est déterminée à concevoir une qualité que par un mouvement venu du dehors, la pensée, dans le sentiment, plonge, à son origine, dans le mouvement comme chose. Au fond, par conséquent, Descartes a bien mêlé d'une façon réaliste la pensée et l'étendue, restaurant ainsi, sous le nom d'union de l'âme et du corps, une de ces entités demi-matérielles, demi-spirituelles, qu'il avait justement dénoncées et poursuivies chez les Scolastiques. Quant au caractère contradictoire et verbal de sa doctrine de l'union, il ressort assez de lui-même. L'unité de composition qui de deux êtres complets et séparés forme un être est plus choquante, s'il est possible, dans Descartes que dans l'École, après la conception décidée qu'il a su se faire de l'incompatibilité de l'étendue et de la pensée. Et, cette incompatibilité posée, le troisième ordre de choses constitué par l'union est évidemment chimérique, ou, en d'autres termes, la troisième

idée primitive que Descartes ajoute à celles de la pensée et de l'étendue ne peut être qu'un nom. C'est pour ces raisons que la logique de l'histoire a négligé comme non avenues les déclarations littérales de Descartes, et qu'elle a en revanche reconnu l'occasionalisme comme étant en esprit et en vérité la seule doctrine cartésienne sur les rapports de l'âme et du corps.

## XIX

### DIEU ET LE MONDE

Avant de quitter la métaphysique de Descartes pour passer à sa physique, il nous reste encore une question à étudier. Il y a des âmes, il y a des corps animés et inanimés, il y a Dieu. Quels sont les rapports de Dieu avec les créatures, âmes et corps? Voilà ce qu'il faut maintenant nous demander. Nous n'aurons pas de meilleure occasion de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la métaphysique de notre auteur. Peut-être la tendance panthéiste qu'on a coutume, depuis Leibniz, d'y faire ressortir avec complaisance nous paraîtra-t-elle moins prédominante qu'on ne l'a cru. Descartes, dit-on, par son attitude relativement aux causes finales et aux problèmes connexes, aurait commencé de livrer le monde à la nécessité brute, et d'autre part sa théorie de la substance n'aurait pas été autre chose que la préparation de la théorie de Spinoza. Sans contester qu'il reste du vrai dans ces appréciations leibniziennes devenues classiques, nous pourrions bien être amenés à conclure que tout n'y est pas exact et équitable.

Occupons-nous d'abord de la question des causes finales et des questions connexes, celle du bien et du mal dans le monde, celle des raisons d'être de la création.

Une observation préliminaire dont nous ne pouvons nous dispenser, c'est que Descartes ne connaît, soit pour

l'admettre, soit pour la rejeter, ni la finalité interne, ni la finalité immanente. Les anciens, et notamment Aristote, n'avaient connu, au contraire, que ces deux modes de finalité. Dans un navire qui se construirait de lui-même, les parties seraient les moyens et le tout serait la fin. Le navire ne serait pas, sous cet aspect, envisagé comme utile pour un autre but que sa réalisation même. La fin serait interne. Sans doute un tout peut, aux yeux d'Aristote, être à son tour partie d'un autre tout. Mais le rapport de la fin aux moyens reste encore de même espèce. Il n'y a pas adaptation d'une chose à une autre chose tout à fait étrangère et ne formant pas avec la première un système naturel. C'est que, d'autre part, la finalité, pour Aristote, est immanente. Pour qu'il y ait rapport de moyen à fin entre une certaine chose et une autre chose essentiellement étrangère à la première, il faut que ce rapport soit établi du dehors; si elle est externe, il faut que la finalité soit transcendante, et, corrélativement, si elle est immanente, elle est interne. Il n'y a pas de finalité transcendante dans Aristote, car, le monde étant co-éternel à Dieu, ils forment tous les deux un système. Extérieur au monde, Dieu n'est pas à ce système. Le point de vue des Scolastiques fut forcément très différent. L'ordre et l'arrangement étant pour le monde un don gratuit, comme la réalité même du monde, la finalité est toujours, dans son fond, transcendante et peut-être même toujours relative. Or c'est à ce point de vue que Descartes reste placé. Une fin, c'est exclusivement, selon lui, un dessein de Dieu. Par suite, un rapport de moyen à fin est toujours chez lui pour un être, et même pour une partie d'être, quelque chose de surajouté, comme un prédicat non essentiel. Tel est l'unique sens de la finalité dans Descartes. C'est tout ce que nous voulons établir pour le moment. Nous ne recherchons pas s'il est possible d'accorder à des créatures une finalité interne et immanente, quoique secon-

daire et dérivée. Remarquons seulement que, pour autant que Descartes sera jamais disposé à admettre de la finalité, il ne risquera pas de tomber dans un panthéisme vitaliste comme celui des Stoïciens, après avoir accentué si fortement, et peut-être si exagérément, le caractère contingent de toute relation de moyen à fin.

Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit : ce serait par négation de la finalité qu'il aurait préparé le panthéisme, un panthéisme très différent de celui des Stoïciens, exclusif de l'intelligence en Dieu et, en ce sens, matérialiste. Voyons donc dans quel domaine Descartes a rejeté la finalité, et, si ce n'est pas partout, comment s'explique le rôle réduit qu'il lui concède lorsqu'il lui reconnaît un rôle.

Nous savons que le monde se partage selon Descartes en trois régions, celle de l'étendue, celle de la pensée, et celle du composé d'étendue et de pensée. Considérons d'abord la région de l'étendue. Il est bien évident que les philosophes qui ont pu reprocher à Descartes de ne pas admettre dans cette région l'intervention efficiente d'activités agissant pour des fins n'ont pas compris le mécanisme cartésien, ou bien qu'ils ont voulu que Descartes ne fût pas Descartes. La proscription d'agents, tels que la légèreté et la pesanteur d'Aristote, est précisément la raison d'être de la physique de Descartes. Donc il était naturel et nécessaire qu'il n'y eût dans le monde de l'étendue aucune place pour la finalité sous cette forme bâtarde. Maintenant il est vrai que Descartes ne s'en est pas tenu là. Non seulement il ne s'est pas avisé de subordonner le mécanisme à la finalité de la manière profonde qu'a connue Leibniz, c'est-à-dire en mettant partout au fond des choses la finalité et en réduisant le mécanisme à n'être plus que l'expression et la réalisation de la finalité dans le devenir; mais il n'a même pas songé à une subordination plus simple. Il n'a pas dit que le mécanisme fût préordonné par Dieu. Le

mécanisme lui a paru, semble-t-il, pouvoir se poser à part et en soi comme un ordre de choses complet ou du moins radicalement séparable. Tandis que Leibniz estime que le mécanisme est quelque chose qui ne peut pas de soi-même se réaliser, parce qu'il contient de l'indétermination et qu'il y a une infinité de mécanismes possibles, Descartes accepte sans doute cette infinité de mécanismes sans y trouver de difficulté. Dieu les crée tous sans choisir entre eux, et, par conséquent, le monde de l'étendue est en lui-même aussi vide d'ordre chez Descartes que chez Épicure. C'est de part et d'autre le même déroulement de toutes les possibilités. Deux textes de Descartes établissent que telle est bien sa position. L'un, dans la 6<sup>e</sup> Méditation, exclut de l'univers purement matériel toute considération de normal et d'anormal; toute idée d'ordre, de règle et de destination est une dénomination extrinsèque par rapport aux choses purement matérielles; Spinoza n'a rien dit de plus fort dans le même sens (1). L'autre texte, que Leibniz

(1) C. 341 sqq. [84-15 sq.]: « ... comme une horloge, composée de roues et de contrepois, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature lorsqu'elle est mal faite et qu'elle ne montre pas bien les heures que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier, de même aussi, si je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit, il ne laisserait pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent, lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de l'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnais facilement qu'il serait aussi naturel à ce corps, étant par exemple hydropique, de souffrir la sécheresse du gosier... et d'être disposé par cette sécheresse à... boire, et ainsi d'augmenter son mal \* et se nuire à soi-même \*, qu'il lui est naturel, lorsqu'il n'a aucune (\*) indisposition, d'être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse de gosier; et quoique, regardant à l'usage auquel une horloge a été destinée par son ouvrier, je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature lorsqu'elle ne marque pas bien les heures, et qu'en même façon considérant la machine du corps humain comme ayant été formée \* de Dieu \* pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'aie sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature quand son gosier est sec et que le boire nuit à sa conservation; je reconnais toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre; car celle-ci n'est autre chose

n'a pas manqué de signaler, contient en termes exprès l'idée épicurienne du déroulement de l'infinité des possibles (1). Ainsi, pour Descartes, le mécanisme existe en lui-même et à l'état pur : ce n'est pas quelque chose qui, à la façon d'une abstraction, porte à l'intérieur de soi une lacune et qui, de ce chef, ne saurait passer à l'existence qu'après complément et à titre de partie d'un composé. Tout ce que Descartes reconnaît, c'est que le mécanisme est institué par Dieu. Mais Dieu l'accepte tel quel. Il lance les dés sans les piper. C'est par ses propres forces que le mécanisme produit l'ordre (2).

Voilà donc qui est entendu : le mécanisme pur a sa place parmi les choses réelles. Il existe à titre de chose complète, comme l'étendue dont il n'est d'ailleurs qu'un aspect. Mais ce simple rapprochement nous fait comprendre que, si le mécanisme est pour Descartes tout un ordre de la réalité, il n'y a pas de danger qu'il devienne

qu'une certaine dénomination extérieure, laquelle dépend entièrement de ma pensée qui compare un homme malade et une horloge mal faite avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se trouve en effet dans la chose dont elle se dit; au lieu que, par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant qui n'est point sans quelque vérité. »

(1) *Princ.* III, 47 : « ... il importe fort peu de quelle façon je suppose \* ici que la matière ait été disposée au commencement \*, puisque sa disposition doit par après être changée suivant les lois de la nature, et qu'à peine en saurait-on imaginer aucune de laquelle on ne puisse prouver que par ces lois \* elle doit continuellement se changer jusqu'à ce qu'enfin elle compose un monde entièrement semblable à celui-ci, bien que peut-être cela serait plus long à déduire d'une supposition que d'une autre \*; car, ces lois étant cause que la matière doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capable, si on considère par ordre toutes ces formes, on pourra enfin parvenir à celle qui se trouve à présent en ce monde. » (C. 213 sq. [VIII, 1, 103<sup>11</sup>]).

(2) *Disc.* 5<sup>e</sup> part. : « ... encore qu'il ne lui [*au monde*] aurait point donné au commencement d'autre forme que celle du chaos, pourvu qu'ayant établi les lois de la nature il lui prêtât son concours pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu, avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons à présent; et leur nature est bien plus aisée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites. » (VI, 45<sup>12</sup>).

la réalité tout entière. Le moyen le plus commode et le plus efficace d'atteindre la pensée dans la profondeur et la spécificité de son essence, c'était de la séparer de l'étendue, et réciproquement l'étendue devenait aisément saisissable si on la prenait pour une chose complète. De la même façon il y avait avantage, pour constituer une physique claire, à isoler le mécanisme à titre de réalité indépendante. Car réaliser les abstractions est la méthode qu'emploie toujours l'esprit humain pour les mieux concevoir au début. Il était donc naturel, pour ne pas dire inévitable, que le mécanisme commençât ou recommençât de s'affirmer en se déclarant indépendant dans une certaine sphère de la réalité, et suffisant pour occuper à lui seul toute l'étendue et toute la profondeur de cette sphère. Mais il n'était pas possible que le mécanisme, ainsi posé en lui-même et présenté comme une réalité en soi et par soi, apparût en même temps comme constituant toute la réalité. Justement parce que Descartes le concevait, beaucoup plus encore que Démocrite, dans la pureté de son essence, le mécanisme ne pouvait pas aspirer chez lui à être tout. Que ce ne fût pas au-dessous de soi et pour se fonder que le mécanisme laissât subsister quelque chose d'hétérogène à lui, à la bonne heure. Mais cette partie de la réalité qui lui est hétérogène se trouvait placée hors de lui et à côté de lui, et ressortait d'autant plus en lumière qu'il était lui-même conçu d'une manière plus stricte et plus exclusive. Le monde physique de Descartes constituait un empire de la nécessité, de la nécessité à la fois brute et absolue. Assurément Spinoza a trouvé dans une telle conception un élément indispensable de sa doctrine. Sans le monde physique de Descartes il n'y aurait point eu de panthéisme mécaniste, ou soi-disant tel. Mais on se tromperait en soutenant que le monde physique de Descartes était déjà par lui-même une sorte de Dieu auquel il n'y avait plus qu'à appliquer le nom qui lui convenait. Il laissait

sait hors de lui trop d'éléments de la réalité pour être, tel quel, divinisable. Chose complète, soit; mais complète en son genre seulement, et par là invinciblement bornée. En fait le mécanisme spinoziste n'est peut-être pas identique à celui de Descartes. Celui de Descartes est le mécanisme au sens étroit et propre; celui de Spinoza pourrait bien n'être que ce mécanisme au sens large, qui signifie explication par les causes, par des causes qui au besoin contiennent autre chose que des éléments géométriques. Nous entendons bien que, d'après Spinoza, il doit y avoir un équivalent géométrique d'une cause qui n'est pas géométrique, et que l'union de l'ordre géométrique et de l'autre est un parallélisme. Cependant nous ne sommes pas bien sûrs qu'il ne se retrouve pas dans le monde de Spinoza des traces du panthéisme vitaliste. Nous nous sentons bien loin de Descartes quand nous lisons dans le Scholie de la prop. 13 de la II<sup>e</sup> partie de l'*Éthique* que tous les corps sont animés : « Nam ea, quæ hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines quam ad reliqua individua pertinent, quæ omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cujuscumque rei datur necessario in Deo idea, cujus Deus est causa, eodem modo ac humani corporis idea : atque adeo quicquid de idea humani corporis diximus, id de cujuscumque rei idea necessario dicendum est. » (Bruder, I, 234). En somme donc, lorsque Descartes considère le monde physique comme un pur mécanisme, exclusif, par définition, de toute finalité, il borne du même coup la réalité de ce monde. Au fond, et si on veut être équitable envers lui, on trouvera qu'il ne présente pas l'empire de la nécessité brute comme se suffisant à soi-même : car ce n'est pas vraiment se suffire à soi-même que d'être une réalité partielle, fût-on avec cela une réalité fermée à toutes les autres.

On dira, il est vrai, que Descartes ne s'est pas contenté d'exclure la finalité du monde physique proprement

dit et qu'il s'est montré ailleurs médiocrement finaliste. Nous ne nions pas le fait, nous allons au contraire l'étudier en détail. Seulement, nous doutons qu'il faille l'expliquer comme on le fait d'ordinaire et, par conséquent, qu'il en faille tirer les conséquences qu'on en tire.

Que Descartes ne nie pas l'existence des causes finales dans le monde des âmes, c'est ce qui est trop évident. Nous n'entendons pas qu'il reconnaisse que les hommes agissent pour des fins. Il le fait sans doute, et nous doutons qu'il y ait dans sa psychologie un équivalent de l'effort tenté par Spinoza pour enlever aux fins humaines toute réalité véritable, pour en faire une représentation illusoire et renversée de la détermination par les causes. Nous entendons que, d'après Descartes, les hommes sont créés en vue d'une fin et ont une destinée : on se rappelle que, pour Descartes, une fin est un dessein de Dieu. Mais ce n'est pas seulement dans le domaine des âmes qu'il faut chercher des desseins de Dieu. C'est déjà dans le domaine de l'union de l'âme et du corps. Dans le passage de la 6<sup>e</sup> Méditation, où nous avons vu la fin traitée de dénomination extrinsèque lorsqu'il s'agit de corps en tant que corps, nous avons trouvé et nous devons relever maintenant une phrase qui indique une tout autre manière de voir lorsqu'on passe à la considération du corps humain en tant que corps humain : « quoique..., considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'ai sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature quand son gosier est sec et que le boire nuit à sa conservation... » (C. 342 [85<sup>e</sup>]; cf. p. 293, n. 1). Le morceau qui suit immédiatement dans la 6<sup>e</sup> Méditation est encore plus formel et lève tout ce qui pourrait rester d'équivoque dans la phrase que nous venons de rappeler : « Mais certes, quoique au regard d'un corps

hydropique ce ne soit qu'une dénomination extérieure quand on dit que sa nature est corrompue lorsque, sans avoir besoin de boire, il ne laisse pas d'avoir le gosier sec et aride, toutefois, au regard de tout le composé, c'est-à-dire de l'esprit \* ou de l'âme \* unie au corps, ce n'est pas une pure dénomination, mais bien une véritable erreur de nature, de ce qu'il a soif lorsqu'il lui est très nuisible de boire; et partant il reste encore à examiner comment la bonté de Dieu n'empêche pas que la nature de l'homme, prise de cette sorte, soit \* fautive et trompeuse. » (C. 343 [85<sup>18</sup>]). Ainsi, en dehors du monde strictement physique, Descartes reconnaît qu'il y a des desseins de Dieu. Il n'en est pas moins vrai que, dans le domaine même de l'âme et de l'union de l'âme et du corps, il fait au sujet de la finalité de nombreuses réserves. — Il remarque que, dans certains cas, l'utilité qu'un être tire d'un autre peut être réciproque et que dès lors il est difficile de dire lequel des deux a été fait pour l'autre. C'est une des difficultés toujours inhérentes à la finalité relative. Il l'aperçoit et la signale au passage, sans insister d'ailleurs (1). Il revient au contraire avec insistance sur les difficultés de l'anthropocentrisme. Il lui semble impossible que dans l'immensité de l'univers tout se rapporte à un être qui occupe si peu de place et à qui tant de choses échappent (2). L'anthropocentrisme est même

(1) « ... Pour les créatures, d'autant qu'elles servent réciproquement les unes aux autres, chacune se peut attribuer cet avantage que toutes celles qui lui servent sont faites pour elle. » (*A Chanut*, 6 juin 1647, V, 54<sup>3</sup>).

(2) *Princ.* III, 3 : « il n'est toutefois aucunement vraisemblable que toutes choses aient été faites pour nous en telle façon que \* Dieu n'ait eu aucune autre fin en les créant \*; et ce serait, ce me semble, être impertinent de se vouloir servir de cette opinion \* pour appuyer des raisonnements \* de physique; car nous ne saurions douter qu'il n'y ait une infinité de choses qui sont maintenant dans le monde, ou bien qui y ont été autrefois, et ont déjà entièrement cessé d'être, sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues et sans qu'elles lui aient jamais servi à aucun usage. » — *Rép. à Hyperasp.* : « puerile tamen esset atque absurdum, si quis... assereret... solem, multoties terra majorem,

moralement dangereux (1). En un autre sens, sans doute, il est moralement utile de croire que tout a été fait pour nous, puisque c'est là une croyance propre à faire ressortir à nos yeux la bonté de Dieu. Mais le point de vue métaphysique est différent du point de vue moral. Et Descartes indique en passant toute une doctrine sur les fins qui contient déjà la pensée maîtresse du symbolisme kantien et de la synthèse subjective de Comte. La finalité, au moins la téléologie anthropocentrique, ne conserve plus qu'une valeur relative : « Et quamvis verum sit, dit-il dans sa *Réponse à Hyperaspistes* (III, 431<sup>15</sup>), respiciendo ad nos homines, ut fit in Ethicis, omnia ad Dei gloriam facta esse, quia nempe Deus propter omnia opera sua est a nobis laudandus, solemque ad nos illuminandos factum esse, quia experimur nos a sole illuminari : puerile tamen esset atque absurdum, si quis in metaphysicis assereret Deum, tanquam hominem aliquem valde superbum, non alium finem in condendo Universo habuisse, quam ut ab hominibus laudaretur, et solem, etc. » (pour la suite, voir *supra* p. 298, n. 2) (2). Mais l'argument sur lequel Descartes s'arrête le plus et

non alio fine creatum esse, quam ut homini, minimam terræ partem occupanti, lumen præberet. » (III, 431<sup>20</sup> sq.)

(1) *A la Princesse Élisab., 15 sept. 1645.* : il est très bon moralement « qu'on juge dignement des œuvres de Dieu, et qu'on ait cette vaste idée de l'étendue de l'Univers que j'ai tâché de faire concevoir au 3<sup>e</sup> livre de mes *Principes* : car, si on s'imagine qu'au delà des cieus il n'y a rien que des espaces imaginaires et que tous ces cieus ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure et cette vie notre meilleure, et qu'au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles, et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries. » (IV, 292<sup>13</sup>).

(2) Cf. *A Chanut, 6 juin 1647* : « Il est vrai que les six jours de la Création sont tellement décrits en la Genèse qu'il semble que l'homme en soit le principal sujet; mais on peut dire que cette histoire de la Genèse ayant été écrite pour l'homme, ce sont principalement les choses qui le regardent que le Saint-Esprit y a voulu spécifier et qu'il n'y est parlé d'aucunes qu'en tant qu'elles se rapportent à l'homme. » (V, 54<sup>6</sup>). Voir aussi *Rép. aux 5<sup>es</sup> Obj. C. II, 180* [374<sup>20</sup> sq.], cité note suivante.

qu'il reprend sans cesse, c'est que les fins de Dieu sont pour nous impénétrables, de sorte que nous prenons pour réelles des fins imaginaires. De la supposition de ces fins imaginaires il est impossible de tirer une explication valable de quoi que ce soit (1). Cet argument, sur lequel Descartes insiste de préférence, est aussi celui qui porte le plus dans sa doctrine. Car, si nous nous souvenons de ce qu'est la nature de Dieu selon Descartes, nous comprendrons à quel point il faut prendre au pied de la lettre l'expression que les fins de Dieu sont pour nous insondables.

A la question des causes finales se lie immédiatement celle du pourquoi du monde et le problème du bien et du mal dans l'univers. Il est incontestable que Descartes professe un optimisme non pas purement métaphysique, mais finaliste et même proprement moral. S'il porte ses regards presque exclusivement sur l'ensemble des créatures et les détourne volontiers de l'individu, il a cédé en cela à une tentation bien naturelle, et nombre de penseurs, partisans très décidés d'un optimisme finaliste et même moral, n'y ont pas moins cédé que lui. L'optimisme qu'il professe est bien loin en somme de faire bon marché des personnes. Seulement c'est un optimisme qui ne reste pas étroitement et mesquinement

(1) *A Hyperasp.* : « Fines Dei a nobis sciri non posse, nisi Deus ipsos revelet, est per se manifestum. » (III, 431<sup>14</sup>); — *Rép. aux 5<sup>es</sup> Obj.* : « Tout ce que vous apportez ensuite pour la cause finale doit être rapporté à la cause efficiente; ainsi de \* cet usage admirable \* de chaque partie dans les plantes et dans les animaux, etc., il est juste d'admirer la main de Dieu qui les a faites et de connaître et glorifier l'ouvrier par l'inspection de ses ouvrages, mais non pas de deviner pour quelle fin il a créé chaque chose. Et, quoiqu'en matière de Morale, où il est souvent permis d'user de conjectures, ce soit quelquefois une chose pieuse de considérer quelle fin nous pouvons conjecturer que Dieu s'est proposée au gouvernement de l'Univers, certainement en Physique, où toutes choses doivent être appuyées de solides raisons, cela serait inepte. Et on ne peut pas feindre qu'il y ait des fins plus aisées à découvrir les unes que les autres; car elles sont toutes également cachées dans l'abîme imperscrutable de sa sagesse. » (C. II. 280 [374<sup>20</sup> sq.]); — *Princ.* I, 28; — *4<sup>e</sup> Méd.* : « ... il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher... les fins impénétrables de Dieu. » (C. 297 [55<sup>14-26</sup>]).

humain. Dans la lettre à Chanut déjà citée, par exemple, ce qu'on trouve c'est un moralisme élargi et par là beaucoup plutôt fortifié qu'atténué (1). La théodicée (au sens propre) de Descartes est sans doute incomplète; mais il en a pourtant donné un échantillon caractéristique dans la 4<sup>e</sup> Méditation. Non seulement Descartes entreprend de justifier Dieu, mais il le justifie par la considération la plus morale de toutes, c'est-à-dire en rejetant les fautes sur la liberté de la créature. Sans doute Descartes n'a pas généralisé, et, comme le dit Bordas-Demoulin, il n'a jamais songé à une théorie de la chute. Mais la théodicée de la 4<sup>e</sup> Méditation suppose dans

(1) 4<sup>e</sup> Méd. (C. 296 [55<sup>3</sup>]) : « ... en considérant la nature de Dieu, il ne semble pas possible qu'il ait mis en moi quelque faculté qui ne soit pas parfaite en son genre, c'est-à-dire qui manque de quelque perfection qui lui soit due. Car, s'il est vrai que plus l'artisan est expert, plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits et accomplis, quelle chose peut avoir été produite par ce souverain Créateur de l'Univers qui ne soit \* parfaite et \* entièrement achevée en toutes ses parties? » — *Ibid.* (C. 297 [55<sup>27</sup> sq.]) : « ... il me vient encore en l'esprit qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble; car la même chose qui pourrait peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite si elle était seule dans le monde ne laisse pas d'être très parfaite étant considérée comme faisant partie de toutcet univers. » — [A Mersenne]? [Mai 1630]? I, 153<sup>31</sup> sq. : « Pour le 10<sup>e</sup> point, où ayant supposé que Dieu mène tout à sa perfection et que rien ne s'anéantit, vous demandez ensuite quelle est donc la perfection des bêtes brutes et que deviennent leurs âmes après la mort, il n'est pas hors de mon sujet, et j'y répons que Dieu mène tout à sa perfection, c'est-à-dire tout *collectivè*, non pas chaque chose en particulier; car cela même, que les choses particulières périssent et que d'autres renaissent en leur place, c'est une des principales perfections de l'Univers. » — A Chanut, 6 juin 1647 : tout le morceau, depuis « Pour les prérogatives que la Religion, etc. » (V, 53<sup>24</sup>; cf. les fragments déjà cités p. 298, n. 1, p. 299, n. 2), et particulièrement : « ... les prédicateurs... disent que chaque homme en particulier est redevable à Jésus-Christ de tout le sang qu'il a répandu en la Croix, tout de même que s'il n'était mort que pour un seul. En quoi ils disent bien la vérité; mais, comme cela n'empêche pas qu'il n'ait racheté de ce même sang un très grand nombre d'autres hommes, ainsi je ne vois point que le Mystère de l'Incarnation et tous les autres avantages que Dieu a faits à l'homme empêchent qu'il n'en puisse avoir fait une infinité d'autres très grands à une infinité d'autres créatures. Et bien que je n'infère point pour cela qu'il y ait des créatures intelligentes dans les étoiles ou ailleurs, je ne vois pas aussi qu'il y ait aucune raison par laquelle on puisse prouver qu'il n'y en a point... » (54<sup>22</sup> sq.)

son ensemble que Descartes est aux antipodes de l'optimisme nécessaire et anti-téléologique. — Et cependant il faut reconnaître que, dans cette 4<sup>e</sup> Méditation elle-même, éclate tout à coup une note tellement discordante qu'elle nous renvoie tout de suite vers les déclarations les moins finalistes de l'auteur. Descartes érige tout à coup en perfection de l'univers la présence en lui d'êtres imparfaits en leur genre : « Et je remarque bien qu'en tant que je me considère \* tout seul, comme s'il n'y avait que moi au monde \*, j'aurais été beaucoup plus parfait que je ne suis, si Dieu m'avait créé tel que je ne faillisse jamais, mais je ne puis pas pour cela nier que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans l'Univers, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de \* défaut \*, que d'autres le sont, que si elles étaient toutes semblables. » (C. 306 [61<sup>17</sup>]). Cela fait immédiatement penser à la fin de l'appendice de la 1<sup>re</sup> partie de l'*Éthique* de Spinoza : « ... rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est æstimanda ; nec ideo res magis aut minus perfectæ sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanæ naturæ conducunt, vel quod eidem repugnant. Iis autem qui quærunt : cur Deus omnes homines non ita creavit ut solo rationis ductu gubernarentur ? Nihil aliud respondeo quam : quia ei non defuit materia ad omnia ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda ; vel magis proprie loquendo : quia ipsius naturæ leges adeo amplæ fuerunt, ut sufficerent ad omnia quæ ab aliquo infinito intellectu concipi possunt producenda, ut prop. 16. demonstravi. » (Brud. I, 222).

Malgré les apparences, nous croyons que la pensée de Descartes n'était pas du tout, même ici, sur la voie du Spinozisme. On a pris une coïncidence pour un accord. En réalité, l'esprit dont les deux penseurs étaient animés était non seulement différent, mais opposé. Nous avons relevé tout à l'heure nombre de déclarations de Descartes

incontestablement optimistes et finalistes. Nous négligerons maintenant ces déclarations et nous nous plairons à reporter notre pensée sur les tendances anti-finalistes de Descartes. Nous reconnaitrons une fois de plus que les fins de Dieu sont impénétrables pour nous, en raison de l'absolue liberté de Dieu. Nous ferons mieux encore : nous conviendrons que Dieu peut difficilement, chez Descartes, se déterminer pour des fins. Mais nous n'en concluons pas que Descartes était déjà presque spinoziste. Il y a en réalité un point, et un point seulement, à propos de Dieu, sur lequel Descartes et Spinoza sont d'accord. Ils sont l'un comme l'autre rigoureusement monothéistes et ils s'inspirent tous les deux de la pensée hébraïque. Mais Spinoza entend réaliser l'absoluité de Dieu en faisant de lui la nécessité même. Descartes au contraire ne trouve le véritable absolu que dans la liberté. Un Dieu nécessité, assujetti aux Styx et aux destinées (I, 145<sup>11</sup>), lui paraît esclave. Si Dieu ne poursuit pas des fins chez Descartes, ou si du moins la pensée de Dieu n'est pas dominée par la considération des fins, ce n'est pas parce que sa nature lui interdit de se déterminer par une raison contingente, c'est au contraire parce qu'il y a encore trop de nécessité dans la détermination téléologique. Il est vrai que, de part et d'autre, la doctrine des causes finales se trouve rejetée et Spinoza a indiqué ce rapprochement (1). Tout intérieure qu'elle se prétende être, la nécessité de Spinoza aurait semblé à Descartes constituer encore pour Dieu une hétéronomie, et sans

(1) *Eth.* I, prop. 33, sch. 2, fin : « Fateor hanc opinionem, quæ omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare quam illorum qui statuunt Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendit, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat. Quod profecto nihil aliud est quam Deum fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiae quam earum existentiae primam et unicam liberam causam esse. Quare non est, ut in hoc absurdo refutando tempus consumam. » (Br. I. 215).

doute l'aurait-il trouvée pire que la doctrine selon laquelle Dieu se détermine pour des fins. Mais celle-ci même ne pouvait pas au fond le satisfaire, pas plus que Spinoza, bien que pour une raison opposée : plus intérieure et plus contingente que la doctrine de la nécessité, elle ne l'était pas encore assez. Aussi n'est-ce pas l'optimisme de Malebranche et de Leibniz qui eût pu selon Descartes expliquer la création. Il eût plutôt été disposé (cf. à *un R. P. Jésuite [Mesland]*, IV, 113<sup>s</sup>-11) à professer, avec Fénelon et Bordas-Demoulin, qu'il n'y a pas de monde le meilleur possible, parce que les mondes possibles ne sont rien en comparaison de la perfection infinie de Dieu, plutôt parce qu'il n'y a pas de possibles et d'essences en face de sa liberté, pas d'entendement tout fait en face de sa volonté. Voilà l'anti-finalisme de Descartes : il tourne le dos à celui de Spinoza.

Si, en rejetant les causes finales dans le monde purement physique et en tendant ailleurs à les rejeter, Descartes n'a pas, en esprit et en vérité, préparé l'absorption de Dieu dans l'univers, reste à voir quelle était l'orientation de sa théorie de la substance. D'abord, en faisant de l'étendue une substance, ne risque-t-il pas d'en faire un Dieu ? Ensuite, par sa définition de la substance, ne se condamnait-il pas à n'admettre, comme Spinoza, qu'une seule et unique substance ?

Nous avons déjà vu ailleurs (p. 228 sq.) combien Descartes est près d'attribuer au monde de l'étendue l'infinité. Rappelons le plus caractéristique des textes relatifs à ce point : « Repugnat conceptui meo, dit-il dans sa réponse à la seconde lettre de Morus, sive, quod idem est, puto implicare contradictionem, ut mundus sit finitus vel terminatus, quia non possum non concipere spatium ultra quoslibet præsuppositos mundi fines; tale autem spatium apud me est verum corpus. Nec moror quod ob aliis imaginarium vocetur et ideo mundus finitus existimetur; novi enim ex quibus præjudiciis error iste

profectus sit. » (15 avr. 1649, V, 345<sup>o</sup> ; cf. p. 229 n. 4)  
 D'autre part l'étendue sans limites est en même temps douée d'une très forte unité. Étant substance, elle est le plein, et, si elle n'est pas indivisible, les parties qu'elle admet sont toutes solidaires. Et Descartes, comme nous l'avons vu, reconnaît dans l'*Abrégé des Méditations* (cf. 17<sup>e</sup> leçon, p. 258, n. 2) qu'il n'y a qu'une seule substance matérielle, dont les corps soi-disant individuels ne sont que des modes. Tout cela est assurément propre à suggérer l'idée que le monde est Dieu. Mais, outre que l'infinité du monde n'est pas une vraie infinité selon Descartes, et que son unité, qui n'empêche pas toute division, n'est pas non plus une véritable unité, nous pourrions répéter maintenant tout ce que nous disions tout à l'heure à propos du mécanisme. L'étendue strictement réduite à elle-même, dépourvue de tout mélange d'attributs vitaux et spirituels, est manifestement quelque chose de trop pauvre pour être toute la réalité.

Arrivons à la seconde question, celle de l'unicité de la substance. Les textes sont bien connus et il est classique de conclure qu'ils recèlent le panthéisme : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. \* En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot : *n'avoir besoin que de soi-même* \* ; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister\* un seul moment\* sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne en même sens à lui et à elles ; \* mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons

d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances\*. » (*Princ.* I, 51). N'est-ce pas là la définition même de Spinoza, et qu'est-ce que ces substances secondes qui ont besoin de s'appuyer sur quelque chose de plus substantiel qu'elles-mêmes pour subsister? Le concours de Dieu, surtout quand on sait ce qu'il signifie chez Descartes et qu'on le commente par la création continuée, n'enlève-t-il pas toute réalité aux créatures? Nous ne méconnaîtrons pas ce qu'il y a de panthéiste en apparence dans ces définitions et explications de Descartes. Nous ne douterons même pas, bien entendu, que Spinoza s'en soit servi, et qu'elles l'aient aidé à dégager pour lui-même sa propre doctrine, dont il lui a semblé qu'elles donnaient par avance la formule. Cependant nous croyons que l'interprétation spinoziste n'est ni la seule possible, ni la plus vraie.

D'abord, lorsque Descartes dit que Dieu est un esprit, une substance pensante incréée (*Princ.* I, 54), ce n'est pas là une affirmation sans base, et que la théorie cartésienne de la substance ruine au lieu de l'étayer. Puisque la vraie pensée de Descartes sur la substance est que celle-ci, comme nous l'avons plusieurs fois indiqué en passant (cf., par exemple, p. 268 sq.), se confond avec son essence, et n'est que l'essence posée en soi au lieu d'être un support et une matière pour cette essence, il n'y a pas lieu pour Descartes d'identifier en Dieu la pensée et l'étendue (voy. *Princ.* I, 53 et 63, 64). La substance chez Spinoza est en définitive quelque chose d'antérieur et de supérieur, à moins que ce ne soit quelque chose d'intérieur aux attributs. Dans tous les cas c'est quelque chose d'autre. Et c'est ce qui permet à Spinoza de ne pas juxtaposer seulement, mais d'unir la pensée et l'étendue.

Pour ce qui est de la création continuée, il est certain qu'elle enlève toute réalité aux créatures et qu'elle

implique le panthéisme. Mais cette doctrine, que nous ne songeons pas à effacer des écrits de Descartes, n'est pourtant pas une invention de Descartes. On a dit souvent que c'était le vrai Descartes, le Descartes original, qui était panthéiste, tandis que le Descartes partisan de la réalité des créatures était un Descartes asservi à la tradition et dominé par la théologie chrétienne. Le contraire serait peut-être plus vrai. Sans doute Descartes a puisé dans la pensée chrétienne sa conception d'un Dieu distinct du monde et de créatures indépendantes et capables de péché. Mais il y avait bien d'autres éléments dans la théologie, et la théologie la plus orthodoxe, celle de saint Thomas, était précisément nécessaire par ses tendances. Et, pour ce qui est de la création continuée, saint Thomas n'a pas tendu simplement à la professer, il l'a professée en termes exprès, ainsi que l'a justement fait remarquer un historien du Cartésianisme (voy. Bouillier, I, 102, n. 2). Descartes d'ailleurs avait fait lui-même la remarque (1).

Reste la définition de la substance divine. Chez Spinoza cette définition exprime la somme de la réalité, la nécessité totale, hors de laquelle il n'y a et ne peut rien y avoir de vraiment réel. Chez Descartes les mêmes mots ont une signification tout autre. Ils expriment l'indépendance originaire et l'autonomie de l'être, la liberté absolue de Dieu. Or, si, avec une telle conception de la substance, il est encore difficile d'admettre la réalité des créatures, on avouera pourtant qu'il n'y a plus ici la même impossibilité que dans le Spinozisme. Un être libre peut peut-être créer des êtres

(1) Voy. *Disc.* 5<sup>e</sup> part, (VI, 45<sup>4</sup>) : «... il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens que l'action par laquelle maintenant il [*Dieu*] le conserve [*le monde*] est toute la même que celle par laquelle il l'a créé... » etc. — *Rép. aux 5<sup>es</sup> Obj.* C. II, 272 sq. [369<sup>14</sup>] : « Lorsque vous niez que nous ayons besoin du concours et de l'influence continuelle de la cause première pour être conservés, vous niez une chose que tous les métaphysiciens affirment comme très manifeste... » etc.

libres. Il est vrai que, cette possibilité accordée, il faut encore se demander si Descartes a sérieusement attribué la liberté aux créatures. Ce n'est pas le moment de répondre à la question de la manière la plus définitive et la plus topique. Nous pouvons bien dire cependant qu'il y a quelque abus à représenter la doctrine du vrai et original Descartes comme imbue de l'esprit déterministe. Sans doute, le Descartes géomètre et physicien géomètre, est le vrai Descartes. On se trompe pourtant quand on croit que c'est tout le vrai Descartes. Il n'est pas possible de séparer la mathématique de la méthode; la méthode ne se laisse pas détacher du critère de l'évidence; le critère de l'évidence est solidaire du *cogito*; le *cogito*, c'est, avec la pensée personnelle, ce qui fait la réalité de la personne, savoir la liberté. Qu'il y ait dans Descartes des tendances déterministes, cela n'est pas niable. Mais il n'y a pas grand'chose à conclure de là. On voudrait savoir quel est le philosophe chez qui il ne s'en rencontre pas. Et, si l'on veut lire équitablement Descartes, en le comparant avec les très rares philosophes qui ont cru à la liberté, on trouvera qu'il lui fait autant et plus de place qu'aucun d'eux. On trouvera surtout que c'est lui qui, le premier, lui a marqué la place la plus profonde en la faisant résider dans l'acte même de juger. Et, pour en revenir à la réalité des créatures, le fait même que Descartes n'admet qu'une seule substance étendue, tandis qu'il proclame la pluralité des substances spirituelles, ce fait indique qu'il définit au fond les substances spirituelles par la personnalité et la liberté. Si, après cela, il est malaisé de comprendre comment des êtres dépendants sont pourtant, à d'autres égards, des êtres libres et partant réels; si inversement il n'est pas facile d'apercevoir comment des êtres libres ont pourtant besoin de se rattacher à un être supérieur à eux, on conviendra que ces difficultés éternelles pèsent sur toute philosophie théiste,

comme sur celle de Descartes, et que par conséquent leur présence chez lui n'autorise pas à conclure qu'il devait être au fond panthéiste. Le panthéisme n'en résulte pas plus irréfragablement de sa théorie de la substance que de son opposition aux causes finales.

## LA PHYSIQUE. — LA THÉORIE DU MOUVEMENT

On sait quelle place Descartes assigne à la Physique dans la Préface des *Principes* : la Physique est comme le tronc de la philosophie, dont la métaphysique constitue les racines (cité p. 21). Nous avons déjà indiqué que nous regardions comme fondé en vérité cartésienne le rattachement de la physique à la métaphysique ; une vue un peu plus directe de la question nous confirmera, semble-t-il, dans notre opinion. La physique se rattache doublement à la métaphysique : d'une part, indirectement, par l'intermédiaire de la mathématique et de la méthode ; d'autre part, directement, parce que les lois fondamentales de la physique ont besoin chez Descartes d'un fondement métaphysique.

Nous avons dit ailleurs (p. 102 sq.) comment la méthode n'arrive à se compléter et à se justifier que par un appel à la métaphysique. Finalement le critère de la certitude ou l'évidence s'appuie sur le *cogito*, puisque la pensée selon Descartes ne débute point par des abstractions, mais par une aperception concrète. Par la méthode, donc, la physique se relie à la métaphysique. Il y a seulement lieu de rappeler comment la physique dépend de la méthode. D'un mot, elle en dépend par la mathématique. La mathématique en effet n'est pas autre chose qu'une première spécialisation de la méthode. Si nous reprenons les *Regulæ* à la Règle IV, nous voyons que

pour Descartes la méthode et la mathématique universelle se confondent presque. A la vérité, nous ne devons pas tenir les deux choses pour rigoureusement identiques, puisque Descartes a très explicitement affirmé que sa méthode s'applique aux notions spirituelles comme à celles qui ont pour type l'étendue. Nous avons essayé d'indiquer, en nous autorisant de la lettre de l'auteur sur l'invention d'une langue universelle (I, 76; cf. p. 44), comment cette généralité de la méthode pouvait se concevoir, comment il y aurait déjà pour lui un alphabet des pensées humaines et une science des combinaisons de ces pensées. Mais, si la mathématique se distingue de la méthode, elle en est incontestablement une forme concrète, immédiatement dérivée de la forme générale. — Qu'est-ce que la mathématique de Descartes en effet? Pendant longtemps on en a donné l'interprétation dont la forme définitive se trouve chez Aug. Comte. La mathématique de Descartes est une géométrie analytique, c'est-à-dire génétique et générale : au lieu de spéculer sur des figures données dans l'intuition et dont chacune est une espèce isolée, la mathématique de Descartes donne la loi quantitative des systèmes de positions qui constituent les figures, ce qui permet de négliger les figures pour en considérer seulement la traduction algébrique, de ranger dans une même famille toutes les figures qui se traduisent par des équations de même degré et de voir comment les propriétés d'une figure découlent de la formule par laquelle on en a exprimé la loi de construction.

Cette interprétation de la mathématique cartésienne assurément n'est pas fautive ; elle est justifiée par le fait que de Descartes est issue une géométrie nouvelle. Cependant d'autres historiens philosophes des sciences ont pu soutenir qu'il fallait, pour être dans le vrai, prendre l'inverse de l'interprétation traditionnelle. La mathématique de Descartes, au lieu d'être une applica-

tion de l'algèbre à la géométrie, est plutôt, disent-ils, une interprétation de l'algèbre par la géométrie. Et il y a, de leur côté aussi, des faits probants. Par exemple l'ouvrage que Descartes intitule *Géométrie* est, malgré son titre, un traité des équations, et, d'autre part, un des fruits les plus célèbres de la mathématique cartésienne est la théorie des quantités négatives, c'est-à-dire l'interprétation des racines négatives des équations, des fausses racines, comme on disait avant que Descartes leur eût découvert un sens géométrique. Il semble bien que les deux interprétations opposées de la mathématique cartésienne sont justes l'une comme l'autre, et en même temps insuffisantes, même quand on les réunit. Ce que Descartes s'est proposé, c'est de faire la théorie de la quantité en général. Il n'a pas spéculé sur des figures particulières, il s'est élevé de la géométrie à l'algèbre; d'autre part, prenant l'algèbre en elle-même, il en a interprété les symboles. Mais, plus véritablement encore, ils s'est proposé un objet plus général que la quantité proprement géométrique, et dans l'algèbre il a vu l'expression symbolique des rapports quantitatifs. La géométrie analytique n'est qu'une espèce de cette science de la quantité, et, par définition, les symboles algébriques doivent avoir un sens relativement à la quantité en général. Cette conception de la mathématique, souvent exprimée par Descartes, l'est avec un bonheur particulier dans la IV<sup>e</sup> des *Regulæ* : « Atqui videmus neminem fere esse, si prima tantum scholarum limina tetigerit, qui non facile distinguat ex iis quæ occurrunt, quidnam ad Mathesim pertineat et quid ad alias disciplinas. Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ordo vel mensura examinatur, ad Mathesim referri, nec interesse utrum in numeris vel figuris vel astris vel sonis aliove quovis objecto, talis mensura quærenda sit : ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam; quæ id omne explicet, quod circa

ordinem et mensuram nulli speciali materiæ addictam quæri potest, eandemque, non ascititio vocabulo sed jam inveterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliæ scientiæ Mathematicæ partes appellantur. » (X, 377<sup>19</sup> sq. [§ 21]). Telle étant la mathématique cartésienne, il est manifeste qu'elle confine d'une part à la méthode, de l'autre à la physique. Le texte même que nous venons de lire contient, parmi les espèces de quantités qui relèvent de la quantité en général, des quantités physiques, et d'ailleurs Descartes nous dit expressément que cette application de la méthode qu'est la mathématique universelle a été construite par lui en vue de la physique (voy. *Reg. IV*, 373<sup>26</sup>sq. [§ 20], cit. p. 52).

Nous disons maintenant que la physique se rattache en outre directement à la métaphysique. Les déclarations de Descartes sur ce point sont bien connues. Nous les retrouverons tout à l'heure et nous verrons qu'il a recours à l'idée de Dieu pour justifier la loi la plus essentielle peut-être de sa physique, à savoir l'invariabilité de la quantité de mouvement donnée dans le monde. Ce recours à Dieu était-il nécessaire dans la philosophie cartésienne, voilà la question. Il peut sembler que le passage de la mathématique à la physique se fait sans hiatus, ou, en d'autres termes, que la physique se constitue sans l'introduction d'un élément nouveau. Si les sons, la lumière, etc., sont ou enveloppent des quantités, comme le disent les *Regulæ* (*Reg. IV*; cf. page préc.), et, si ces quantités sont l'objet de la physique, la physique est-elle autre chose qu'une division de la science de la quantité? C'est une grave question que de savoir si la physique ne fait pas appel à certaines données, qui ne sont pas de la quantité, ou qui du moins ne sont pas de la quantité extensive. A vrai dire, c'est cette question que nous aurons sans cesse en vue dans la présente leçon et ce n'est pas le moment de la résoudre en termes

généraux. Mais il y a dans l'un des objets essentiels de la physique, dans le mouvement, un caractère qui avait particulièrement frappé Descartes et par lequel ce phénomène se distingue, bon gré mal gré, de la quantité dont l'étendue est le type. Qu'il soit ou non représentable, adéquatement à d'autres égards, par une ligne droite, il reste que ses parties sont successives. Or, pour Descartes, c'est un dogme fondamental que les moments de la durée sont indépendants l'un de l'autre. Rien donc dans la seule nature du mouvement ne saurait, en bonne doctrine cartésienne, nous garantir la conservation du mouvement. D'autre part, rien ne saurait non plus nous garantir que du mouvement ne naît pas tout à coup dans le monde. Dira-t-on que, aux yeux de Descartes, cette hypothèse ne pouvait apparaître que comme insensée? Cela est vrai. Mais c'est parce que le mouvement est pour lui quelque chose de dépendant; et cela nous rejette aussitôt vers Dieu créateur. Ce pas fait, nous sommes obligés d'en faire un autre et de nous enfoncer dans la métaphysique après en avoir d'abord touché le domaine. En face du pouvoir discrétionnaire de Dieu créateur, nous ne pouvons plus trouver de garantie pour la stabilité de la nature que dans l'immutabilité divine. Sans doute, Descartes savait bien qu'on peut prouver l'invariabilité de la somme du mouvement dans la nature en faisant voir que c'est une hypothèse qui réussit. Mais un tel genre de preuve ne pouvait être pour lui que secondaire et provisoire. Le genre de preuve qu'il voulait, la preuve déductive ou géométrique, il ne pouvait sur le point en question la trouver dans la nature, et, par conséquent, il était inévitablement conduit à appuyer la physique sur la métaphysique.

La question préliminaire des rapports de la métaphysique et de la physique ainsi réglée, nous voici devant la physique cartésienne elle-même. Il est assez aisé de

voir qu'on y peut distinguer deux parties : l'une concerne les relations proprement physiques des choses ; l'autre concerne la substance des choses. La première est la théorie du mouvement, la mécanique ; l'autre est la théorie de la matière. Dans cette leçon nous nous occuperons de la première.

Descartes a plus fait que personne pour introduire dans la physique l'idée d'une explication mécanique des phénomènes. Prise en général, cette idée est sans doute une acquisition définitive de l'humanité, et par conséquent, en tant que Descartes a contribué à promouvoir cette idée sous sa forme générale, son œuvre a été d'une importance capitale et décisive. L'explication mécanique des phénomènes permet seule, ou permet la première, de saisir partout l'existence du déterminisme et de comprendre le jeu de ce déterminisme. Voici ce que nous voulons dire. Si le passage d'un phénomène à un autre se fait conformément aux formules de la mécanique, il est clair que ce passage est complètement déterminé et qu'on est sûr d'avoir bien saisi toutes les conditions de ce passage, dans la mesure donnée où on veut saisir ce passage, laissant de côté au besoin des circonstances concomitantes, mais qui ne font pas partie du déterminisme mécanique dans le changement que l'on considère. D'autre part, ce déterminisme complètement saisi est en même temps particulièrement rationnel et intelligible, le seul même, selon beaucoup de penseurs, qui soit rationnel et intelligible ; il est intelligible, puisqu'on y applique la déduction mathématique et que l'on peut, suivant l'expression chère à Descartes, expliquer les effets par les causes, les expliquer au sens fort du mot. Au contraire, tant qu'on n'a pas la garantie et comme la contre-épreuve des formules mécaniques, on n'est jamais sûr de n'avoir pas laissé échapper quelque condition essentielle et on ne comprend pas le comment de la détermination d'un fait par un autre. Voilà quels

sont les services rendus par l'explication mécanique. Mais ces services, elle peut les rendre sans avoir besoin pour cela d'admettre que tout est mécanique dans les phénomènes, et encore moins, qu'il n'y ait rien que de géométrique ou de quasi géométrique dans la mécanique. D'une part, en effet, un dynamisme, comme celui de Newton et de Kant, admet comme base de la mécanique certaines données qui ne sont nullement de nature géométrique, et cela n'empêche pas un tel système d'expliquer mécaniquement les phénomènes, en bénéficiant de tous les avantages que nous avons reconnus à ce genre d'explication. D'un autre côté, il peut se faire que le passage de la chaleur au mouvement de translation, par exemple, soit réglé par les formules de la mécanique, sans que pour cela la chaleur soit en elle-même un fait de mouvement, telle sorte de mouvement vibratoire des molécules. Du moins il y a des savants philosophes qui ne voient aucune impossibilité à relier des phénomènes non mécaniques par une relation mécanique. Le passage d'une forme de l'énergie à une autre se fait conformément au principe de la conservation : ce que sont en elles-mêmes ces formes, on peut le laisser de côté sans rien perdre du bénéfice de l'explication mécanique, et même, dit-on, en faisant un gain considérable de positivité. Il faut même faire encore un pas de plus, dit-on quelquefois. Un phénomène qui comporte une explication mécanique en comporte *in abstracto* une infinité. Cela démontré, on ajoute qu'il n'est pas scientifiquement possible et qu'il est sans intérêt de choisir entre les explications possibles, qu'il suffit de savoir qu'il y en a une. On voit que la thèse générale, qu'il faut expliquer mécaniquement les phénomènes, est loin d'impliquer que tout dans le monde se réduise au pur mécanisme.

Tout en ayant incontestablement contribué au progrès de l'idée générale que nous venons de dégager, ce n'est

point conformément à cette idée générale que Descartes a compris l'explication mécanique des phénomènes : il a voulu que tout dans le monde fût, de fond en comble, mécanique, et que, dans la mécanique elle-même, il n'y eût que des éléments géométriques ou quasi géométriques. Ainsi le voulait le principe des idées claires, des idées claires qui sont quelquefois chez Descartes, nous l'avons déjà senti ailleurs, des idées imaginative-ment claires en même temps qu'intellectuellement. Pour constituer toute la physique avec des idées de ce genre, Descartes a dû prendre le parti d'exclure de sa mécanique toutes les données d'apparence plus ou moins mystérieuse qu'on pourrait bien symboliser par des quantités, mais qui sont en elles-mêmes autre chose que des quantités. Pour Descartes, à tort ou à raison, de telles données seraient des mystères, des qualités occultes, et il ne veut rien souffrir de tel à aucun prix. Bref, sa mécanique ne veut faire appel qu'à des considérations cinématiques, sans cesser pour cela de prétendre exprimer adéquatement les relations concrètes des phénomènes. De cette attitude générale viennent les succès et les insuccès de la mécanique cartésienne.

La première notion que Descartes s'attache à définir pour constituer sa mécanique est naturellement celle du mouvement. Il est à peine besoin de dire que, par mouvement, il entend le seul mouvement local. Les autres mouvements admis par l'École lui paraissent absolument intelligibles, et la définition générale du mouvement par Aristote ne peut pas même, selon lui, se traduire en français (voy. *Princ.* II, 24 s. in. ; *Monde* 7, XI, 39<sup>1-13</sup>). Mais l'unique mouvement, le mouvement local, comment faut-il le définir? On le définit vulgairement comme l'*action* de passer d'un lieu à un autre (*Princ.* II, *ibid.*). Cette définition, dit justement Descartes, est mauvaise : quand il y aurait de l'action dans le moteur, il n'y en a point dans le mouvement,

et, par conséquent, il faut de la définition du mouvement retrancher tout ce qui est action. Le mouvement est le transport d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres (*Princ.* II, 25). Encore ne faut-il pas se méprendre sur le sens de ce mot de transport : pour cela, il faut se représenter le mouvement comme réciproque; dire que le corps AB se meut par rapport à CD, c'est aussi bien dire que CD se meut par rapport à AB (*Princ.* II, 29-30). Descartes ajoute qu'un même corps peut être considéré comme en mouvement ou en repos selon le repère qu'on adopte, et qu'un corps, qui a tel mouvement par rapport à un repère, a tel autre mouvement par rapport à un nouveau repère, de sorte que tous ces mouvements ou plutôt toutes ces directions se superposent et se composent dans le même mobile, en constituant pour lui un seul et même mouvement, si complexe que soit ce mouvement. Mais on peut considérer à part celui des mouvements que l'on veut : on n'a pour cela qu'à prendre comme repère les corps immédiatement voisins du mobile, ainsi que l'a indiqué la définition du mouvement (*Princ.* II, 31-32). — Toutes ces explications de Descartes sont en un sens excellentes. En effet, en isolant ainsi le mouvement de toute action, en le réduisant à la simple considération géométrique d'une variation de position, en reconnaissant l'indépendance des divers mouvements, Descartes ne fait rien de moins que de poser les bases de la cinématique. En revanche, on peut dire que Descartes se trompe complètement; il se trompe, parce que, en définissant le mouvement comme mouvement, le mouvement *in abstracto*, il croit définir le mouvement tel qu'il est dans les choses, c'est-à-dire dépendant d'un moteur; il souligne comme à plaisir la confusion des deux points de vue (voy. *Princ.* II, 30 *fin*). D'autre part, et

toujours parce qu'il ne veut voir dans le mouvement que l'aspect géométrique, il surajoute au mouvement géométrique, en passant sans avertir et sans marquer l'étape, un caractère nouveau, la vitesse (*Princ.* II, 33, VIII, 1, 59<sup>20-23</sup>). Sans doute il a ailleurs aperçu et même exagéré la distinction de la direction et celle de la vitesse dans le mouvement (distinction de la détermination et du mouvement). Mais il n'a pas tenu compte de cette distinction en définissant la nature du mouvement. C'est que la vitesse n'est pas une quantité géométrique : c'est une quantité intensive, ou, si l'expression déplaît, c'est quelque chose qui concentre dans son unité des déterminations quantitatives à dérouler.

« Après avoir examiné la nature du mouvement, dit Descartes, il faut que nous en considérions la cause » (*Princ.* II, 36 *déb.*). Cette cause est double : la cause première du mouvement, celle en vertu de laquelle il y a en général du mouvement; la cause seconde, en vertu de laquelle chaque partie de la matière acquiert le mouvement qu'elle n'avait pas auparavant. Bien que le mouvement ne soit pas une substance, mais simplement un mode, une façon, une propriété, il a cependant besoin d'être créé, et, par conséquent, la cause première du mouvement ne peut être autre que Dieu (*voy. Princ.* II, 25 *fin*; *ib.* 36; cf. *Monde* 7, XI, 40<sup>6-23</sup>). On voit comment Descartes, tout en réduisant le mouvement à n'être qu'un mode, en n'y voyant même qu'une relation, le traite comme une réalité : c'est la suite de sa confusion du mouvement cinématique avec le mouvement réel et le commencement de son anti-dynamisme; il réalise le mouvement, puisqu'il ne veut rien mettre de réel derrière lui. Ainsi érigé en réalité, le mouvement, ne dépendant plus que de Dieu, est proclamé stable comme une substance seconde. La quantité de mouvement donnée par Dieu au monde, une fois créée, ne varie plus (*Princ.* II, 36). Ceci posé, la

nature des causes secondes du mouvement est implicitement définie : les causes secondes ce sont les lois suivant lesquelles la somme constante du mouvement se répartit entre les corps et passe de l'un à l'autre.

Les lois dont il s'agit sont au nombre de trois, dont la première est la plus fondamentale, puisqu'elle est la traduction immédiate de ce qu'il y a de plus général dans la thèse même que la quantité de mouvement est invariable. Nous disons que c'est la traduction ou, si l'on veut, la première conséquence de la thèse en question. On pourrait dire que c'en est, au contraire, le principe; mais, dans cette dernière manière de présenter les choses, c'est-à-dire en regardant la première loi comme évidente par elle-même et fondée par elle-même, on ne reconnaît plus à l'immutabilité de Dieu un rôle prépondérant, ce qui est contraire à la pensée cartésienne : c'est celle-ci qui est le principe, l'invariabilité de la quantité de mouvement en résulte, et, de celle-ci, la première loi (voy. *Princ.* II, 37 *déb.*). Quoi qu'il en soit d'ailleurs, cette première loi d'une importance capitale est précisément la loi d'inertie : «... chaque chose en particulier [*quatenus est simplex et indivisa*] continue d'être en même état autant qu'il se peut, et... jamais elle ne le change que par la rencontre des autres. » (*Princ.*, *ibid.* [62<sup>10</sup>]). En d'autres termes, aucun corps ne modifie spontanément son état de repos ou de mouvement. Cette loi est un des plus beaux titres de Descartes. Si Galilée l'a admise implicitement, du moins il ne l'a pas dégagée, et, quant à Képler, l'inertie naturelle dont il a parlé est une sorte de paresse des corps, qui répond peut-être au fait que la vitesse est inversement proportionnelle à la masse toutes choses égales d'ailleurs, mais non à l'absence de spontanéité et d'initiative dans les corps (voy. Bordas-Demoulin, *op. cit.* 309-314). C'est donc Descartes qui est l'inventeur de la loi. Or cette loi était pleine de nouveautés fécondes, au moins dans sa seconde partie. Sans doute

on avait admis presque de tout temps qu'il fallait une cause pour faire commencer un mouvement; encore faudrait-il voir quel sens Aristote donne à son principe que tout ce qui est mù l'est par quelque chose. Mais ce qui était tout nouveau, c'était d'enseigner qu'un corps en mouvement continuerait indéfiniment de se mouvoir si rien ne l'en empêchait. C'était d'expliquer l'arrêt des projectiles par des causes étrangères et, par exemple, par la résistance de l'air et, d'autre part, la continuation de leur mouvement, non par l'ἀντιπερίσταςις, mais par le simple fait que le mouvement reçu ne se perd pas de lui-même (1).

La seconde loi n'est pas moins importante, et Descartes ne s'y montre guère moins original. Elle porte que chaque partie de la matière tend à continuer son mouvement en ligne droite, suivant la tangente à la courbe que décrivait le mobile, non suivant cette courbe : tel est le cas de la pierre qui s'échappe d'une fronde (*Princ.* II, 39). Si Képler a soupçonné cette loi (voy. Bordas-Demoulin, *ibid.* 312), il n'a pas su en donner la raison : à savoir que la droite est la plus simple des lignes et qu'un mouvement élémentaire doit être dirigé suivant une droite, ou, comme dit Descartes, que Dieu « conserve le mouvement en la matière par une opération très simple » (*Princ.* II, *ibid.* [63<sup>28</sup>]). De quelque façon du reste que cette loi s'explique, elle innove considérablement par rapport aux vues d'Aristote : le mou-

(1) Voy. *Princ.* II, 37 et 38 (37 : « ... concludendum est id quod movetur semper moveri », 62<sup>20</sup>) et *Monde*, 7 (XI, 41<sup>9</sup>) : « ... nous sommes exempts de la peine où se trouvent les doctes, quand ils veulent rendre raison de ce qu'une pierre continue de se mouvoir quelque temps après être hors de la main de celui qui l'a jetée; car on nous doit plutôt demander pourquoi elle ne continue pas toujours de se mouvoir. Mais la raison est facile à rendre; car qui est-ce qui peut nier que l'air, dans lequel elle se remue, ne lui fasse quelque résistance? On l'entend siffler lorsqu'elle le divise, et si l'on remue dedans un éventail, ou quelque autre corps fort léger et fort étendu, on pourra même sentir, au poids de la main, qu'il en empêche le mouvement bien loin de le continuer, ainsi que quelques-uns ont voulu dire. »

vement circulaire cesse d'être un mouvement naturel, le plus parfait des mouvements naturels, disait Aristote; et, par conséquent, la théorie du mouvement devient tout autre. Pour expliquer un mouvement en ligne courbe, il faut l'intervention d'autres causes que la primitive impulsion. Galilée avait maintenu au mouvement circulaire son titre de mouvement naturel et n'avait admis le rectiligne comme naturel aussi, que dans le chaos (Bordas-Demoulin, *ibid.* 311).

Très heureux dans l'invention des deux lois précédentes, parce qu'elles s'accommodent bien avec ses tendances vers une mécanique purement cinématique et avec l'hypothèse de l'invariabilité de la quantité de mouvement, Descartes, pour les mêmes raisons, avait été, primitivement au moins, très bien inspiré en interprétant la loi du mouvement uniformément accéléré découverte par Galilée, ou qu'il avait découverte peut-être de son côté (1). Selon lui, la loi s'explique de la façon la plus lumineuse, parce qu'une nouvelle impulsion se surajoute sans cesse aux impulsions déjà reçues (2). Sans doute Descartes a eu le tort de renoncer plus tard à la loi du mouvement uniformément accéléré; mais cela tient à des raisons intéressantes, sinon complètement justes. On ne songeait à la loi du mouvement uniformément accéléré que pour le cas concret de la chute des graves : on avait le tort de ne pas la considérer *in abstracto*. Dès lors Descartes remarqua avec justesse que la pesanteur n'est pas une force constante, puisqu'elle varie avec la distance du grave au centre de la terre et il fut ainsi conduit à renoncer à la loi (Bordas-Demoulin, 562-564). Il fit aussi une autre remarque qui, celle-là, était

(1) Cf. à Mersenne, 14 août 1634 : il vient de lire le livre de Galilée et y a retrouvé quelques-unes de ses pensées, qu'il avait antérieurement communiquées à Mersenne, et, par ex., que les espaces parcourus par les graves sont comme les carrés des temps (I, 304<sup>11</sup>). Cf. Bordas-Demoulin, 562 sq.

(2) A Mersenne, 18 déc. 1629; I, 89 (cf. Bouasse, *Intr. à l'étude des théories de la mécan.* 103 sq.); voir cependant I, 75, note.

juste pour presque toutes les forces naturelles, à l'exception de la pesanteur: c'est que la vitesse communiquée à un mobile par un moteur n'est pas indépendante de la vitesse déjà acquise par le mobile: ainsi dans le cas du vent poussant un navire. Cette remarque, en partie juste, l'égara comme la précédente (voy. Bouasse, *op. cit.* 105-107). Quoi qu'il en soit, Descartes avait trouvé ou, dans tous les cas, bien interprété la loi, et ce succès était la conséquence directe de ses idées sur l'inertie, elles-mêmes en accord avec ses tendances antidynamistes.

Mais un moment devait venir où ces tendances allaient lui nuire jusqu'à le conduire à l'erreur, et, pour commencer, le gêner tout au moins. — Nous avons déjà vu Descartes introduire la vitesse sans prévenir, la vitesse qui est déjà quelque chose de différent du mouvement géométrique. Cependant la vitesse ne suffit pas pour définir une quantité de mouvement, et Descartes, l'ayant inévitablement senti, a recouru, comme il le fallait bien, à la notion de masse. Il est vrai qu'étant donnée sa théorie de la matière il peut, comme il le fait, admettre que la masse est toujours au fond représentée par le volume (1). Mais la masse fût-elle toujours représentable par le volume qu'elle ne serait pas moins, en elle-même, quelque chose d'autre que le volume; car, comme le demandera Leibniz, qu'y a-t-il dans l'étendue comme telle qui puisse retarder le mouvement?

Lorsqu'il s'agit de la force, ou même de l'énergie, l'insuffisance du cinématisme cartésien est, comme on sait, bien plus marquée encore. Prenons pour accordé qu'il n'y a pas besoin d'admettre des forces comme celles des newtoniens et de Kant, et que la notion d'énergie

(1) *Princ.* II, 36: « ... lorsqu'une partie de la matière se meut deux fois plus vite qu'une autre et que cette autre est deux fois plus grande que la première, nous devons penser qu'il y a tout autant de mouvement dans la plus petite que dans la plus grande... » (61<sup>17</sup>).

répond à tous les besoins de la mécanique. Il restera encore une difficulté grave pour Descartes, parce qu'il paraît bien malaisé de se passer de l'énergie potentielle. Est-ce pour éviter cette notion d'énergie potentielle que Descartes n'a pas voulu faire reposer la mécanique sur la notion d'énergie? Toujours est-il que dans la forme définitive de sa mécanique, c'est-à-dire dans les *Principes*, il n'est question que de la quantité de mouvement. Ce qui souligne l'importance du fait, c'est que Descartes, comme l'avait bien remarqué Leibniz, a un moment très bien connu les notions de travail et d'énergie (1). Descartes arrive même à mettre la dernière précision à sa pensée, en remarquant contre Galilée que la notion de temps n'a rien à voir dans celle de travail (2). Cette vue heureuse de Descartes reste limitée à l'étude des machines, ou peut-être même finit-il par l'abandonner. C'est probablement qu'il a reculé devant l'idée de travail disponible : c'eût été pour lui sans doute une qualité occulte. Et il est bien vrai de dire que l'énergie potentielle, non moins que les forces, porte, comme dit Leibniz, une détermination pour l'avenir ; si c'est une notion claire, la clarté n'en est pas d'ordre géométrique. Sans doute Descartes aurait pu songer à s'accommoder de la notion d'énergie, en soutenant que toute énergie, même quand on la dit potentielle, est cinétique, et ainsi il aurait pu admettre encore une sorte de conservation du mouvement et éviter, en partie du moins, de tomber dans ce qui lui apparaissait comme des idées obscures et confuses. Mais il a dû sentir que, même dans l'énergie cinétique, il y a déjà, et tel a bien été le sentiment de Leibniz, quelque chose de ce qui apparaît en pleine lumière dans l'énergie potentielle :

(1) Voy. le début du *Traité de la Mécanique*, C. V, 431 sq. AT. I, 435<sup>21</sup> sq. (Ce traité, publié par le P. Poisson en 1668, fait partie d'une lettre à Huygens, du 5 oct. 1637 ; voir le *Prolégom.* I, 431 sq. et X, 80 [cf. à Mers., 2 fév. 1643, III, 613<sup>25</sup>]. Voir aussi le texte de l'*Inventaire de Stockholm*, art. S, X, 41<sup>14</sup>). Textes cités dans Bouassé, *op. cit.*, p. 70.

(2) *A Mersenne*, 15 nov. 1638, II, 433<sup>16</sup>-434<sup>1</sup> ; 2 fév. 1643, III, 614<sup>1</sup>-7 ; Voy. les textes dans Bouassé, *op. cit.*, 78 sq.

une détermination pour l'avenir, un élément dynamique et non plus géométrique.

Les *Principes* ne veulent donc connaître que la quantité de mouvement. De là les étranges définitions de la force qu'essaie Descartes. La force, c'est d'une part la quantité de mouvement dont un mobile est affecté ; c'est, d'autre part, l'absence de mouvement : le repos a une aussi grande force que le mouvement. En un mot, la force n'est qu'un autre nom de l'inertie (*Princ.* II, 3 *déb.*). S'il y a là, à propos de la force attribuée au repos, une anticipation de ce qu'on a appelé la force d'inertie, on verra que l'anticipation de Descartes constitue une notion bien imparfaite et qui ne va à rien moins qu'à renverser ce principe qu'une force, aussi petite qu'on veut, mettra toujours en mouvement une masse libre aussi grande qu'on voudra, mais seulement avec une vitesse inversement proportionnelle à la masse.

La pensée de M. Descartes qu'il y a quelque chose qui se conserve dans la nature a été bonne, dit Leibniz : il s'est seulement trompé sur la chose qui se conserve. N'admettant décidément à la base de sa mécanique que la quantité de mouvement, Descartes a été forcément conduit à soutenir que c'est cette quantité qui se conserve. Cette doctrine fautive l'a conduit immédiatement, puis médiatement, comme nous verrons, à de graves embarras et à de graves erreurs. Une quantité de mouvement n'est pas une quantité scalaire, comme on dit (cf. Bouasse 226 sq.), c'est-à-dire telle qu'elle s'obtienne par l'addition arithmétique de quantités de mouvement quelconques ; c'est une quantité dirigée. L'addition, ou, selon l'expression consacrée, la composition des mouvements, se fait, comme on l'a su de très bonne heure du reste, au moyen du parallélogramme des mouvements, et la somme ou résultante est représentée par la diagonale du parallélogramme dont les mouvements composants sont les côtés. Or il est clair que la diagonale n'est pas la somme arithmétique de deux des

côtés du parallélogramme. Ainsi, ou bien il faut nier la composition des mouvements, ou bien il faut renoncer à la conservation du mouvement (cf. Bouasse, p. 219-226). Descartes, pour sortir de peine, crut pouvoir trouver une position intermédiaire. Il distingua entre le mouvement et la détermination du mouvement (*Princ.* II, 41). La composition et la décomposition s'appliquent aux déterminations : elles ne s'appliquent pas au mouvement (1). La distinction est spécieuse, parce que, en un sens, la direction telle quelle du mouvement n'influe pas sur sa quantité, c'est-à-dire qu'on peut trouver, avec d'autres directions, un système de mouvements de même quantité qu'un système donné. Mais, en un autre sens, la direction est partie intégrante d'un système de mouvements donné. C'est pourquoi la distinction établie par Descartes est incorrecte et mène à un grand nombre d'erreurs, par lesquelles est vicié tout ce qui suit dans sa mécanique.

Cette suite consiste dans la troisième grande loi de la nature, et dans les lois du choc qui en sont déduites, non pas sans l'adjonction d'autres prémisses erronées, non pas même peut-être sans erreurs de déduction, mais pourtant déduites de telle manière que les fautes principales ont bien leur origine et leur siège primitif dans la grande loi dont il s'agit : « Les causes particulières des changements qui arrivent aux corps sont toutes comprises en cette règle », comme dit Descartes lui-même (*Princ.* II, 40 *fin*).

La loi comprend deux parties et peut s'énoncer de la manière suivante : 1° Si le corps choqué a plus de force pour résister que le corps choquant n'en a pour continuer son déplacement en ligne droite, le corps choquant perd sa détermination, c'est-à-dire le sens de son mouvement sur la droite considérée, sans rien perdre de sa quantité de mouvement; 2° Si le corps choquant a plus

(1) *A Mersenne, pour Hobbes, 21 janv. 1641*, III, 288<sup>11-26</sup>, cf. Bouasse, p. 224 sq.

de force que le corps choqué, il meut avec lui le corps choqué, en perdant autant de mouvement qu'il lui en donne.

Les sept lois spéciales du choc ne font que détailler et préciser cette loi générale. Elles la détaillent en ce qu'elles distinguent et prennent un à un tous les cas possibles dans le choc des corps, du moins tous les cas simples. Elles la précisent en ce qu'elles écartent avec raison, par des abstractions convenables, les complications inhérentes aux cas concrets, et en ce qu'elles s'attachent exclusivement au genre de corps que Descartes estime primitif et fondamental. Dans les cas concrets, les corps qui se choquent sont généralement plus de deux, et toujours ils sont gênés ou aidés par des corps environnants. Descartes considérera donc deux corps isolés. D'autre part il considérera des corps absolument durs. Et en effet, l'essence de la matière étant ce qu'elle est selon Descartes, un corps simple, non mêlé d'autres corps comme une éponge est mêlée de particules empruntées au milieu où elle est plongée et qui remplissent ses pores, un tel corps est indilatable et incompressible, c'est-à-dire parfaitement dur.

Les six premières lois sont énoncées, sous une forme heureusement abrégée, par Bordas-Demoulin (*op. cit.*, p. 314). Pour la septième, voici comment on peut la présenter, en en résumant la fin comme l'a fait M. Bouasse (*op. cit.*, p. 239) : Les deux corps C et B allant du même côté, et B plus vite que C, désignons les vitesses de ces masses par  $V$  et  $v$ ; si le produit  $V B$  est plus grand que le produit  $v C$ , alors B transfère une partie de sa vitesse à C et tous les deux se meuvent avec la même vitesse dans le sens où se mouvait B; si le produit  $V B$  est plus petit que le produit  $v C$ , alors B rejaillit en arrière en conservant tout son mouvement.

Toutes ces lois sont fausses, puisque la cinquième ne serait vraie que pour des corps non élastiques, ou, pour

parler un langage plus cartésien, incapables de rejaillir, et puisque la première loi elle-même ne serait vraie que pour des corps qui devraient à l'élasticité leur capacité de rejaillir. Reste à nous demander comment Descartes a été conduit à admettre de telles lois. Il y a été conduit par son cinématisme, qui entraînait le dogme de la conservation du mouvement, et par la distinction de la détermination et du mouvement, distinction imposée, comme nous l'avons vu, par ce dogme.

L'art. 44 de la 2<sup>e</sup> partie des *Principes* (1) nous dit qu'il n'y a jamais contrariété entre des mouvements comme mouvements, mais seulement entre le mouvement et le repos (ou encore entre la vitesse et la lenteur), et, d'autre part, entre les déterminations opposées de deux mouvements, ou encore entre la détermination d'un mouvement et la résistance dirigée par le repos d'un corps à l'opposé de ce mouvement, cette direction de la résistance étant traitée par Descartes comme une détermination de mouvement. Nous avons déjà vu que, selon lui, si le mouvement est une force, le repos en est une aussi : sans doute cette force n'est pas une réalité positive comme le mouvement, elle ne compte pas dans la somme de la réalité physique. Cependant, et c'est tout ce qu'il faut ici, elle peut s'évaluer, et, comme nous venons de le dire, elle comporte une détermination ou direction. Elle peut s'évaluer, l'art. 45 nous le dit; et l'art. 49, consacré à la quatrième loi, nous apprend comment. La grandeur du repos est le produit de la masse en repos et impossible à mouvoir par la vitesse que communiquerait à cette masse le corps choquant, si la communication était possible. La détermination que possède la force de repos annule la détermination contraire du mouvement dont est animé le corps choquant et dont la quantité est moindre que celle du repos.

(1) Voir le texte latin [AT, VIII, I, 67] : la trad. franç. est très vicieuse.

D'autre part, lorsque deux corps se rencontrent qui sont l'un et l'autre en mouvement, soit dans des sens opposés, soit dans le même sens, le mouvement du corps qui a la moindre quantité de mouvement ne se communique aucunement à l'autre corps et n'influe en aucune façon sur le mouvement de cet autre corps. Le mouvement du premier corps voit sa détermination détruite par la détermination contraire du mouvement de l'autre corps, et, gardant toute sa quantité de mouvement qui reçoit une détermination opposée, il rebrousse chemin (art. 47, 48, 49, 52). Enfin, lorsque la rencontre est celle de deux masses égales animées de vitesses égales et que toutes deux rejaillissent, c'est que chacune voit la détermination de son mouvement renversée par la détermination du mouvement de l'autre (art. 46). Donc le rejaillissement s'explique dans tous les cas par la non-communication du mouvement, par le fait que le mouvement reste dans le mobile et perd seulement sa détermination. Cette doctrine de la communication, ou plutôt de la non-communication du mouvement, explique le rejaillissement par une pure négation et dispense Descartes de recourir à l'élasticité. Et il fallait bien qu'il s'abstint d'y recourir, d'abord parce qu'il ne pouvait admettre à titre de donnée primitive une force active comme est l'élasticité, de sorte que le choc de corps élastiques ne saurait être chez Descartes un choc entre corps primitifs; ensuite parce que, à considérer les corps et non plus les forces, un corps primitif ne peut, en vertu de la théorie cartésienne de la matière, être élastique. Mais cette doctrine de la non-communication du mouvement, si elle répond aux besoins de la mécanique cartésienne, est radicalement fautive. Maintenant, dans les cas où Descartes admet la communication du mouvement entre les corps en conflit, les lois qu'il donne sont encore contraires aux faits, parce que, si Descartes est peut-être conséquent en excluant alors tout rejaillisse-

ment, il est contredit par l'expérience, les corps susceptibles de rejaillir étant toujours des corps élastiques et l'élasticité ne pouvant pas cesser, et même brusquement, d'avoir son effet dans la rencontre des corps élastiques, quand bien même l'un d'eux resterait immobile à la fin du choc.

La fausseté de la doctrine cartésienne de la non-communication du mouvement rend fausses les lois : 1<sup>ère</sup>, en dépit de sa vérité apparente, 2<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et le second cas de la loi 7<sup>e</sup> (savoir lorsque  $VB < vC$ ). La plus fausse de ces lois, si l'on peut dire, la 4<sup>e</sup>, est aussi celle où la dite doctrine se manifeste sous sa forme la plus aiguë, puisque Descartes y déclare nettement qu'il y a un cas où une impulsion doit n'imprimer aucun mouvement à une masse libre. Il n'avait pas toujours pensé ainsi, il avait même longtemps nourri l'idée contraire et juste (1). D'autre part, il s'était préoccupé d'expliquer le désaccord de sa loi avec l'expérience et il le faisait en invoquant une fois de plus la distinction du mouvement et de sa détermination (*Princ.* II, 56).

La présence, malgré Descartes, de l'élasticité dans tous les corps susceptibles de rejaillir fait la fausseté des lois 5<sup>e</sup>, 6<sup>e</sup> et du premier cas de la loi 7<sup>e</sup> (savoir celui où  $VB > vC$ ), sans compter qu'elle contribue aussi à la fausseté des autres lois, notamment des lois 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup>, où l'on voit le rejaillissement disparaître tout à coup par l'introduction d'un excès de masse et d'un excès de vitesse aussi petits qu'on voudra : violation de la continuité que Leibniz n'a pas manqué de signaler. La loi 5<sup>e</sup> ne serait vraie que de corps non élastiques : si les corps sont élastiques, le corps choquant doit perdre encore de son mouvement dans la seconde partie du choc. De même pour le corps B dans le premier cas de la loi 7<sup>e</sup>. Pour ce qui est de la loi 6<sup>e</sup>,

(1) *A Mersenne*, 3 mai 1632, I, 246<sup>29</sup>-247<sup>3</sup>; [*Déc.* 1638], II, 466<sup>26</sup>-467<sup>8</sup> à *De Beaune*, 30 avr. 1639] II, 543<sup>8-24</sup>. Cf. Bouasse, p. 236.

les conditions étant particulièrement simples, on voit sans peine comment le corps choquant doit rester immobile au lieu de rejaillir, et cela pourtant par l'effet de l'élasticité, c'est-à-dire, par conséquent, par un rejaillissement qui se trouve seulement annulé. Après avoir donné au corps choqué la moitié de sa vitesse pendant la première partie du choc, il lui donne l'autre moitié dans la seconde en le repoussant, et il perd lui-même cette demi-vitesse parce qu'il est en même temps repoussé.

Ainsi la mécanique de Descartes finit dans l'erreur à cause de l'anti-dynamisme, du dogme de la conservation du mouvement et du divorce que ce dogme commande entre le mouvement et sa détermination. On a remarqué que l'œuvre la plus réussie de Descartes, la *Dioptrique*, reposait précisément au fond sur la décomposition des mouvements (Bouasse, *op. cit.*, p. 224). Cela prouverait une fois de plus que son génie était supérieur à son système. Au reste ce système, quelquefois heureux, a été dans toutes ses parties une grande œuvre et un grand événement. Il posait au moins les questions, et c'est ce que, comme on sait, d'Alembert avait remarqué, précisément à propos de la partie la plus faible du système, les lois du choc : « s'il s'est trompé sur les lois du mouvement, il a du moins deviné le premier qu'il devait y en avoir. » (*Disc. préliminaire, de l'Encyclopédie*, éd. Didier, 1843, p. 141.)

## XXI

### LA PHYSIQUE. — LA THÉORIE DE LA MATIÈRE

Nous venons de voir que la mécanique de Descartes est toute géométrique, que c'est une cinématique qui prétend exclure et remplacer la dynamique. Sa théorie de la matière est ce qu'elle devait être pour s'adapter à une telle mécanique. Au total donc Descartes prétend constituer une physique géométrique. Peut-être était-il inévitable que, pour prendre conscience d'elle-même, la nouvelle méthode d'explication mécanique des phénomènes naturels parût tout de suite sous sa forme la plus excessive et la plus abstraite. Toujours est-il que Descartes est bien loin de se contenter d'appliquer les formules de la mécanique aux relations de phénomènes dans lesquels il ne pourrait y avoir autre chose que du mouvement et de la figure. Selon sa mécanique, toute relation physique se ramène à un déplacement réciproque; selon sa théorie de la matière, le sujet du mouvement n'est lui-même que l'objet de la géométrie, l'étendue (1).

(1) Cette conception qu'il a souvent exprimée l'est particulièrement bien dans le titre et le texte du dernier article de la 2<sup>e</sup> partie des *Principes*, art. 64 : « Que je ne reçois point de principes en physique qui ne soient aussi reçus en mathématique [*in geometria vel in Mathesi abstracta*], afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai, et que ces principes suffisent, d'autant que tous les phénomènes de la nature peuvent être expliqués par leur moyen. Je n'ajoute rien ici touchant les figures, ni comment de leurs diversités infinies il arrive dans les mou-

Nos sens, dont la fonction est de nous donner des indications utiles pour la vie, non de nous faire connaître les choses au sens propre du mot, nous présentent les corps comme les sujets d'une foule de qualités, telles que la couleur, la pesanteur, la dureté. Mais, puisque nos sens ne sont pas faits pour nous apprendre la vérité, nous ne devons, en l'espèce, ajouter aucune foi à leur témoignage, et nous devons essayer de concevoir les corps par l'entendement. Or l'idée claire et distincte que notre entendement trouve au fond de la représentation sensible et confuse des corps, c'est celle de l'étendue à trois dimensions, longueur, largeur et profondeur. Est-ce bien là la substance des corps? Cela ne fait pas de doute, si on voit que l'étendue rend compte de plusieurs propriétés dérivées qu'on s'accorde à reconnaître dans les corps. Car, le néant n'ayant pas de propriétés, si l'étendue, qui d'ailleurs ne peut être rapportée à rien de plus fondamental, est le sujet auquel les propriétés dont nous parlons appartiennent comme attributs, l'étendue est bien une substance (1). La figure

vemens des diversités innombrables, d'autant que ces choses pourront être assez entendues d'elles-mêmes lorsqu'il sera temps d'en parler, et que je suppose que ceux qui liront mes écrits savent les éléments de la géométrie, ou pour le moins qu'ils ont l'esprit propre à comprendre les démonstrations de Mathématique. Car j'avoue franchement ici que je ne connais point d'autre matière des choses corporelles que celle qui peut être divisée, figurée et mue, en toutes sortes de façons, c'est-à-dire celle que les géomètres nomment la quantité et qu'ils prennent pour l'objet de leurs démonstrations; et que je ne considère en cette matière que ses divisions, ses figures et ses mouvements; et enfin que, touchant cela, je ne veux rien recevoir pour vrai, sinon ce qui est [*ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare*] sera déduit avec tant d'évidence qu'il pourra tenir lieu d'une démonstration mathématique. Et, d'autant que, par ce moyen, on peut rendre raison de tous les phénomènes de la nature, comme on pourra voir par ce qui suit, je ne pense pas qu'on doive recevoir d'autres principes en physique, ni même qu'on en doive souhaiter d'autres que ceux qui sont ici expliqués.»

(1) *Princ.* II, 4, 16 fin; *A Morus*, 5 fév. 1649, V, 271<sup>2</sup>: «...si examinemus quodnam sit illud ens extensum a me descriptum, inveniemus plane idem esse cum spatio, quod vulgus aliquando plenum, aliquando vacuum, aliquando reale, aliquando imaginarium esse putat. In spatio enim, quantumvis imaginario et vacuo, facile omnes imaginantur varias

est évidemment un mode de l'étendue : il n'y a pas de difficulté. Pour l'impénétrabilité, la difficulté est au contraire très grande. Voici la démonstration de Descartes sous l'une de ses meilleures formes : « Non potest etiam intelligi unam partem rei extensæ aliam sibi æqualem penetrare, quin hoc ipso intelligatur mediam partem ejus extensionis tolli vel annihilari : quod autem annihilatur, aliud non penetrat; sicque, meo judicio, demonstratur impenetrabilitatem ad essentialiam extensionis, non autem ullius alterius rei, pertinere. » (*A Morus, 15 avr. 1649, V, 342<sup>3</sup>*). Évidemment Descartes joue sur les mots, bien qu'avec profondeur : de ce qu'un espace d'une certaine grandeur ne peut pas sans contradiction perdre de sa grandeur, il ne s'ensuit pas que ce soit un espace rempli. Ne disons rien du sophisme, plus manifeste encore, dont il se sert dans les *Principes* (II, 4) pour prouver que la capacité de résister à l'attouchement n'est pas essentielle à la matière. C'est cette négation de la résistance qui est la principale caractéristique de la théorie de la matière, et aussi la première source des embarras dans lesquels cette théorie va se perdre.

Si la matière est identique à l'étendue, et si l'impénétrabilité est donnée dès qu'une grandeur d'étendue est donnée, l'étendue est par elle-même le plein, il n'y a pas de vide absolu dans l'univers. Un vase peut être vide au sens vulgaire : s'il l'était absolument, l'étendue comprise dans sa concavité disparaîtrait, les deux surfaces qui limitent cette concavité s'appliqueraient l'une contre l'autre (*Princ. II, 18*).

partes determinatæ magnitudinis et figuræ, possuntque unas in locum aliarum imaginatione transferre, sed nullo modo duas simul se mutuo penetrantes in uno et eodem loco concipere, quoniam implicat contradictionem ut hoc fiat et spatii pars nulla tollatur. Cum autem ego considerarem tam reales proprietates non nisi in reali corpore esse posse, ausus sum affirmare nullum dari spatium prorsus vacuum, atque omne ens extensum esse verum corpus.»

D'autre part, il n'y a ni condensation ni raréfaction à la rigueur comme le croyait Aristote. Puisqu'une étendue ne peut ni se resserrer ni se dilater, et que la matière n'est que l'étendue, il est absurde de prétendre qu'une même matière peut occuper tantôt plus et tantôt moins d'espace. Condenser un corps, c'est faire sortir de ses pores les matières étrangères qui les remplissaient, le dilater c'est remplir ses pores : tout se passe comme dans le cas d'une éponge que l'on presse ou qu'on laisse au contraire recevoir en elle de l'eau ou de l'air (*Princ.* II, 5-7).

La matière étant identifiée à l'étendue, il s'ensuit qu'il n'y a qu'une seule et unique matière, et ceci en deux sens. D'abord, la matière est partout la même dans son fond : que ce soit celle des cieux les plus éloignés du nôtre ou celle de la terre, ce n'est toujours que la même matière différant seulement par la position ; et rien n'était plus propre qu'une telle vue à étendre la portée des explications de la physique. Mais ce n'est pas ce qui doit nous occuper principalement ici. En un autre sens, la matière est unique, c'est-à-dire non divisée, et privée de toute distinction et spécification des parties. Nous avons à voir comment Descartes arrive à distinguer dans la matière des parties, et des parties de plusieurs espèces. — Descartes a conçu de bonne heure l'idée d'expliquer mathématiquement les phénomènes de la nature et a même réussi sur quelques points importants. Vers 1620 il est en possession de la loi du mouvement accéléré, qui aurait pu et dû le conduire si loin, et aussi d'une vérité qui en impliquait d'autres dans tout un domaine de la physique, à savoir la solution du paradoxe hydrostatique (voy. Millet, *Desc. av. 1637*, p. 104-107). Mais les œuvres inédites montrent que, vers le même temps, il n'a pas encore de théorie de la matière susceptible de se prêter convenablement aux explications mathématiques. Il admet que l'accroissement

de volume produit dans l'eau par la congélation pourrait bien provenir comme on le lui a dit, du fait que certains esprits ignés, chassés d'abord par le froid vers le milieu du vase, et enfin hors du vase ont pu y laisser un vide ; et rien n'indique que ces esprits ne sont pas pour lui une de ces forces actives, amour, charité, harmonie dont il parle à la même époque (voy. *Cogit. priv.*, X, 225 sq., 218<sup>6</sup> [F. de C., p. 22 et 14]).

Or il y avait dans l'air à cette époque une théorie de la matière, toute prête pour s'offrir à l'application des formules mathématiques : c'était la théorie corpusculaire. A Paris notamment, elle était répandue par Gassendi et par plusieurs penseurs qui l'entouraient. Descartes, qui a vécu à Paris de 1625 à 1628 et qui, dans une lettre à *Beeckman* de 1630 (17 oct.), indique qu'il a lu certains partisans de la théorie corpusculaire (I, 158<sup>20</sup>), n'a donc pu manquer d'être aidé par la dite théorie dans l'élaboration de la science qu'il possède en grande partie en 1629. Sa théorie personnelle est en effet une théorie corpusculaire, mais c'est une théorie corpusculaire d'un caractère original, et ce caractère original que nous allons indiquer s'accroît avec les années, en passant du *Traité du Monde* aux *Principes*. Dans le *Traité du Monde* (ch. 5, XI, 23-25), Descartes distingue trois éléments : l'élément de feu, l'élément d'air, l'élément de terre. Le premier est très subtil ; le second, composé de boules relativement un peu plus grossières ; et enfin le troisième est composé de masses plus grosses encore. Ces distinctions rappellent à la fois l'École et surtout les théories corpusculaires communes. Descartes marque la théorie de son empreinte particulière en expliquant la formation des trois éléments par le mouvement, et en définissant ce qu'est une partie de la matière au moyen de la notion de mouvement. Cela est déjà dit très formellement dans le *Monde* (ch. 3, XI p. 15<sup>18</sup> sq.). C'est plus développé, et mieux mis à sa place de moyen

d'explication dans les *Principes*: « Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble. » (II, 25 [53<sup>29</sup> sq.]) C'est là le principe qui explique la formation des éléments. Dieu, en introduisant le mouvement dans l'étendue, y introduit en conséquence la division en parties. Par le mouvement, la matière se divise et se broie. Descartes conçoit dans le *Traité du Monde* qu'elle se broie en parties de diverses grosseurs; dans les *Principes*, il n'admet même plus une telle différence (*Princ.* III, 47). Ce sera donc le mouvement qui sera chargé seul d'expliquer non seulement la formation de parties en général dans la matière, mais la diversité que ces parties présentent entre elles au bout de quelque temps. Le troisième élément notamment, au lieu d'être primitif, résulte du fait que les parties du premier élément s'attachent les unes aux autres par leurs cannelures et forment des taches, puis une croûte à la surface des feux ou soleils qu'elles constituaient d'abord, d'où résultent les planètes en général et en particulier notre terre (voy. Lasswitz, *Gesch. der Atomistik* II, p. 59-61 et 87-92).

La théorie de la matière chez Descartes est donc une théorie corpusculaire tout à fait distincte des autres. Les corpuscules ne sont pas supposés, ils sont expliqués; les qualités primitives que leur conservait Démocrite sont expliquées elles aussi: tout cela de la manière la plus conforme aux tendances fondamentales de Descartes, et par les considérations les plus purement cinématiques et géométriques. — Mais, en même temps que la théorie prend ainsi un caractère de cohérence systématique très élevé, elle devient insoutenable. En effet nous avons vu que, selon Descartes, le repos résiste au mouvement; et il le faut bien chez lui, puisque, dans la théorie du mouvement, il n'y a pas de masse proprement dite, et que, dans la théorie de la matière, il n'y a pas de résistance distincte de l'impénétrabilité géomé-

trique. Mais, s'il en est ainsi, la matière n'a pas de fluidité, elle est au contraire parfaitement dure. Comment donc le mouvement va-t-il pouvoir s'y propager et y détacher des parties? Il faudrait, pour rendre possible cette propagation et ce détachement, que la matière fût fluide. Et un fluide, pour Descartes, est lui-même un produit du mouvement, de la division qu'il a opérée dans la matière et de l'agitation où il a mis les parties divisées. Ainsi, pour que le mouvement se propageât et opérât la division voulue, la fluidité de la matière serait requise, et cette matière ne peut devenir fluide que par le mouvement. Le cercle est manifeste. Pour en sortir, il eût fallu que Descartes admît un dynamisme comme celui des newtoniens et de Kant, ou qu'il corrigeât sa doctrine de la matière en un certain atomisme comme, dans son école même, Huygens a fini par le faire. Mais, de toute façon, sur le terrain de la théorie de la matière comme sur celui de la théorie du mouvement, le pur géométrisme cartésien apparaît insoutenable (cf. Lasswitz, *op. cit.*, II, 99-104; 381).

Supposons que la théorie cartésienne ait pu sortir de ce mauvais pas : on sait comment elle continuait. Elle devenait la doctrine des tourbillons. Puisque l'étendue est le plein absolu, il est clair que le mouvement n'y est pas possible en ligne droite, comme dans le vide des atomistes, ou par le moyen de la condensation et de la raréfaction comme chez Aristote ou chez Kant. Le mouvement n'est possible que si, au même instant, toutes les parties d'un anneau fermé se déplacent circulairement (voy. *Monde*, ch. 4, XI, 18<sup>24</sup> sq.; *Princ.* II, 33, 34, 35; *A Morus*, 5 fév. 1649, V, 273<sup>7</sup>). Les cercles, bien entendu, n'ont pas besoin d'être parfaits : il faut seulement que, pour maintenir la simultanéité des déplacements dans le cercle, les parties qui se trouvent resserrées et divisées se meuvent d'autant plus vite; ce qui implique une division à l'infini qui est

un embarras grave pour Descartes (*Princ.* II, 34) (1).

La valeur de la théorie des tourbillons comme premier exemple d'une explication mathématique universelle des phénomènes ne saurait être estimée trop haut. Fût-elle entièrement erronée que cette valeur lui demeurerait. D'autre part, il n'y aurait aucun argument à tirer contre les tourbillons de l'échec auquel Descartes a abouti dans presque toutes les explications de détail qu'il a entrepris d'en tirer. Il est clair en effet que, quand la physique expérimentale n'existait pour ainsi dire pas, que la chimie n'existait pas du tout, ni la physiologie non plus, l'explication du détail des phénomènes relevant de ces sciences était inabordable par une hypothèse quelconque. Il était donc inévitable que Descartes fit beaucoup de romans, et il n'y a eu nulle justice à les lui reprocher amèrement, comme on l'a fait plus tard. Dans un seul domaine il y avait des matériaux positifs amassés en assez grand nombre et d'assez d'importance, pour que l'heure fût venue d'essayer de les relier et de les expliquer par une hypothèse générale. Ils s'agit de la physique céleste. Képler ayant trouvé les lois du mouvement des planètes, il y avait lieu de chercher une explication de ces mouvements. L'hypothèse des tourbillons échoua dans cette tâche (2). Elle échoua encore dans une question intimement liée aux précédentes : celle de la pesanteur (voy.

(1) La théorie des tourbillons, avec la physique céleste et même la physique terrestre qui s'en déduisent, a été résumée par Malebranche (*Rech.* VI, 2<sup>e</sup> part. chap. IV; éd. Bouillier, II, p. 73-80). Cf. Bordas-Demoulin, p. 195-202.

(2) Voy. Bordas-Demoulin, 202 sq : « L'ellipticité... ne peut venir de la pression des tourbillons, puisque les planètes qui se meuvent le plus près du soleil, et qui devraient la subir le moins, comme Mercure, ont en général les orbites les plus allongées et dans des sens différents; puisque encore la vitesse devrait s'accélérer à l'endroit de la pression, c'est-à-dire sur les côtés de l'ellipse, tandis que c'est au sommet périhélie. L'excentricité d'ailleurs est impossible; la matière d'un tourbillon ne peut avoir son centre qu'au centre de ce tourbillon. A supposer donc qu'il se produisit un mouvement elliptique, le soleil serait, non pas au foyer, mais au centre de l'orbe planétaire, et les planètes au centre de l'orbe décrite par leurs satellites. »

Huygens, dans Bordas-Demoulin, p. 234 sq.). C'est sur ces points seuls qu'il eût été juste de concentrer toutes les critiques qu'on a adressées aux tourbillons. D'ailleurs ceux qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle surtout, ont violemment attaqué Descartes ont eu tort de pas se souvenir des découvertes positives qu'il avait faites en physique et qui eussent suffi à la gloire d'un autre. Si sa *Dioptrique* est, en un sens, en désaccord avec les théories de l'auteur, en un autre sens elle est un effort, à la fois réussi et élégant, pour interpréter mathématiquement la propagation de la lumière à travers les milieux inégalement réfringents. De même pour les *Météores*, qui tiennent de si près à la *Dioptrique*. D'autre part, on a établi sans peine, quand on a bien voulu lire de près la Correspondance, que Descartes est le vrai promoteur de l'expérience du Puy-de-Dôme, et que seul il a tout de suite bien interprété les résultats anticipés de cette expérience, et cela en appliquant sa doctrine du plein (voy. Lasswitz, II, p. 94). Et, encore une fois, Descartes n'eût-il rien découvert, la théorie des tourbillons fût-elle complètement inutilisable, qu'il lui resterait toujours le mérite d'avoir conçu dans sa généralité et avec une pleine conscience de sa portée le projet d'une explication mathématique des phénomènes, et qu'il faudrait dire avec M. Renouvier (*Phil. anal. de l'hist.* III, 298) que « la physique de Descartes est une œuvre *philosophiquement* réussie ».

## XXII

### LA PSYCHOLOGIE CARTÉSIENNE L'INTELLIGENCE

Le corps organisé et vivant étant à ses yeux une pure et simple machine, il n'est nullement nécessaire pour Descartes qu'il y ait de l'âme et de la pensée partout où il y a de la vie. La vie ne requiert pas plus la pensée que ne fait tout autre mode de l'étendue et du mouvement. Pour admettre que de la pensée est jointe à une machine vivante, il faut donc des raisons expresses. On sait que Descartes n'a pas cru trouver de telles raisons relativement aux animaux. La raison qu'il exige en effet n'est rien de moins que l'existence d'un langage hautement intellectuel, pour ne pas dire même rationnel. Naturellement, et d'autant qu'il ne veut rien apercevoir de plus, il ne découvre chez les animaux que ce que nous nommons un langage émotionnel. Les animaux pour lui sont donc, suivant le paradoxe célèbre, des animaux-machines (1). S'il lui arrive de dire que les animaux sentent et imaginent, il a soin d'expliquer que c'est seulement des opérations mécaniques du sentiment et de l'imagination qu'il s'agit. C'est donc chez l'homme seulement, au moins parmi les êtres que

(1) Entre autres textes sur les animaux-machines, voy. *au M<sup>is</sup> de Newcastle*, 23 nov. 1646, IV, 573-576; à *Morus*, 5 fév. 1649, V, 275<sup>31</sup>-279<sup>3</sup>; à *\*\*\**, mars 1638, II, 399-41<sup>26</sup>; à *Plempius*, 3 oct. 1637, I, 413<sup>12</sup> sq.

nous observons, qu'il y a une âme, et la psychologie cartésienne ne peut être qu'une psychologie humaine.

Y a-t-il une psychologie cartésienne? Cela ne résulte pas nécessairement de l'existence d'êtres possédant une âme, si du moins on n'entend pas par psychologie un ensemble quelconque de propositions sur l'âme; car des propositions purement métaphysiques ne constituent pas ce que nous appelons aujourd'hui une psychologie, et, d'autre part, des propositions purement empiriques, sans lumière et sans lien, seraient également indignes d'un tel nom. La préface de la traduction française des *Principes* établit, croyons-nous, que, au moins dans les intentions de Descartes, l'encyclopédie des connaissances doit contenir une science psychologique. Dans cette préface Descartes donne, comme on sait, sa classification des sciences. Or, arrivé à la physique, il compte parmi les sciences dont elle se compose, l'étude de la nature humaine. Comme cette nature assurément n'est pas toute matérielle, et comme l'étude que Descartes estime qu'on en doit faire est destinée à parfaire l'ensemble des connaissances nécessaires à la morale, il faut qu'il admette une science physique de l'âme humaine. Une telle science est bien ce que nous entendons par psychologie (1). Il va de soi que, en un sens, les principes cartésiens sont tout particulièrement favorables à la constitution d'une psychologie, dès qu'il est entendu que Descartes admet une étude physique de la nature mentale de l'homme, et non pas seulement une spéculation métaphysique sur l'âme. En effet, d'abord, Descartes peut trouver dans sa distinction radicale de l'étendue et de la pensée le moyen de constituer pour la

(1) « La seconde [partie de la vraie philosophie] est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé; puis, en particulier, etc. ... Ensuite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. » etc. [pour la suite, voir p. 21] (IX, II, 14<sup>13-31</sup>).

psychologie, en prenant le côté expérimental de la pensée, un objet propre et incontesté. Ensuite deux autres thèses de sa métaphysique tendent à garantir à cet objet une grande ampleur et à le rendre tout particulièrement accessible. La première des thèses auxquelles nous faisons allusion est que l'âme pense toujours. Descartes l'a posée sans restriction ni réserves, et il l'a maintenue contre toutes les attaques sans en rien retirer (1). Si l'âme pense toujours, le champ de la vie mentale est énorme : il y a là une compensation au rétrécissement qu'il peut éprouver par le fait de la distinction absolue de l'âme et du corps et de l'attribution au corps seul d'une foule de fonctions que d'autres philosophes étaient disposés à considérer comme en partie psychologiques. La seconde thèse dont nous voulions parler n'est autre que la définition même de la pensée par Descartes. Si penser c'est avoir conscience, il s'ensuit qu'il n'y a rien de plus connaissable en principe que le phénomène psychique (2).

Cette coextensivité de la conscience à la pensée nous fait passer de l'objet de la psychologie à sa méthode. Comme procédé fondamental de cette méthode, Descartes ne pouvait manquer de reconnaître l'observation par la conscience. C'est ce qu'il indique, au moins par une déclaration occasionnelle et rapide, au début du *Traité des Passions*. La connaissance des passions semble facile, dit-il, parce que chacun n'a pour les connaître qu'à observer ce qui se passe en soi (art. 1, [XI, 327<sup>13</sup>]). Sans doute Descartes trouve que cette observation de soi ne

(1) Voy. [au P. Gibieuf], 19 janv. 1642, III, 478<sup>13</sup> sq. ; [pour Arnauld] 4 juin 1648, V, 193<sup>3-8</sup> ; *Rép. aux 5<sup>es</sup> Obj.* C. II, 254 sq. [VII, 356<sup>23</sup> sq.]

(2) Rappelons seulement à ce propos un passage de la réponse aux objections d'Arnauld (C. II, 73 sq. [246<sup>10</sup>]), et ceci en particulier : « ... je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser et que dès lors il ne sache qu'il pense, encore qu'il ne se ressouvienn pas par après de ce qu'il a pensé, parce que les espèces de ses pensées ne demeurent pas empreintes en sa mémoire... »

suffit pas; mais il l'admet pleinement. Remarquons d'ailleurs en passant qu'il l'entendait certainement d'une façon très large; car il n'a pas manqué de faire son profit de faits pathologiques observés par la conscience, tels que l'illusion des amputés ou les hallucinations. Mais, quels qu'aient pu être pour lui les procédés susceptibles de procurer la connaissance des faits psychologiques, ce qu'il nous importe surtout de relever; c'est que le caractère général de ces procédés n'a pu manquer à ses yeux d'être expérimental ou physique. Cela résulte nécessairement du fait que Descartes a placé la psychologie dans la physique. Sans doute sa physique, au sens étroit, est une physique mathématique. Cependant elle n'est pas exclusive de l'expérience. Nous avons même vu ailleurs qu'il s'était fait de la méthode expérimentale une idée très juste. S'il eût écrit un livre de psychologie proprement dite, il y aurait sans doute formulé des hypothèses, en eût tiré les conséquences et eût vérifié ces conséquences par l'observation. Sa psychologie eût sans doute été moins déductive que celle de Spinoza : non qu'il eût voulu dire avec Malebranche que nous n'avons pas d'idée de l'âme; mais parce qu'il aurait reconnu que l'idée de l'âme ne permet pas plus à l'entendement d'un homme de construire entièrement *a priori* la psychologie que l'idée de l'étendue ne lui permet de construire de cette façon la physique.

En somme donc il ressort des principes métaphysiques du Cartésianisme et de quelques déclarations de l'auteur que Descartes aurait reconnu pour légitime et aurait pu fonder une physique de l'âme, c'est-à-dire une psychologie à la fois expérimentale et proprement psychologique. L'a-t-il fait? c'est une autre question. On a soutenu autrefois que Descartes était le prédécesseur des Écossais, qu'il avait inauguré la méthode psychologique d'observation par la conscience et peut-être même poussé assez loin la constitution d'une science

psychologique. Mais cette vieille opinion de Cousin nous paraît à présent doublement erronée. D'abord la méthode et la science psychologiques qu'elle voit ou croit voir dans Descartes ne sont pas ce que nous entendons aujourd'hui par ces mots, ce sont soit des choses purement métaphysiques, soit au moins des choses trop abstraites. Dire que Descartes a pratiqué la méthode psychologique et constitué une psychologie pour servir de base à la philosophie, cela signifiait avant tout que, par opposition à la métaphysique allemande de Schelling ou de Hegel, Descartes, au lieu de se placer d'emblée dans l'esprit absolu, part de la pensée individuelle. Il y a sans doute de la vérité dans cette remarque. Mais partir de la pensée individuelle, la poser comme le fait initial, ce n'est pas nécessairement s'engager à faire l'étude détaillée et expérimentale de cette pensée; ce n'est pas entreprendre de tirer du jeu effectif et observable de la pensée individuelle les lois de la pensée absolue, se proposer d'ériger en droit des constatations psychologiques. De ce que, pour Descartes, la pensée est donnée primitivement dans l'individu, il ne s'ensuit pas que la pensée ne soit définitivement selon lui que l'histoire des tâtonnements d'une conscience individuelle. On abuserait étrangement du *Discours de la Méthode*, si l'on prétendait que la philosophie est, pour Descartes, une autobiographie ou même la biographie de l'homme moyen. Ainsi, que le fondement de la philosophie chez Descartes soit psychologique, c'est là une proposition qui n'est vraie qu'à la condition d'être étroitement limitée. Par suite, si la philosophie de Descartes recourt à une donnée psychologique, il faut voir là une attitude métaphysique, qui n'a qu'un intérêt métaphysique, et nullement la preuve que Descartes a été un psychologue. On peut dire, il est vrai, qu'en représentant Descartes comme un psychologue, les Éclectiques entendent affirmer non seulement qu'il est parti comme métaphysicien de la

pensée individuelle, mais encore qu'il a cultivé la psychologie telle que la comprenaient les Éclectiques. Cette psychologie, comme on sait, consiste en des analyses abstraites, où l'introspection n'est presque jamais constatation pure, où elle se fait presque toujours raisonneuse. Nous ne nions pas qu'on puisse découvrir chez Descartes quelques traces d'une psychologie de ce genre. Tels peuvent paraître, à moins cependant qu'on ne les trouve plutôt dans la manière toute conceptuelle de Spinoza, les articles 167 et 178 des *Passions*, sur la jalousie et sur la moquerie (XI, p. 457 et 464). Mais le nombre et l'importance des passages de ce genre sont très limités. Si Descartes était le père de la psychologie écossaise, il faut avouer qu'il aurait bien peu travaillé au développement de la science qu'il aurait créée.

Cette fausse physique de l'âme n'est pas, semble-t-il, celle à laquelle Descartes a un moment songé. Mais a-t-il travaillé considérablement à la vraie physique de l'âme? Il y a travaillé quelquefois, nous le verrons. Il n'y a pas travaillé avec suite, parce que, s'il a entrevu qu'il pouvait y avoir une physique de l'âme, bien loin d'en réaliser l'idée, il ne l'a même pas considérée de près et l'a laissée dans le vague.

Il y a deux choses que Descartes aperçoit clairement dans l'âme. C'est d'abord, en ce qui concerne l'intelligence, l'enchaînement des principes et des conséquences, le développement logique des pensées. Ce développement, il le considère bien comme une vie de l'âme, mais il le prend en lui-même à part des autres éléments de la vie psychique, à part notamment des erreurs qui, dans la réalité psychologique, ne manquent jamais de s'y mêler. Lors donc qu'il envisage ce développement, Descartes fait de la théorie de la connaissance et non de la psychologie. Le second élément que son génie démêle dans l'âme, et qui constitue l'antithèse du précédent qui est tout entier nécessité et déterminisme, c'est

le fond même du sujet, la volonté ou liberté. Là est bien la source de la vie psychologique, ou du moins de ce qu'il y a de contingent et d'empirique dans la vie de l'âme, donc de ce qui fait de cette vie autre chose qu'une pure logique. Mais Descartes ne s'attache pas à suivre le courant qui sort de cette source, ni à rechercher les conditions imposées à son écoulement. Il se contente de signaler la source elle-même. Réduite à la constatation de l'essence dernière et abstraite du fait volontaire, sa théorie de la volonté n'est encore que de la métaphysique. Ce que Descartes ne voit pas, c'est précisément ce qui fait en propre la vie psychique, à savoir que l'élément subjectif et contingent tombe sans cesse dans un déterminisme qui l'attend et qui aussitôt se l'incorpore, de façon que se constitue un ordre de choses désormais nécessaire, dans lequel, à l'exception de quelques données initiales qui ne peuvent que se constater, tout peut être connu rationnellement. Descartes n'a pas l'idée de cet objet de connaissance, invinciblement empirique pour une part, et rationnel pour l'autre. Il n'aperçoit pas l'existence de ce déterminisme, absorbant des éléments subjectifs et libres, c'est-à-dire du déterminisme qui est la vie psychique en tant qu'elle est connaissable et qu'elle forme l'objet propre de la psychologie. Il ne comprend le déterminisme que dans le monde de l'étendue et du mouvement, réserve faite bien entendu du déterminisme logique et abstrait sur lequel porte la théorie de la connaissance. Ce qui n'est pas logique et n'est pas non plus mécanique est pour lui entièrement contingent. La notion plus subtile du déterminisme psychologique lui est encore étrangère. On en a une preuve frappante si l'on songe qu'il n'y a pour lui, à propos de l'intelligence, pas de psychologie de l'association. Aristote, que ce fût ou non conséquent avec ses principes, avait admis les associations par ressemblance et par contraste. Chez Descartes ces associations ne tiennent

aucune place; il n'est plus question que de l'association par contiguité. Les rêves, et même les rêveries, s'expliquent entièrement selon lui par cette seule association, ou, comme il dit, par le cours fortuit des esprits animaux (1).

L'intention que Descartes a dû avoir un moment de reconnaître l'existence d'une physique de l'âme, cette intention n'aboutit donc pas, puisqu'il n'a pas l'idée d'un déterminisme proprement psychologique. En fait cependant, Descartes a fait des travaux qui touchent à la psychologie, ou même des travaux qui y pénètrent. Nous sommes redevables des uns et des autres à son mécanisme. Les premiers en sont la conséquence directe; les seconds découlent accessoirement du mécanisme. C'est par une conséquence directe de son mécanisme que Descartes a été amené à concevoir, et déjà même à exécuter comme on pouvait le faire de son temps, une physiologie de la pensée. En d'autres termes, cette physiologie de la pensée est, au moins à certains égards, quelque chose de nouveau et de proprement cartésien. Aristote et les Scolastiques, puisqu'ils ont professé que l'âme et le corps forment un tout naturel, n'ont pu manquer de croire à la nécessité de rapprocher et même de confondre parfois les recherches relatives à l'âme et les recherches relatives au corps. La psychologie d'Aristote est profondément imprégnée de physiologie. Pour ne rien dire du rôle considérable qu'il fait jouer aux appareils physiques des sens dans sa théorie de la sensation, sa théorie de l'imagination, sa théorie des passions sont en grande partie physiologiques. L'imagination, selon Aristote, n'est possible que par la sensation, et, si la base de la sensation est la présence d'une empreinte marquée dans les *sensoria* ou dans le *senso-*

(1) Voy. *Passions*, art. 21 (XI, p. 344). Les imaginations dont il s'agit ici sont les passives, par opposition aux actives dont il est question article 20.

*rium commune* par les objets sensibles, la base de l'imagination est le résidu de cette empreinte; lorsque les organes sont trop durs ou trop mous, il n'y a pas d'images conservées et, par conséquent, pas d'imagination, quoi que celle-ci puisse être de plus que la simple persistance de l'empreinte laissée par la sensation (Rodier, *de An.* II, 428-435). Les passions sont, pour une partie du moins, quelque chose de corporel. Qu'on se rappelle toute la fin du premier chapitre du *Traité de l'âme*, et notamment la double définition de la colère qui est bien ὀρέξις ἀντιλυπήσεως mais en même temps ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος (cf. Rodier, II 27-37).

En un sens, tout cela est presque identique à ce que nous trouvons chez Descartes, et certes il a profité des indications de l'École. Cependant il y a entre l'École et lui deux différences. D'abord en effet, ce n'est pas précisément le Descartes partisan de l'union substantielle de l'âme et du corps que nous retrouvons dans l'auteur du *Traité des Passions* et des écrits analogues. Le Descartes partisan de l'union de l'âme et du corps est presque entièrement un scolastique. L'auteur des *Passions* est plutôt le dualiste décidé qui a conçu la distinction de l'âme et du corps. L'École s'était quelque peu perdue dans les diverses sortes d'espèces ou images qu'elle admettait : espèces impresses franchement matérielles et espèces expresses spiritualisées (cf. Malebranche, *Rech.*, livre III, 2<sup>e</sup> part., ch. 2 *déb.*). Les espèces dans l'École finissaient par être des entités demi-matérielles, demi-spirituelles, et Aristote lui-même n'a pas dû se préserver de toute confusion à cet égard. Descartes au contraire a été parfaitement net. Il l'a été parce qu'il avait découvert la distinction de l'étendue mobile et de la pensée. Et qu'il ait eu tort de ne pas voir que l'étendue mobile est encore de la pensée, peu importe ici; car il subsiste toujours que cette abstraction, l'étendue mobile, n'a

rien de commun en elle-même avec l'essence de la pensée, c'est-à-dire avec la conscience ou le fait de se poser pour soi. Or, en esquissant sa physiologie de la pensée, Descartes est resté pénétré de la distinction absolue de la pensée et de l'étendue mobile. Il n'a pas prétendu étudier des opérations mixtes dans lesquelles la part du corps et celle de l'âme seraient indiscernables. Il a voulu assigner des processus mécaniques, précédant, accompagnant ou suivant d'autres processus qui n'étaient corporels à aucun degré. Et c'est pourquoi, au lieu d'attribuer à Descartes une psychologie physiologique, il vaut mieux dire qu'il a essayé de constituer une physiologie de la pensée. Convaincu que tout ce qui n'est pas pensée est mécanisme, il a poussé le mécanisme jusqu'aux confins de la pensée. L'autre différence qui le sépare d'Aristote et de l'École vient encore de ce qu'il a réduit tout le corporel au mécanisme. Sans doute, en un temps où l'anatomie avait de grands progrès à faire et où la physiologie n'était pas constituée, il n'a pu que se tromper souvent ou beaucoup dans le détail de sa physiologie de la pensée. Mais il n'en a pas moins compris ce qu'il y avait à faire : savoir déterminer des processus mécaniques précis en rapport avec les opérations de l'âme. D'intention et quant aux principes, sa physiologie de la pensée est déjà parfaitement définie et rigoureuse. Et c'est ce que n'auraient pu être dans le même domaine l'animisme et le vitalisme péripatéticiens. Leur eût-on demandé des opérations purement mécaniques en elles-mêmes, que le déterminisme de ces opérations aurait toujours couru le risque de manquer de rigueur, en raison du caractère spontané qu'on attribuait à l'activité vitale.

Le second service que Descartes a rendu à la psychologie, et cette fois en entrant, bien qu'un peu par hasard, dans la psychologie elle-même, ç'a été d'inaugurer la psychologie discursive. Nous voulons dire qu'il s'est

avisé le premier que des opérations psychologiques, réputées simples jusqu'à lui, n'étaient pas simples en réalité, qu'elles recélaient des processus complexes d'inférence et de construction. Ici son originalité par rapport à l'École ne consiste pas seulement dans une nuance, même importante : son originalité est pleine et entière. La psychologie de la sensation chez Aristote et dans l'École était essentiellement intuitive. Non seulement, pour Aristote, les qualités sensibles étaient réelles et même d'une réalité tout autre qu'idéale ou représentative, mais encore, pour affirmer la présence de telle qualité à tel moment et en tel point, les sens n'avaient qu'à s'ouvrir. Chacun d'eux était infailible dans sa propre sphère et Aristote n'aurait jamais admis que, par exemple, la vue croit dans certains cas apercevoir du rose là où elle devrait voir du gris (voy. Colsenet, *de l'Inconscient*, p. 44 ; Arist., *de An.* III, 3, 427b, 44). Descartes, en raison de son mécanisme, est obligé de dénier toute réalité en soi aux qualités sensibles et de reconnaître que tout ce que les organes des sens peuvent apporter devant l'âme, ce sont des mouvements. Par suite, les qualités sensibles risquent de perdre toute réalité, même psychologique, et de n'être plus qu'une manière confuse d'apercevoir des mouvements du monde extérieur et des organes, et, dans tous les cas, les qualités eussent-elles une réalité psychologique, l'âme ne saurait être incitée à se les représenter que par la présence devant elle de certains mouvements. C'est dire que l'âme ne reçoit des sens que des signes et non des représentations toutes faites, que, par conséquent, la perception est une interprétation et une construction.

Voilà quelles sont, d'une manière générale, les contributions que Descartes a apportées à la psychologie. Pour le présent nous ne voulons y considérer que ce qui concerne l'intelligence. Il ne nous reste plus, avant de nous enfermer dans ce domaine spécial, qu'à rap-

peler la classification que Descartes a donnée des phénomènes de l'âme. C'est une classification bipartite. D'une part, l'âme est passive : c'est-à-dire qu'elle reçoit des sensations et imaginations, des intellections et, au sens étroit du mot, des passions; d'autre part, l'âme est active, c'est-à-dire qu'elle a des volontés et aussi des modes volontaires de l'imagination et peut-être, en général, de l'intelligence (1). Cette classification bipartite coïncide avec celles qu'admettent aujourd'hui nombre de psychologues, notamment W. James. Descartes, qui a déjà très bien conçu l'action réflexe (voy. *Pass.* art. 13 [XI, 338<sup>21</sup> sq.]; cf. art. 16), s'est en somme représenté l'homme au milieu du monde comme recevant des excitations et y répondant par des réactions.

Nous avons suffisamment indiqué dans ce qui précède les points de la psychologie intellectuelle de Descartes sur lesquels il y a lieu de s'arrêter. C'est d'une part la théorie de l'imagination et de la mémoire, d'autre part la théorie de la perception.

La distinction cartésienne de l'idée et de l'image nous est familière. Nous savons que pour Descartes la vraie pensée, ou intellection, se fait sans image ou s'élève beaucoup au-dessus de l'image (6<sup>e</sup> *Médit.* C. 323-325 [72-73]; à *Mersenne* [juill. 1641] III; 393<sup>3</sup>-395<sup>25</sup>). Mais nous n'avons pas encore vu ce qu'est précisément l'image. Ce n'est nullement une pensée inférieure et confuse; c'est quelque chose de corporel à la rigueur; c'est une peinture ou un bas-relief aussi extérieur à l'esprit qu'un tableau accroché à un mur ou une sculpture taillée dans la pierre d'un monument (voy. *Rép. aux 5<sup>es</sup> Obj.* 385<sup>4-22</sup>, 387<sup>8</sup> [C. II, 294, 297]). Les images se gravent et résident à la surface du cerveau; il n'est pas bon que

(1) Voy. *Pass.* art. 17; cf. à *Regius* [mai et déc. 1641] III, 372<sup>3-16</sup>, 454<sup>3</sup> sq. Le passage 3<sup>e</sup> *Médit.* [C. I, 267, VII, 37<sup>3-12</sup>] n'est pas une classification générale, mais une simple distinction de la pensée proprement dite d'avec les autres faits de l'âme; il présente l'idée comme première, et ainsi fera également Spinoza.

la glande pinéale en contienne trop, afin de demeurer disponible pour que l'esprit puisse en graver d'autres sur la glande. C'est donc sur les autres parties du cerveau, au moins dans les organismes bien faits pour servir un esprit, que les images résident. C'est aussi dans les membres mêmes qui ont servi à la sensation. Et enfin, puisque l'image est extérieure à l'esprit, il n'y a pas d'inconvénient à assimiler aux images de notre organisme certains objets extérieurs qui peuvent inciter l'esprit à retrouver quelques-uns de ses anciens états. En fin de compte, l'image se confond presque avec l'objet extérieur, et la pensée reproductive avec la sensation (voy. à *Meyssonier* [29 janv. 1640] III, 20<sup>1-20</sup>; à *Mersenne* [1<sup>er</sup> avril 1640] III, 47<sup>21-48</sup><sup>27</sup>).

Tels étant la nature et le siège des images, on peut dire qu'elles sont comme des voies tracées dans les organes et surtout dans le cerveau : elles s'imposent à l'âme et y provoquent la pensée quand les esprits animaux repassent par les voies déjà tracées. L'imagination, au sens le plus humble et aussi le plus propre, dépend donc du cours fortuit des esprits animaux (*Passions*, art. 26; cf. art. 21). Quant à l'imagination que nous appelons aujourd'hui créatrice, elle suppose aussi des images; mais c'est l'âme qui les trace par un acte volontaire (ce qui explique que l'acte d'imaginer volontairement implique, comme dit la 6<sup>e</sup> Méditation, une certaine contention, c'est-à-dire une certaine fatigue). Ici l'âme, après avoir imité la cire, imite, comme disent les *Regulæ*, le sceau qui agit sur la cire (*Pass.* art. 43, cf. art. 20; *Reg. XII*, X, 415<sup>23</sup> [§ 79]). — La mémoire, quant à sa partie mécanique, ne fait qu'un avec l'imagination passive. Elle n'est aussi qu'une réviviscence d'images corporelles. Le cerveau, et en général l'organisme, dans la mémoire, est comparable à une feuille de papier qui a été pliée et qui revient facilement aux mêmes plis (*au P.* [Mesland,] 2 mai 1644 ?), IV,

114<sup>17</sup>; à *Meyssonnier* III, 20<sup>4</sup> [cf. p. 353]. Il est vrai que la réviviscence des images, ou plutôt que la pensée ou conscience qui suit passivement de la réviviscence des images, n'est pas toute la mémoire. Il faut que la pensée par laquelle se traduit l'image soit reconnue. Descartes signale nettement la nécessité de cet acte de l'esprit. Mais, quant à savoir en quoi au juste consiste cet acte, c'est un point sur lequel il est moins net. Il l'est d'autant moins qu'il identifie avec l'acte de la reconnaissance une autre mémoire que la mémoire proprement dite, et qu'il désigne par le nom peut-être traditionnel de mémoire intellectuelle. Cette mémoire intellectuelle, qu'il appelle une réflexion, il veut ailleurs l'expliquer par des traces immatérielles : ce qui assurément n'est pas clair [pour *Arnauld*, 29 juillet 1648, V, 192<sup>12</sup> sq., 219<sup>19</sup> sq., lettres déjà citées : à *Meyssonnier* III, 48<sup>27</sup> [cf. p. 353] et au P. [Mesland] IV, 114<sup>17</sup>). En rentrant de la psychologie dans la physiologie de la pensée, Descartes retrouve sa netteté pour indiquer comment l'âme utilise, pour le rappel volontaire des souvenirs, le mécanisme organique de la mémoire (voy. *Pass.* art. 42). Toute cette théorie des conditions organiques de la représentation reproductrice passive est résumée par les *Regulæ* (R. XII, X, 414<sup>16</sup> [§ 77]) : impression sur le sens, impression sur le *sensorium commune*, impression du *sensorium commune* sur la fantaisie, d'où l'imagination et la mémoire physiques et, par accompagnement, psychologiques.

C'est peut-être au début du *Traité du Monde* que Descartes expose le mieux combien nos perceptions qualitatives ou, comme il dit, nos sentiments sont distincts de la réalité purement mécanique qu'ils représentent. C'est dans le *Traité de l'Homme*, suite du *Traité du Monde*, qu'il est le plus près d'expliquer comment les sentiments prennent une apparence qualitative pour traduire et exprimer des mouvements (XI, 143 sqq.; voy. surtout 144<sup>21</sup> sq., 145<sup>25</sup> sq. [G. § 11, 14]).

C'est dans la *Dioptrique* (4<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> discours), qu'il a le mieux développé sa théorie de la perception. C'est là qu'il faut voir comment il n'y a pas d'autres images transmises au cerveau que des mouvements (4<sup>e</sup> *disc.*, VI, 411<sup>13</sup> [C. V, 37]; cf. *Passions*, art. 23); comment ces images sont non des ressemblances des objets, mais des moyens pour les percevoir (*ib.* 413<sup>23-31</sup> [C. 39]); comment l'image rétinienne produit dans le cerveau une autre image d'elle-même (5<sup>e</sup> *disc.*, 428<sup>5</sup> sq. [C. 52 sq.]); comment enfin ce n'est pas cette image cérébrale qui est la perception et qu'elle n'est que l'instrument institué par la nature pour nous faire avoir la perception (6<sup>e</sup> *disc.*, début). Presque tout cela est d'ailleurs résumé dans l'art. 13 des *Passions de l'âme*.

Mais il y a dans le 6<sup>e</sup> discours de la *Dioptrique* un morceau particulièrement propre à donner une idée de la conception que se fait Descartes du caractère complexe et discursif des opérations perceptives. Nous voulons parler de son analyse de la perception de la distance. Arrêtons-nous-y en finissant. On va voir que, si Descartes n'y parle pas des sentiments musculaires qui accompagnent les mouvements oculaires, il a déjà signalé un assez grand nombre des autres moyens d'évaluer les distances par la vue. La perception de la distance ne dépend pas d'une image ou espèce qui viendrait nous la faire connaître directement. Elle dépend d'abord de la figure différente que prend l'œil pour s'accommoder, comme nous dirions aujourd'hui, à la vision d'objets plus ou, au contraire, moins éloignés; car ce changement de figure produit un changement cérébral qui a été institué pour suggérer l'idée d'une différence de distance. Il y a ensuite la grandeur de l'angle que fait avec le fond de l'œil le rayon émané du point visé, et, bien que cette grandeur d'angle soit évaluée par une imagination toute simple, cette action de la pensée ne laisse point d'envelopper en soi un raisonne-

ment tout semblable à celui que font les arpenteurs pour mesurer des distances (138<sup>s</sup> [C. V, 62]). La distinction ou la confusion de la figure aperçue; la force ou la débilité de la lumière dont l'objet paraît éclairé; la connaissance antérieure que nous pouvons avoir de l'objet aperçu et la comparaison que nous établissons entre ce souvenir et l'apparence que l'objet nous présente actuellement; enfin le nombre des objets interposés entre l'œil et l'objet à situer (145<sup>s</sup> [C. 68]), tout cela contribue encore à l'appréciation des distances. C'est parce que la perception des distances est ainsi une opération complexe, une interprétation de certains signes, qu'elle est parfois erronée. En effet tous les signes, tous les moyens d'évaluation dont nous disposons sont imparfaits. L'accommodation ne se produit plus pour les distances diverses, dès qu'elles sont un peu considérables; l'angle dont nous avons parlé ne varie plus, dès que l'objet est à plus de cent ou deux cents pieds; les corps blancs ou lumineux paraissent plus grands que d'autres égaux à eux et par conséquent ils sont jugés plus proches; la perspective dans les tableaux montre assez comment la grandeur apparente, la netteté de figure, l'intensité de couleur et de lumière peuvent nous abuser dans le jugement de la distance. — Telle est en gros l'analyse de la perception de la distance chez Descartes. Tous les éléments n'en sont sans doute pas nouveaux. Mais peut-être n'avait-on pas encore dégagé et présenté ensemble une pareille somme d'éléments. Surtout on n'avait pas encore eu, comme Descartes, le sentiment du caractère discursif et rationnel de cette perception simple en apparence. Nous n'avons donc pas eu tort de dire que Descartes est l'initiateur d'une psychologie beaucoup plus hardiment analytique que l'ancienne, en même temps que des recherches exactes et précises en matière de physiologie de la pensée.

## LA PSYCHOLOGIE CARTÉSIENNE

## LES PASSIONS ET LA VOLONTÉ

Nous avons dit que Descartes a donné des faits psychiques une classification bipartite : faits de passivité, faits d'activité. L'âme, par l'intelligence sous toutes ses formes, est passive : elle l'est encore par les passions au sens étroit de ce dernier mot ; elle est active au contraire par la volonté. Après avoir étudié la passivité de l'âme dans la sensation, l'imagination et la mémoire envisagées comme faits typiques parmi les faits intellectuels, nous allons étudier d'abord une seconde forme de la passivité de l'âme, ensuite l'activité de l'âme. Pourquoi suivons-nous cet ordre ? En voici la raison. Comme nous l'avons dit, Descartes estime que, l'âme étant essentiellement pensée, c'est le phénomène intellectuel qui est le plus fondamental des phénomènes psychiques. Il souscrirait tout à fait à ces propositions de Spinoza : « *idea primum est quod humanæ mentis esse constituit* » (*Eth.* II, prop. 11, demonstr. Br. I, 232) et : « *Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae, etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.* » (*Ax.* III, Br. I, 224). Bien entendu nous ne soulevons pas ici la question de savoir si le fait par

lequel se pose en droit, et peut-être en réalité, la vie psychique est au fond, pour Descartes, un fait purement intellectuel. La conscience de soi paraît bien être volonté et liberté, en même temps qu'intelligence. Cependant, au moins dans l'homme, la conscience est pour Descartes plutôt spectateur qu'acteur; elle n'est pas tant création de soi que constatation de soi, et ainsi elle est surtout réceptivité, perception, idée. Par conséquent, c'était bien par l'intelligence qu'il fallait commencer l'étude de la psychologie cartésienne. Ayant ainsi commencé d'étudier l'âme dans sa passivité, il est clair qu'il faut continuer sans interruption l'étude de cette passivité. Il le faut d'autant plus que cette passivité donne naissance à une apparence d'activité. Tout le dehors des actions volontaires peut être produit par les passions, et il faut même dire que les passions produisent une inclination de la volonté. En somme donc, intelligence, passions, volonté, tel était bien l'ordre à suivre.

La définition des passions est donnée par Descartes à l'art. 27 du *Traité* : « Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues, et fortifiées par quelque mouvement des esprits. » Nous avons à expliquer dans cette définition : 1<sup>o</sup> ce que c'est que le mouvement des esprits qui cause et entretient les passions; 2<sup>o</sup> comment elles sont des perceptions; 3<sup>o</sup> ce que signifie ce caractère d'être rapportées à l'âme même.

Le premier principe de tous les mouvements corporels est une sorte de feu entretenu dans le cœur par le sang que les veines y apportent (*Pass.*, art. 8). C'est ce feu qui, en dilatant le sang, produit les mouvements du cœur et par là la circulation du sang. Lancé en droite

ligne vers le cerveau par l'aorte, le sang afflue dans cet organe et y apporte ses parties les plus subtiles qui ne sont autres que les esprits animaux. Les esprits animaux remplissent les cavités du cerveau. De là ils se répandent dans les canaux nerveux pour faire mouvoir les muscles. Mais, pour entrer dans les canaux nerveux, il faut que certains pores soient ouverts aux esprits. Or ces pores peuvent sans doute être ouverts par des actions de l'âme; car, à chaque volition, la glande pinéale se meut de telle ou telle manière et ainsi ouvre ou ferme certains pores. Toutefois une action exercée sur l'extrémité périphérique d'un filet nerveux le tire comme une corde et par là produit dans le cerveau, d'une part, le mouvement destiné à procurer la sensation, d'autre part l'ouverture automatique de tel ou tel pore. Nous avons déjà rappelé ailleurs (p. 352) que Descartes conçoit très bien l'action réflexe répondant à une excitation sensorielle (*Pass.*, art. 13). Voilà donc une première manière pour les esprits d'être conduits dans les muscles et, par conséquent, de produire le mouvement des membres sans aucune intervention de l'âme. Il y a encore pour les esprits une autre manière aussi automatique de prendre leur cours vers les membres et c'est celle-ci qui nous intéresse. L'article 14 nous l'expose : « L'autre cause qui sert à conduire diversement les esprits animaux dans les muscles est l'inégale agitation de ces esprits, et la diversité de leurs parties. Car, lorsque quelques-unes de leurs parties sont plus grosses et plus agitées que les autres, elles passent plus avant en ligne droite dans les cavités et dans les pores du cerveau, et par ce moyen sont conduites en d'autres muscles qu'elles ne seraient si elles avaient moins de force. » Ainsi, outre les excitations sensorielles, la vitesse et la grosseur des esprits constituent une autre cause mécanique capable de déterminer le cours des esprits; et, par conséquent, le degré d'agitation et le degré de grosseur des esprits sont pour

l'organisme une circonstance considérable. Mais à ces deux premières causes du mouvement des esprits s'en ajoute encore une autre qui dépend d'elles, et qui cependant exerce une action encore plus radicale qu'elles. Par le fait des excitations sensorielles, collaborant avec l'état donné des esprits animaux, les orifices du cœur sont élargis ou rétrécis grâce à des nerfs qui se rendent au cœur, et, en conséquence, plus ou moins de sang, plus ou moins chaud et subtil, est envoyé vers le cerveau, ce qui modifie l'état donné des esprits. En somme donc, par le jeu des organes des sens et par celui des esprits, le jeu des esprits se trouve sans cesse changé. Il y a là un processus mécanique circulaire et fermé qui agit automatiquement sur lui-même. Ce processus est précisément la cause physique des passions, c'est de lui que Descartes entend parler lorsqu'il dit que les passions sont causées et fortifiées par le mouvement des esprits. Elles sont causées par ce mouvement, mais il doit être bien entendu qu'elles ne sont pas ce mouvement même. Les passions sont imposées à l'âme, puisque ce sont précisément des passions; mais elles sont en elles-mêmes les correspondants psychiques des mouvements corporels des esprits. Descartes exprime la distinction des deux termes avec une netteté particulière en comparant ce qui se passe en nous, qui pensons, avec ce qui se passe chez les animaux, qui ne pensent pas : «... encore qu'elles [*les bêtes*] n'aient point de raison, ni peut-être aussi aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande, qui excitent en nous les passions, ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et fortifier, non pas comme en nous les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner. » (art. 50, XI, 369<sup>26</sup> sq.). Les passions sont donc des perceptions comme les perceptions des sens ou celles de l'intelligence, c'est-à-dire qu'elles sont quelque chose que l'âme aperçoit en elle.

Descartes préférerait peut-être le mot de sentiments ou surtout celui d'émotions (art. 28); quel que soit le terme employé, il désigne toujours un état de l'âme et le mot de perception est justifié. Seulement ce sont des perceptions obscures, Descartes l'indique expressément, sinon itérativement (*ibid.*, déb.).

Voilà une première distinction qui sépare les passions proprement dites des autres états passifs de l'âme ou passions au sens large. Elle ne suffirait pas à elle seule. Mais il y en a une autre dans le fait que les passions proprement dites correspondent aux mouvements nerveux et circulatoires que nous venons de déterminer, et il y en a enfin une autre, proprement psychologique, qui est indiquée dans le troisième des points que nous avons à expliquer pour faire comprendre la définition des passions. — Les passions sont des perceptions que l'âme rapporte à elle-même. Là est en effet la caractéristique psychologique des faits affectifs. Descartes ne s'explique peut-être pas sur ce caractère avec toute la netteté désirable. Il le présente sous un aspect un peu négatif. Tandis que les sentiments proprement dits, c'est-à-dire les sensations externes ou internes, sont rapportés à la cause qui les produit et qui est leur objet, les passions, bien qu'elles aient elles aussi des causes physiques, ne sont pas rapportées à ces causes, attendu que celles-ci ne sont pas connues directement et naturellement, mais seulement par la recherche scientifique (art. 25 et déb. de l'art. 29). Descartes a presque l'air de dire que c'est faute de pouvoir se rapporter à leur objet physique que les passions se rapportent à l'âme : cette manière de présenter les choses s'explique parce que, pour Descartes, les passions, tout en étant dans l'âme, sont relatives au corps, et qu'il est naturellement dominé par l'esprit dualiste. Mais il est ainsi empêché de voir à plein, et de dire que les passions sont rapportées à l'âme parce qu'elles sont quelque chose qui inté-

resse tout spécialement le sujet, qu'elles sont au fond l'appréciation du sujet sur son état. Du reste Descartes ne laisse pas de dire que les passions sont relatives au bien et au mal du corps (art. 52), et par là il leur reconnaît bien, indirectement, le caractère de subjectivité qui distingue les faits affectifs des faits de connaissance.

Ainsi donc la définition de passions se trouve éclaircie. Passons de la définition aux faits et voyons comment une passion se produit et procède. Le mouvement des esprits animaux, qui est la cause prochaine des passions, peut être déterminé par un acte de l'âme mouvant la glande et, par suite, les esprits; il peut l'être par le tempérament du corps, c'est-à-dire sans doute par l'effet du mélange des humeurs selon telle ou telle proportion; il peut l'être par le cours fortuit des images. Mais les mêmes mouvements que ces diverses causes sont capables d'exciter dans les esprits peuvent toujours être produits par les impressions provenant des objets des sens (1). Pour nous représenter comment une passion procède, nous supposerons donc qu'elle a sa cause première dans l'impression produite par un objet des sens: il y a donc d'abord cette impression. Si cette impression est par exemple effrayante, c'est-à-dire si elle ressemble à quelque autre qui a antérieurement nui au corps, alors elle excite dans l'âme une surprise qui s'appelle la crainte, et ensuite soit la hardiesse, soit la peur, c'est-à-dire que l'impression considérée détermine, physiquement parlant, le passage des esprits animaux, d'une part dans les nerfs qui servent à mouvoir les bras pour se défendre ou les jambes pour fuir, d'autre part dans les

(1) Art. 26, *fin*; art. 51: «... encore qu'elles [*les passions*] puissent quelquefois être causées par l'action de l'âme, qui se détermine à concevoir tels ou tels objets, et aussi par le seul tempérament du corps ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lorsqu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet, il paraît néanmoins par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes les plus ordinaires et principales... »

nerfs qui vont au cœur, de telle façon que, par suite de l'élargissement ou du rétrécissement des orifices de cet organe, il arrive au cerveau des esprits doués de la constitution et des mouvements qu'il faut pour entretenir dans l'âme la passion de la hardiesse ou la passion de la peur (art. 36-38). La même impression sensorielle ne détermine pas d'ailleurs le même mouvement des esprits dans tous les cerveaux; car l'habitude peut changer les mécanismes préétablis par la nature. Comment le changement s'opère, c'est ce qu'il faut quelque attention pour comprendre. L'explication que donne Descartes revient en somme à invoquer l'association par contiguïté ou son équivalent physiologique. La vue de telle viande est appétissante, c'est-à-dire qu'elle détermine, en vertu d'un mécanisme préétabli ou d'habitudes supposées établies, un certain cours des esprits et, dans l'âme, la passion correspondante. S'il se présente un jour, en même temps que cette viande, quelque cause de dégoût, désormais ladite viande, au lieu de paraître appétissante, provoquera le dégoût (1). Ainsi une impression des sens, grâce à un mécanisme naturel ou à un mécanisme engendré par l'habitude, fait naître dans les esprits tel mouvement vers le cœur, etc., et tel mouvement vers les muscles des membres, et ces mouvements se traduisent dans l'âme par telle passion.

Nous savons maintenant ce qu'est et comment se comporte une passion en général. Il y a plusieurs passions : il faut les classer et déterminer en quoi chacune

(1) Art. 50 : « ...encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude, ainsi que l'expérience fait voir aux paroles, qui excitent des mouvements en la glande, lesquels selon l'institution de la nature ne représentent à l'âme que leur son lorsqu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres lorsqu'elles sont écrites, et qui néanmoins par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient, lorsqu'on a ouï leur son ou bien qu'on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette signification plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes... » etc. (XI, 368<sup>24</sup> sq.).

consiste. Pour les classer, il ne faut pas s'adresser à leurs causes prochaines, c'est-à-dire au mouvement des esprits animaux; il faut s'adresser à leurs causes premières, savoir aux impressions des objets des sens. Comme les passions se rapportent aux objets des sens non en tant qu'ils présentent telles ou telles propriétés à connaître, mais en tant qu'ils sont utiles, nuisibles ou, dans tous les cas, importants pour notre corps, nous n'avons, pour classer les passions, qu'à chercher en combien de manières un objet des sens peut servir, nuire ou importer au corps (art. 51, 52). Par cette manière de considérer les passions non plus dans leur équivalent organique, mais dans leur fonction, Descartes passe de la physiologie à la psychologie déductive de Spinoza, en la mêlant peut-être de quelques emprunts à l'introspection.

Il y a six passions fondamentales. La première est l'admiration, qui est à peine une passion et marque la transition entre l'intelligence et la passion (art. 53, 70, 71). Dès que l'objet des sens nous est représenté comme utile ou nuisible, des passions d'une autre sorte apparaissent: l'amour et la haine (56); le désir (57 et 86), dès que le mal ou le bien est dans le futur, non dans le présent. La joie et la tristesse expriment le résultat de l'action que produisent sur nous les objets en tant qu'utiles et nuisibles (91-92). Telles sont les six passions primitives (art. 69). Pour savoir ce que c'est qu'une passion particulière ou dérivée, il faut voir (art. 149 et 150) comment l'estime et le mépris sont des espèces de l'admiration. D'autres passions particulières sont la réunion de plusieurs passions primitives, par exemple la pitié (art. 185 et 160). Cependant Descartes regarde, en principe, chaque passion primitive comme un genre ayant sous lui ses espèces (art. 149, *déb.*). Il ne compose point les passions particulières par le mélange de plusieurs passions primitives.

Le *Traité des Passions* et la Correspondance contiennent, soit sur les passions particulières; soit sur les passions primitives, une foule de remarques ingénieuses ou profondes sur lesquelles il nous faudrait plus de temps pour insister. Mentionnons seulement la lettre à *Chanut*, du 1<sup>er</sup> fév. 1647, sur l'amour (IV, 600), et revenons aux traits généraux de la théorie cartésienne des passions. On trouve une esquisse déjà très complète de toute la théorie dans la lettre du 6 oct. 1645 à la *Princesse Élisabeth* (IV, 309<sup>27</sup>) et aussi dans l'art. 190 de la 4<sup>e</sup> partie des *Principes*. C'est peut-être même ce dernier texte qui fait le mieux ressortir le caractère le plus saillant de la théorie: celui de maintenir que la passion est en elle-même quelque chose de psychologique, et pourtant d'accorder au corps un rôle indispensable dans le phénomène. Les deux passages de Descartes que nous venons de rappeler signalent avec beaucoup de netteté ce qu'il y a de psychologique selon lui dans les phénomènes affectifs. D'une part, Descartes distingue d'avec les passions certains états affectifs qui intéresseraient l'âme seule, une joie et une tristesse purement intellectuelles par exemple (cf. *Pass.*, art. 91, 92 et 147). D'autre part, il reconnaît dans les passions proprement dites, et comme leur condition nécessaire, une action de l'âme, savoir un jugement touchant le bien et le mal, ou tout au moins une conception tenant lieu de jugement. Lorsque la chose que nous avons à juger bonne ou mauvaise est une représentation qui dépasse les sens et se rapporte par exemple à un événement futur, lorsqu'elle est en un mot l'annonce d'un bien ou d'un mal pour l'avenir, alors l'âme intervient dans la production même du mouvement particulier des esprits animaux qui servira de base à la passion. L'âme trace dans le cerveau une image de l'événement futur comme bon ou mauvais, et, en conséquence, les esprits animaux prennent tel cours qui s'exprime par telle passion de l'âme. Ce sont des cas

de ce genre que considèrent de préférence la lettre à la *Princesse Élisabeth* et l'article des *Principes*. Lorsque la représentation bonne ou mauvaise est une donnée des sens, il faut aussi, sans nul doute, que ce soit un jugement ou l'équivalent d'un jugement, donc une action de l'âme, qui qualifie la représentation de bonne ou de mauvaise ; car, dans la lettre à la *Princesse* (312<sup>e</sup>), Descartes s'attache à distinguer la passion de la sensation qui la cause, la passion de la joie, par exemple, de la sensation de chatouillement ou agrément sensoriel, et la distinction se retrouve dans l'article 94 des *Passions*. Ce même article semble indiquer que la sensation, en tant qu'elle provoque une passion, est un signe naturel du bien et du mal, que la sensation de chatouillement ou agrément, par exemple, est un signe naturel du bon état du corps, une invitation pressante adressée à l'âme de reconnaître la présence d'un bien du corps. L'acte de l'âme n'intervient pas ici pour mouvoir les esprits en produisant une image : c'est l'image fournie par la sensation qui produit le mouvement. Mais cela n'empêche pas que cette image soit reconnue par l'âme comme signifiant un bien et que, sans cette reconnaissance, il n'y aurait pas de passion de l'âme, encore que tous les mouvements de l'organisme s'enchaînaient comme s'il y avait passion de l'âme. Ainsi une passion de l'âme est un fait psychologique, non pas seulement parce qu'elle est l'expression et le reflet dans l'âme d'une série de mouvements, qui, en dehors de cette traduction en termes de conscience, ne serait rien de l'âme et ne mériterait pas d'être appelée une passion de l'âme ; mais, de plus, une passion, sinon les mouvements qui la font naître, suppose l'acte purement psychologique ou intellectuel qui prononce sur le bien et le mal. Voilà ce qu'il y a de psychologique dans la passion. En revanche, il n'y a point de passion sans le mouvement particulier des esprits animaux, c'est-à-dire sans des phénomènes

nerveux et circulatoires définis. La joie et la tristesse intellectuelles, si elles sont des faits affectifs, si elles sont quelque chose de plus que de simples jugements froids et incolores sur le bien et le mal, diffèrent pourtant du tout au tout d'avec les passions de l'âme. — On ne peut concevoir mieux et soutenir plus expressément que les phénomènes affectifs les plus caractérisés et les plus saisissables supposent des changements dans les organes. On voit donc que, par ses principes, la théorie des passions de Descartes est en un sens très voisine de la théorie des émotions de W. James. Et peut-être la part que Descartes fait à l'élément psychologique dans le phénomène ne constitue-t-elle pas chez lui une infériorité. Car, sans un jugement de bien et de mal, jugement qui implique la tendance, on serait peut-être bien embarrassé de comprendre comment des changements organiques, si profonds qu'on voudra, pourraient donner lieu à autre chose qu'à la perception parfaitement impassible de leur existence.

Venons maintenant à la théorie de la volonté. Nous avons vu, et il suffit de le rappeler, que les mouvements qui servent de base aux sensations et aux passions donnent naissance à des réactions réflexes et que, de cette manière, ils suffisent pour produire tout l'extérieur des actes volontaires. Mais la passion ne produit pas seulement une image des dehors de la volonté. Elle influe encore sur la volonté. Précisément parce que le mécanisme passionnel fait par lui-même ce que la volonté ferait le plus naturellement ou le plus habituellement, il incline la volonté à consentir aux actes qu'il est en voie d'accomplir et pour l'exécution desquels il la dispense de tout effort (1). En principe d'ailleurs cette

(1) *Pass.* art. 40 : « ... le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps : en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres. »

influence est salutaire, car le jeu du mécanisme passionnel est institué pour le bien du corps et même aussi pour le bien de l'âme. En effet les passions nous font jouir ou souffrir à propos des causes de plaisir et de douleur corporels, aimer ou haïr ces causes, en désirer l'acquisition ou l'éloignement: en un mot, elles nous portent vers ce qui est favorable au corps. De même elles sont bonnes pour l'âme; non seulement parce qu'elles favorisent la connaissance en faisant retenir les pensées qui leur sont jointes, mais encore parce que la joie et l'amour excités dans l'âme par les biens du corps sont pour elle, et indépendamment des biens du corps, un bien propre; ce bien est même si propre et si distinct que l'âme, si elle était seule, pourrait vouloir maintenir en soi une joie sans mesure, dont le corps aurait à souffrir, attendu qu'une telle joie implique des mouvements trop violents des esprits à travers les organes (*Pass.* art. 137 à 139; 74-76; 141). — Mais, si bonnes que les passions soient en principe, elles ne le sont pourtant pas toujours. D'abord en ce qui concerne l'âme en elle-même: si l'âme ne se rendait pas maîtresse des passions, elle en serait donc l'esclave, ce qui serait pour elle un grand mal. Ensuite, quant à ce qui regarde les biens du corps, les passions ne sont pas des guides sans reproche, tant parce qu'elles s'attachent exclusivement à ce qui se fait présentement sentir comme bon sauf à entraîner du mal, que parce qu'elles nous portent à attribuer plus d'importance qu'ils n'en ont réellement soit aux biens, soit aux maux à propos desquels elles entrent en jeu (*Pass.* art. 138, 139).

Les passions n'étant donc pas sans défauts, il y a lieu pour l'âme d'agir parfois contre elles, en un mot de déployer son activité propre. Et, de même qu'il y a une volonté influencée par les passions, il y a une volonté qui entre en lutte avec elles. A vrai dire les relations du mécanisme corporel et de l'activité de

l'âme semblent celles de deux empires distincts, celles d'un monde où tout est nécessaire, avec un autre monde où tout est contingent, ou aussi bien celles de deux déterminismes indépendants qui se rencontrent et se heurtent. Ce ne sont pas les relations de motifs avec une volonté. Nous retrouvons ici toutes les difficultés de l'union de l'âme et du corps avec une prédominance de l'esprit dualiste sur la doctrine de l'union. Mais, quoi qu'il en soit, Descartes s'est assez fortement représenté le jeu d'une activité, obligée de compter avec un déterminisme qui, de quelque façon que cela s'explique, pèse sur elle jusqu'à menacer de l'entraîner, et qui d'autre part résiste, par la solidité de ses connexions propres, à l'intervention étrangère par laquelle il est envahi. — Nous avons déjà dit comment l'acte qui est au bout d'un mécanisme passionnel tend à s'imposer à la volonté ou à l'âme. Indiquons maintenant comment l'âme s'y prend pour intervenir dans les mécanismes de ce genre. L'âme est libre et ne peut pas être contrainte par le corps : elle possède le pouvoir de mettre en mouvement la glande pinéale en conséquence d'une volition et, par là, d'intervenir dans les mouvements de l'organisme (*Pass.*, art. 41, *déb. et fin*). Le mouvement produit par la volonté vient lutter dans la glande contre le mouvement qui fait partie du mécanisme passionnel; et c'est ce combat de l'âme ou du mouvement issu d'elle contre le mouvement propre à la passion qu'on se représente communément, mais à tort, comme un combat entre la partie supérieure et la partie inférieure de l'âme : il n'y a point de partie inférieure de l'âme et tout ce qui est opposé à la raison vient du corps (1). Mais, si l'âme peut toujours agir contre les mouvements pas-

(1) *Pass.* art. 47 : « il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties; la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres, ne vient que de ce qu'on n'a pas bien

sionnels, ce n'est pas à dire que son action soit toujours facile, ni qu'elle soit directe. Pendant que le processus nerveux et circulatoire de la passion est en plein exercice, la passion s'impose à l'âme et celle-ci ne peut arrêter le processus : tout ce qu'elle peut faire est d'en arrêter les effets extérieurs, c'est-à-dire de réprimer les mouvements que la passion imprimerait aux bras ou aux jambes (*Pass.*, art. 46). L'action de l'âme sur le cours des esprits n'est pas directe. En effet, d'une manière générale, lorsque l'âme entreprend d'agir sur le corps, elle doit compter avec les liaisons déjà établies entre la volonté et les mouvements, soit du fait de la nature, soit du fait de l'habitude : ainsi on ne peut directement élargir ou rétrécir l'ouverture de la pupille, ni mouvoir la langue et les lèvres comme il le faudrait pour prononcer tel mot. Pour modifier l'ouverture de la pupille, il faut vouloir voir un objet proche ou au contraire éloigné; pour remuer la langue et les lèvres de telle façon, il faut vouloir prononcer tel mot (*Pass.*, art. 44). De même le cours des esprits ne peut pas être modifié directement par l'âme : l'âme arrive à produire les mouvements requis pour cette fin en se représentant les passions et les mouvements contraires aux passions et aux mouvements dont elle veut se délivrer, ou en se représentant les raisons qui combattent la passion à enrayer (art. 45). Plus indirectement encore, et peut-être est-ce là le principal mode d'intervention de l'âme, l'âme s'arrange pour qu'une sensation désagréable vienne s'associer aux représentations qui en provoquaient une agréable, ou inversement : par

distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison; en sorte qu'il n'y a point en ceci d'autre combat, sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d'un côté par l'âme et de l'autre par les esprits animaux qui ne sont que des corps..., il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre. »

là, dit Descartes, l'âme raisonnable dresse le corps humain comme on dresse les animaux. Avec de l'industrie, il n'est point d'âme qui ne puisse parvenir à prendre un empire absolu sur les passions (art. 50, *la seconde moitié*). Mais tout arrêt et tout changement du cours naturel d'une passion n'indique pas une véritable action de l'âme : il peut arriver qu'une passion s'oppose simplement à une autre. Une âme forte est celle qui agit véritablement sur les passions en vertu de jugements arrêtés. Et l'action de l'âme est d'autant plus digne de ce nom d'action qu'elle se fonde, non plus seulement sur un jugement, mais sur un jugement dicté par la vérité et la raison, et non pas sur un jugement dont la source, au lieu d'être purement intellectuelle, est une passion antérieurement éprouvée, bien que disparue pour le moment (*Pass.*, art. 48 et 49).

Nous venons de nous occuper de l'activité apparente produite par les passions et de l'activité réelle, mais mêlée aux passions. Il nous reste, bien que la matière relève à peine de la psychologie, à parler de l'activité ou volonté en elle-même, c'est-à-dire de la liberté; car, dit Descartes, « je nomme généralement libre tout ce qui est volontaire? » (*au P. [Mesland, 2 mai 1644]* IV, 116<sup>25</sup>). Nous ne saurions insister ici sur les rapports de la liberté humaine avec la prescience et la préordination divines. Rappelons seulement que, dans les *Principes* (I, 40-41), Descartes soutient que nous sommes en face de deux vérités d'une égale certitude et qu'il faut maintenir l'une comme l'autre, sans chercher à comprendre comment elles se concilient, tandis qu'ailleurs (*à la Pesse Élisab.*, 3 nov. 1645, IV, 332<sup>12</sup>; *janv. 1646*, IV, 352<sup>28</sup>) il essaie un commencement d'explication en faisant remarquer que prévoir n'est pas prédéterminer, et en insinuant que tous les agents ont leur nature et leur volonté propres, que Dieu connaît et emploie sans qu'elles cessent pour cela de leur appar-

tenir (considération qui ne s'accorde pas aisément avec la doctrine cartésienne de Dieu auteur des essences comme des existences). Arrivons à la liberté : Descartes en a sans cesse affirmé l'évidence, soit à titre de fait tombant sous l'expérience (*Princ.* I, 39), soit plutôt à titre de notion première (à *Mersenne* [déc. 1640], III, 259<sup>9</sup>), et on sait comment, tout en distinguant entre la liberté de Dieu, entièrement indépendante et créatrice, et la liberté humaine postérieure à l'établissement du vrai et du bien (*Rép. aux 6<sup>es</sup> Obj.* C. II, 348 [VII, 431<sup>26</sup>]), il a proclamé que la liberté était, dans l'homme même aussi bien qu'en Dieu, quelque chose d'absolu (*4<sup>e</sup> Méd.* C. 299 sq. [56<sup>26</sup> sq.]).

Mais d'autres déclarations s'opposent à celles-ci. D'une part, comment dans la Physique cartésienne y a-t-il place pour le mouvement indépendant par lequel se manifeste la liberté ? Dans le plein tous les mouvements sont solidaires. Il faudrait donc qu'un mouvement nouveau fût introduit par une création *e nihilo* dans l'ensemble des mouvements donnés. Or la physique cartésienne enseigne la constance de la quantité de mouvement dans le monde. Selon Leibniz, Descartes aurait recouru ici à sa distinction entre le mouvement et la direction ou détermination du mouvement (voyez pour cette distinction *Princ.* II, 37-40), et il aurait enseigné que l'âme, pareille à un cavalier dirigeant un cheval, change la direction du mouvement sans en changer la quantité : chose impossible, comme l'ajoute Leibniz, puisque, quelque différents que soient un mouvement et sa détermination, il est sûr que, des mouvements une fois donnés avec une certaine direction et une certaine vitesse, la détermination ne peut plus être changée dans le système sans l'intervention d'une certaine quantité de mouvement (voy. *Théodicée*, § 59-61) (1). — Il ne semble pas assuré que Descartes

(1) Clerselier dans sa lettre à De la Forge (G. IV, 331) prête déjà à Descartes la même doctrine que Leibniz : mais il est remarquable qu'il cite le

ait recouru à l'expédient signalé par Leibniz : on ne voit rien de tel, même dans le passage du *Traité de l'Homme* où Descartes compare l'âme avec un fontainier dirigeant le cours des eaux dans un réseau de conduits (XI, 130<sup>30</sup>-132<sup>1</sup> sq.).

Ce que Descartes admet peut-être partout héroïquement, c'est la création d'une petite quantité de mouvement en conséquence des volitions de l'âme, encore que les textes puissent, si besoin est, s'interpréter autrement (*Pass.*, art. 34 *fin*; 41 *fin*; 43). Sur un terrain plus psychologique, Descartes a paru aussi renverser la liberté après l'avoir admise. Il s'agit de cette assertion célèbre de la 4<sup>e</sup> *Méditation* que l'indifférence est le plus bas degré de la liberté et que, plus on est porté vers le parti qu'on prend, plus on est libre ; ce qui paraît réduire la liberté à l'absence de contrainte ou, autrement dit, à la spontanéité (C. 300 sq. [57<sup>21</sup> sq.]). Mais Descartes s'est expliqué ailleurs avec une parfaite clarté. D'abord, quand on parle de l'indifférence de l'acte, il faut distinguer entre l'acte dans le futur et l'acte en train de s'accomplir. Dans ce dernier cas, il est clair que l'acte, bien que libre, ne peut plus être autre qu'il est, et que dès lors la liberté ne peut plus être manifestée que par le fait qu'on l'accomplit volontiers (*à Mersenne* ou *au P. Mesland*, 1641 ou 1645, III, 379<sup>26</sup> sq. ; texte latin IV, 173<sup>23</sup> sq.). En second lieu, il faut distinguer entre l'indifférence qui est une pure négation, à savoir une absence de raisons de pencher vers le oui plutôt que vers le non, et l'indifférence, qui est un pouvoir positif de faire ou de ne pas faire, même quand les raisons sont données. Ce pouvoir positif est toujours inhérent à la liberté, et, lorsque l'existence des plus fortes raisons semble faire que moralement nous ne puissions pas nous décider autrement que nous nous décidons, métaphysiquement parlant nous ne laissons

Maître sur des points de détail et à côté et qu'il n'apporte aucun texte sur l'essentiel.

pas de pouvoir nous décider autrement (*ibid.*, 378 et 173). Il est vrai que nous ne pouvons directement changer notre décision quand une raison d'agir se présente à nous claire et distincte, c'est-à-dire avec toute la force de la vérité. Mais il suffit de laisser notre attention se détourner un moment, pour qu'une demi-ignorance remplace en nous la lumière de la vérité, et alors nous pouvons agir contrairement à la vérité, que nous ne voyons plus dans tout son éclat, et c'est pourquoi on a raison de dire : *omnis peccans est ignorans*. Corrélativement, il dépend de nous de nous ouvrir à l'illumination de la vérité, et c'est pourquoi le fait d'être déterminé par cette lumière n'empêche pas le mérite (*ibid.*, 379<sup>21</sup>, 173<sup>20</sup>; au P. [Mesland, 2 mai 1644 ?] IV, 116<sup>2</sup>, 117<sup>10</sup>).

Descartes, s'il n'a eu qu'une faible notion du déterminisme psychologique en général, a très bien compris l'action déterminante du vrai, parce que c'est là un déterminisme logique. Mais il est loin de croire, comme on voit, que ce déterminisme envahisse toute l'âme et rende impossible l'existence de la liberté à côté de lui. Son affirmation de la liberté paraît avoir été, en définitive, aussi conséquente qu'expresse.

## XXIV

### L'ESTHÉTIQUE ET LA MORALE

L'esthétique, sous quelque titre que ce soit, ne tient aucune place dans la classification cartésienne des sciences. Ce que Descartes a écrit sur le beau remonte en majeure partie au temps de sa jeunesse. Il s'en est occupé au commencement de son *Compendium Musicæ*, et jamais, après 1630 (lettre du 18 mars à Mersenne, I, 132<sup>25</sup> sqq.), il ne revient expressément et directement sur la question. Ses idées n'ont d'ailleurs pas varié dans l'intervalle. Par malheur elles sont bien sommairement indiquées. Le beau est un certain agréable présenté aux sens de l'ouïe et de la vue, surtout au dernier. S'il est vrai qu'il est l'objet d'un jugement, ce jugement est individuel : Descartes le constate sans y voir de difficulté. Cependant il ne laisse pas d'essayer une sorte de définition du beau : un objet est beau, quand la forme peut en être saisie sans trop de facilité et sans trop de difficulté. On peut penser que ceci revient à dire, d'une part, que c'est l'unité dans la variété qui constitue le beau, d'autre part, qu'il n'y a pas de jugement esthétique sans un libre jeu de l'imagination. — Sur un autre point de l'esthétique, la théorie de l'art et, pour mieux dire, la théorie de l'art littéraire, il y a aussi chez Descartes quelques indications. Les unes sont

dans la Correspondance, dans le jugement de Descartes sur les lettres de Balzac (I, 7 [1628]), les autres dans le *Discours de la Méthode* (1<sup>re</sup> part., VI, 7<sup>11</sup>). On peut remarquer, dans le jugement sur Balzac, que le mot de vérité revient sans cesse, et, dans le passage du *Discours*, que la part faite à l'art proprement dit en éloquence et en poésie est singulièrement restreinte au profit de la logique. La conclusion naturelle à en tirer, c'est que la théorie cartésienne de l'art a été bien résumée par Boileau, intentionnellement ou non, dans le vers fameux : « Rien n'est beau que le vrai... » ; que *l'Art poétique* ne fait qu'exposer cette même théorie, et enfin qu'il faut chercher l'application et l'illustration de ladite théorie dans la littérature, intellectualiste et naturaliste à la fois, du xvii<sup>e</sup> siècle. Cette manière de voir a été heureusement développée dans un livre connu (1) et il n'y a pas lieu d'insister.

A la différence de l'esthétique, la morale a sa place dans la classification cartésienne des sciences. Elle est aux yeux de Descartes la dernière et la plus haute des trois sciences pratiques, dont les deux autres sont la mécanique et la médecine (*Préf. des Princ.*, IX, II, 14<sup>26</sup>). Néanmoins, quoiqu'il s'en faille bien que nous soyons réduits sur la morale de Descartes à la même indigence que sur son esthétique, on sait qu'il n'a point consacré d'ouvrage ou de partie d'ouvrage à l'exposition d'une morale systématique et définitive. La 3<sup>e</sup> partie du *Discours* ne contient, comme on sait, qu'une morale provisoire, et encore, s'il faut en croire le ms. de Göttingen, Descartes ne l'aurait écrite qu'un peu à regret, pour éviter les reproches et les accusations de certains censeurs (V, 178<sup>2</sup>). Par un effet contraire, c'est, selon Descartes, la crainte des mêmes censeurs qui l'a

(1) Krantz, *Essai sur l'Esthét. de Descartes*. — Cf. aussi Lanson, *L'influence de la philosophie cart. sur la littérat. franç.*, R. de Métaph. et de Morale, 1896, IV, 517.

empêché d'écrire une morale définitive : peut-être, écrit-il à Chanut le 1<sup>er</sup> novembre 1646, s'il avait traité de la Morale, ses écrits eussent-ils été plus agréables à la Reine de Suède, « mais c'est de quoi je ne dois pas me mêler d'écrire. Messieurs les Régents sont si animés contre moi à cause des innocents principes de Physique qu'ils ont vus... que, si je traitais après cela de la Morale, ils ne me laisseraient aucun repos. Car, puisqu'un P. Bourdin a cru avoir assez de sujet pour m'accuser d'être sceptique, de ce que j'ai réfuté les sceptiques, et qu'un Ministre a entrepris de persuader que j'étais athée sans en alléguer d'autre raison sinon que j'ai tâché de prouver l'existence de Dieu, que ne diraient-ils point si j'entreprenais d'examiner quelle est la juste valeur de toutes les choses qu'on peut désirer ou craindre, quel sera l'état de l'Ame après la mort, jusques où nous devons aimer la vie, et quels nous devons être pour n'avoir aucun sujet d'en craindre la perte? J'aurais beau n'avoir que les opinions les plus conformes à la Religion et les plus utiles au bien de l'État qui puissent être, ils ne lairraient pas de me [AT. ?] vouloir faire accroire que j'en aurais de contraires à l'un et à l'autre. Et ainsi je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant est de m'abstenir de faire des livres... et ne communiquer mes pensées qu'à ceux avec qui je pourrai converser privément. » (IV, 536<sup>13</sup> sq.) Cette raison de s'abstenir, bien qu'elle nous paraisse un peu mesquine, a dû influencer sérieusement sur Descartes, étant donné le caractère que nous lui connaissons. Cependant elle n'a pas été la seule. On a dit que Descartes étant un croyant laissait volontiers à la religion la conduite de la vie. Il y a du vrai dans cette opinion. Certes Descartes n'est nullement dans la même situation que Spinoza, ce premier grand moraliste non confessionnel. Mais Descartes, malgré son respect pour la théologie catholique, n'a pas laissé de construire une

métaphysique. Il a donc bien pu concevoir et désirer une morale qui n'aurait emprunté des principes qu'à la lumière naturelle, sauf à se trouver ensuite, pour la plus grande joie de l'auteur, conforme à la morale révélée. Prétendrait-on que la morale comme objet d'une connaissance rationnelle et scientifique, tout en semblant à Descartes on ne peut plus légitime, a manqué pour lui d'intérêt? Ce serait, croyons-nous, une manière de voir contre laquelle proteste l'ensemble des déclarations de Descartes sur la morale. La vérité est plus simple. Descartes a eu en plein le sentiment que la dernière des sciences pratiques, quoique la plus urgente, est la plus complexe : il n'en a pas traité parce qu'il ne pouvait achever sa physique, ni encore moins sa mécanique et sa médecine, premières applications de la physique.

La morale provisoire de Descartes se compose de quatre règles : suivre la coutume dans sa moyenne ; se tenir aux principes de conduite qu'on a une fois adoptés ; gouverner ses désirs sachant qu'il est impossible de changer les choses à son gré ; chercher la vérité. Dans les lettres à la Princesse Élisabeth, c'est-à-dire dans la morale définitive de Descartes autant qu'il l'a exprimée, l'essentiel de ces règles subsiste. Si la quatrième n'est plus énoncée, la substance en est conservée : et il fallait bien qu'elle le fût, car la science fût-elle achevée pour l'espèce humaine, qu'il resterait toujours pour l'individu à se l'assimiler. Le seul changement considérable, que Descartes opère sans avertir, est relatif à la première règle. Dans la morale définitive, il ne s'agit plus de la coutume et du sens commun : c'est la raison qu'il faut prendre pour guide, aussi bien dans la pratique de la vie que dans la spéculation scientifique (4 août 1645, IV, 265<sup>12, 17, 25</sup>). — A ce changement près, la morale provisoire de Descartes est devenue sa morale définitive. Les principaux points qui la constituent sont des définitions

du souverain bien et de la vertu, une mise en lumière de l'importance de l'intention et des rapports de l'intention avec la connaissance de la vérité.

Descartes définit le souverain bien par la perfection : le souverain bien pour un agent moral est d'atteindre toute la perfection dont il est capable (*à la Reine Christine, 20 novembre 1647, V, 82<sup>11</sup>*). Mais cette définition ne se précise qu'à la condition de la faire suivre des deux séries d'explications que Descartes y ajoute immédiatement. La première porte sur les relations de la perfection et du bonheur, la seconde développe l'idée que le souverain bien ne se définit qu'en fonction de l'agent. Descartes ne doute pas une minute que le souverain bien n'enveloppe de quelque façon le bonheur. Mais il n'identifie pas purement et simplement les deux choses. D'abord, et ceci se rattache à la seconde série d'explications que nous aurons à résumer tout à l'heure, il distingue entre le bonheur et la béatitude. Le bonheur est plutôt une heureuse fortune qui peut n'être pas de notre fait ; la béatitude est au contraire le résultat et la conquête de notre sagesse (*à Élis., lettre cit., 264<sup>1</sup>*). Il faut donc demander ce qu'est la béatitude, et non le bonheur, et quels sont les rapports, non du bonheur, mais de la béatitude avec le souverain bien. La béatitude, non moins que le bonheur, a pour base le plaisir. Il faut seulement observer que tous les plaisirs ne sont pas d'égale valeur. Le plaisir, étant un signe et un effet de la perfection, doit s'estimer par sa cause. D'après cela les plaisirs de l'âme seule valent mieux que ceux de l'homme composé d'âme et de corps, parce que, en raison de la confusion de la connaissance dans les passions, les plaisirs des passions sont sujets à paraître d'avance plus grands qu'ils ne seront, et ainsi nous trompent. D'une manière générale, les plaisirs valent d'autant mieux, c'est-à-dire nous donnent d'autant plus de satisfaction qu'ils sont plus vrais, c'est-à-dire encore correspondent

à plus de perfection réelle (1). Ainsi la béatitude se ramène au plaisir, et, pour se la procurer, il faut savoir choisir ses plaisirs. Mais, comme nous n'avons pas pu éviter de le dire implicitement déjà, la béatitude n'est pas la même chose que le souverain bien : elle n'en est que l'effet (à *Élisabeth*, 18 août 1645, IV, 275<sup>1-7</sup>). Toutefois il est vrai que, comme l'a dit Épicure, c'est la béatitude, ou au fond le plaisir, que nous voulons, ou du moins que nous voulons de la façon la plus directe : la béatitude est l'attrait qui nous détermine à poursuivre le souverain bien, le moyen de cette fin suprême (*ibid.*, 275<sup>7-13</sup>, 276<sup>20</sup>; cf. 305<sup>6</sup>, 6 octobre 1645). — Voilà comment se distinguent et se lieut le bonheur et le souverain bien. Maintenant comment se définit le souverain bien en lui-même, ou l'idéal de perfection qu'il s'agit d'atteindre en poursuivant le plaisir? Descartes a grand soin de distinguer tout d'abord l'idéal vague et général de la perfection humaine et celui que chaque agent doit se proposer : il faut à chacun l'idéal que comporte sa nature (voy. *ibid.*, 276<sup>3-10</sup>). Mais ce n'est pas tout : le bien à poursuivre n'est pas seulement le bien de chacun, c'est encore le bien qui est

(1) *A Élisabeth*, 1<sup>er</sup> sept. 1645, IV, 283<sup>23</sup> : « Mais, afin de savoir exactement combien chaque chose peut contribuer à notre contentement, il faut considérer quelles sont les causes qui le produisent. » — 284<sup>6</sup> : « ... il y a deux sortes de plaisirs : les uns qui appartiennent à l'esprit seul et les autres qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps ; et ces derniers, se présentant confusément à l'imagination, paraissent souvent beaucoup plus grands qu'ils ne sont, principalement avant qu'on les possède, ce qui est la source de tous les maux et de toutes les erreurs de la vie. Car, selon la règle de la raison, chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit, et c'est ainsi que nous mesurons ceux dont les causes nous sont clairement connues. Mais souvent la passion nous fait croire certaines choses beaucoup meilleures et plus désirables qu'elles ne sont ; puis, quand nous avons pris bien de la peine à les acquérir, et perdu cependant l'occasion de posséder d'autres biens plus véritables, la jouissance nous en fait connaître les défauts, et de là viennent les dédains, les regrets et les repentirs. C'est pourquoi le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont, en effet, les plus désirables... »

à la portée de chacun. Or il faut distinguer entre les biens extérieurs et les biens qui dépendent de nous. Toutes choses égales d'ailleurs, les biens extérieurs ajouteraient quelque chose à la perfection et à la béatitude (264<sup>14</sup> sq.). Mais les biens extérieurs nous sont généralement inaccessibles : il faut donc concentrer nos désirs sur les biens qui dépendent de nous, et, comme ce qui dépend de nous, c'est avant tout nos volontés, la perfection que nous devons rechercher c'est celle de notre volonté, de sorte que le souverain bien finit par s'identifier avec la vertu (V, 83<sup>7-19</sup> ; IV, 266<sup>24</sup>, 267<sup>1</sup> ; 303<sup>11-15</sup>). Au reste, lorsque en perfectionnant notre volonté nous avons fait tout ce que nous pouvions pour nous procurer le souverain bien, nous l'avons effectivement atteint, puisque nous en avons saisi tout ce qu'en comporte notre nature, c'est-à-dire puisque nous sommes entrés en possession du seul vrai souverain bien, de celui qui est nôtre. Il s'ensuit que notre béatitude est dès lors complète (1).

Le souverain bien ainsi défini, reste à parler de la vertu et de l'intention. La vertu est définie par Descartes comme l'effort de la volonté et il revendique même la propriété de cette définition (IV, 264<sup>19</sup> ; V, 83<sup>8-15</sup>, 27). Ayant ainsi défini la vertu non comme une aptitude naturelle, ni même comme une fonction de l'intelligence, Descartes insiste tout naturellement sur l'importance de l'intention : il la fait ressortir jusqu'à approcher parfois du subjectivisme moral (2). Mais, tout en faisant ressortir

(1) IV, 264<sup>25</sup> sq. : « ... comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liqueur, ainsi prenant le contentement d'un chacun pour la plénitude et l'accomplissement de ses désirs réglés selon la raison, je ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune ou de la nature ne puissent être entièrement contents et satisfaits, aussi bien que les autres, encore qu'ils ne jouissent pas de tant de bien. Et ce n'est que de cette sorte de contentement de laquelle il est ici question ; car, puisque l'autre n'est aucunement en notre pouvoir, la recherche en serait superflue. »

(2) Voy. V, 83<sup>27</sup>, surtout 84<sup>1</sup> : « Et, bien que ce qu'on fait alors [*quand on se porte avec vigueur à faire les choses qu'on croit être bonnes, mais après les avoir autant examinées qu'on en a moralement le pouvoir*]

l'importance de l'intention, Descartes fait voir comment cependant elle n'est pas quelque chose qui se suffit : il montre qu'elle enveloppe dans sa notion même l'idée d'un recours à la connaissance. La bonne intention radicale est celle de connaître le bien, et il y a une vertu vraie, c'est-à-dire telle que le sujet y soit d'accord avec l'objet (1).

Telle est en somme, dans sa lettre, la morale de Descartes, dans la mesure où l'auteur l'a exprimée. Mais il reste à interpréter cette lettre.

Presque tout le monde a dit, et certainement c'est une opinion qui contient de la vérité, que Descartes est en morale un stoïcien. On a même ajouté que ce stoïcisme moral était d'accord avec sa métaphysique. Nous ne croyons pas à cet accord, et par suite Descartes nous paraît au fond moins stoïcien qu'on ne croit. Si sa métaphysique est, comme nous l'avons pensé, dominée et pénétrée par l'idée de la liberté, elle est essentiellement opposée à celle des Stoïciens, toute déterministe, et dans laquelle le déterminisme s'assouplit tant qu'on voudra, mais sans se rompre jamais. Or, de cette diffé-

puisse être mauvais, on est assuré néanmoins qu'on fait son devoir; au lieu que, si on exécute quelque action de vertu, et que cependant on pense mal faire, ou bien qu'on néglige de savoir ce qui en est, on n'agit pas en homme vertueux. » IV, 307<sup>13</sup> : « Il me semble aussi qu'on n'a point sujet de se repentir, lorsqu'on a fait ce qu'on a jugé être le meilleur au temps qu'on a dû se résoudre à l'exécution, encore que, par après, y repensant avec plus de loisir, on juge avoir, failli. Mais on devrait plutôt se repentir, si on avait fait quelque chose contre sa conscience, encore qu'on reconnût, par après, avoir mieux fait qu'on n'avait pensé : car nous n'avons à répondre que de nos pensées... » cf. à *Élisab.*, sept. 1646, IV, 487<sup>28</sup>.

(1) Voy. IV, 265<sup>12</sup> (cf. p. 378 s. *fin.*), 267<sup>1-19</sup> : « Mais néanmoins pour ce que, lorsqu'elle [*notre vertu*] n'est pas éclairée par l'entendement, elle peut être fausse, c'est-à-dire que la volonté et résolution de bien faire nous peut porter à des choses mauvaises quand nous les croyons bonnes, le contentement qui en revient n'est pas solide; ... le droit usage de la raison donnant une vraie connaissance du bien empêche que la vertu ne soit fausse, et même l'accordant avec les plaisirs licites il en rend l'usage si aisé et, nous faisant connaître la condition de notre nature, il borne tellement nos désirs, qu'il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit usage de la raison... » etc.

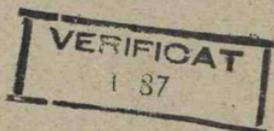
rence en métaphysique découlent des différences morales de haute importance. Comme les Stoïciens voient l'agent écrasé par toutes les forces du monde, ils condamnent tout plaisir sensible parce que le plaisir sensible est un relâchement. Rien de tel chez Descartes. Dans le *Traité des Passions*, et ailleurs, il multiplie les déclarations sur la bonté des passions (voy. p. ex. *Passions* dern. art. ; et lettre déjà citée à *Chanut*, IV, 538<sup>7</sup>). D'autre part, sa philosophie n'est point, comme celle des Stoïciens, inactive et repliée sur elle-même : selon l'expression célèbre de la 6<sup>e</sup> partie du *Discours*, la philosophie cartésienne aspire à nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature ». Cette nature sur laquelle nous avons prise par la liberté, nous pouvons en principe la transformer complètement et l'asservir aux besoins de l'homme. On sait quelles espérances Descartes avait fondées en particulier sur la médecine, et même spécialement au point de vue moral. Sans doute il y aura toujours des choses que nous ne pourrons pas changer dans la nature, ou du moins que nous ne pourrions changer qu'indirectement et lentement : c'est en considération de ces choses-là qu'il faut nous rabattre sur nous-mêmes et agir sur nous plutôt que sur le monde. Voilà par où la morale de Descartes doit rester voisine de celle des Stoïciens. Mais ici même il y a entre les deux une différence profonde sous l'accord extérieur et surtout apparent. Pour les Stoïciens nous ne pouvons pas changer notre nature même ; il peut seulement nous arriver, quand nous sommes les favoris de la nécessité, de nous apercevoir comme identifiés avec Dieu, et cessant d'être esclaves parce que nous cessons d'être. Chez Descartes, l'action sur nous-mêmes doit être prise à la rigueur : nous pouvons modifier notre âme et nous pouvons même modifier notre corps, organiser autrement nos passions. Ainsi entre Descartes et les Stoïciens la distance est grande.

On a dit d'autre part que Descartes était, en morale, thomiste et aristotélicien. Telle est, par exemple, l'opinion de Baillet. Le fait est que Descartes professe une morale de la perfection et qu'il y a beaucoup d'intellectualisme dans sa morale. Mais d'abord le dernier mot de Descartes, ce n'est pas la contemplation comme chez Aristote ; c'est au contraire l'action. Ensuite, Descartes a fait à l'intention et au sujet une place qu'Aristote n'a pas songé et ne pouvait pas songer à leur accorder.

On a dit enfin que Descartes était en morale un simple écho du Christianisme. Descartes est chrétien peut-être, par la part qu'il fait à l'intention. Mais son intentionnalisme s'accommode de plus d'intellectualisme que le Christianisme n'en comporte peut-être : le devoir fondamental est chez lui de chercher à s'éclairer. D'autre part, et surtout, il n'y a pas trace chez Descartes d'une doctrine de l'épreuve et d'un ascétisme.

Comment donc faut-il caractériser la morale cartésienne ? Ce n'est pas un utilitarisme ; pas même peut-être un eudémonisme ; puisque le plaisir est réduit au rôle de moyen d'atteindre le souverain bien : c'est comme une voie dont se sert la nature pour nous attirer vers la perfection. La vérité est que la morale de Descartes c'est essentiellement la *connaissance agissante* : témoin la maxime célèbre qu'il suffit de bien juger pour bien faire. Par suite la morale, selon Descartes, est une science. Sans doute, c'est ce qu'on appelle quelquefois maintenant une science normative, parce que Descartes admet la liberté et par conséquent un idéal distinct du réel. Ce n'en est pas moins une science : la science de l'ordre idéal. La moralité, c'est chaque être et chaque acte à sa place (voy. IV, 293<sup>3-29</sup>). La fonction réelle de la volonté c'est de nous ouvrir, par l'attention, à l'aperception de cet ordre. La connaissance de cet ordre est donc la grande affaire. De là, et de ce que pour la réalisation de cet ordre Descartes entend faire appel au secours de la méca-

nique et de la médecine, le caractère un peu sèchement scientifique qu'on croit pressentir, en lisant par exemple la préface des *Principes*, dans ce qu'aurait été la morale de Descartes. Vouloir connaître l'ordre et par suite vouloir l'accomplir, toute la moralité était là selon Descartes. Il ne semble pas s'être dit que peut-être l'ordre à accomplir n'était encore qu'un moyen et que ce qui était vraiment moral, c'était l'humanité voulant l'ordre et, par exemple, la justice, bien plutôt que ce ne serait le mécanisme même et le résultat de l'action conforme à l'ordre. Encore ne faut-il pas oublier qu'une telle notion de la moralité, quoiqu'il en paraisse assez loin, aurait bien pu être admise par le penseur qui a révélé à lui-même le sujet pensant.



# TABLE DE CONCORDANCE

POUR LES LETTRES CITÉES DANS L'OUVRAGE

ENTRE LES ÉDITIONS ADAM ET TANNERY, COUSIN ET GARNIER

*Lorsque le nom du correspondant ou la date de la lettre sont mentionnés entre crochets, il n'en faut pas inférer que l'un ou l'autre n'aient pu être déterminés avec une probabilité qui est parfois très forte, et dont l'addition d'un point d'interrogation marque seulement le moindre degré. L'objet principal de ces signes est d'avertir que le nom ou la date ne figurent pas dans les sources (règle posée par AT.).*

*Quand le renvoi à l'édition Garnier est double, le premier nombre est relatif au texte latin original, le second à la traduction française de Clerselier, que Garnier y a jointe. Cousin ne donne jamais que celle-ci.*

NOM du CORRESPONDANT	DATE de LA LETTRE	ADAM et TANNERY	COUSIN	GARNIER
à Mersenne . . . . .	8 oct. 1629	I, 22-29	VI, 53	
id. . . . .	20 nov. 1629	I, 76-82	VI, 61	IV, 128
id. . . . .	18 déc. 1629	I, 82-104	VI, 71	
id. . . . .	[18 mars 1630]	I, 128-135	VI, 122	IV, 305, fragm.
id. . . . .	15 avril 1630	I, 135-147	VI, 99	
id. . . . .	[ 6 mai 1630]	I, 147-150 (cf. I, 347; III, 378; IV, 172)	VI, 130	IV, 133
[à Mersenne?] . . . . .	[27 mai 1630?]	I, 151-154	VI, 307	IV, 123
[à Beeckman] . . . . .	17 oct. 1630	I, 156-167	VI, 144 (trad.)	
à Mersenne . . . . .	[23 déc. 1630]	I, 192-196	VI, 179	
id. . . . .	[ 3 mai 1632]	I, 244-248	VI, 226	
id. . . . .	[10 mai 1632]	I, 249-252	VI, 208	

NOM du CORRESPONDANT	DATE de LA LETTRE	ADAM et TANNERY	COUSIN	GARNIER
à Mersenne	14 août 1634	I, 303-306	VI, 247	
id.	[mars 1637]	I, 347-351 (cf. I, 147; III, 378; IV, 172)	VI, 137	IV, 138
id.	[27 avril 1637 ?]	I, 365-368	VI, 310	IV, 125
id.	[25 mai 1637]	I, 374-379	VI, 252	
à Plempius	3 oct. 1637	I, 409-412	VI, 334 (tr.)	
à Huygens	5 oct. 1637	I, 431-447	V, 429 sqq.	
à Plempius	20 déc. 1637	I, 475-477	VI, 362 (tr.)	
à Mersenne	[fin déc. 1637 ?]	I, 477-481	VI, 298 s. fin.	
id.	25 janv. 1638	I, 499-504	VII, 405	
au P. [Vatier] Jésuite	[22 févr. 1638]	I, 558-565	VII, 376	
à ***	[mars 1638]	II, 34-46	VII, 390	
à Mersenne	31 mars 1638	II, 81-98	VII, 157	
à Morin	[13 juill. 1638]	II, 196-221	VII, 230	
à ***	[12 sept. 1638]	II, 377-379	VIII, 546	
à Mersenne	15. nov. 1638	II, 419-448	VIII, 3	
id.	[déc. 1638]	II, 462-469	VIII, 33	
id.	[20 févr. 1639]	II, 523-526	VIII, 98	
[à De Beaune]	[30 avril 1639]	II, 541-544	VIII, 122	
à Mersenne	16 oct. 1639	II, 587-599	VIII, 159	
à Meyssonnier	[29 janv. 1640]	III, 48-21	VIII, 200	IV, 278
à Mersenne	[1 <sup>er</sup> avril 1640]	III, 45-51	VIII, 213	IV, 282, fragm.
id.	30 août 1640	III, 160-168	VIII, 322	
id.	11 nov. 1640	III, 230-236	VIII, 387	
id.	11 nov. 1640	III, 238-240	VIII, 395	
à ***	[nov. 1640]	III, 247-248	VIII, 421	IV, 310
à Mersenne	[déc. 1640]	III, 253-261	VIII, 401	
id.	[24 déc. 1640 ?]	III, 262-268	VIII, 427	IV, 286
id.	[31 déc. 1640]	III, 271-277	VIII, 434	
id. pour Hobbes	[21 janv. 1641]	III, 287-292	VIII, 448 (tr.)	
à Mersenne	[28 janv. 1641]	III, 292-298	VIII, 491	
à Regius	[mai 1641]	III, 370-375	VIII, 511	III, 389, 392
[à Mersenne]	[27 mai 1641 ?]	III, 378-382 (cf. I, 147, 347; IV, 172)	VI, 133	IV, 135
à Mersenne	[16 juin 1641]	III, 382-383	VIII, 510	
id.	[juill. 1641]	III, 391-397	VIII, 524	IV, 318
d'Hyperaspistes	[juill. 1641]	III, 397-412	VIII, 242	IV, 222, 235
à Mersenne	[22 juill. 1641 ?]	III, 414-418	VIII, 531	IV, 297
à Hyperaspistes	[août 1641]	III, 421-435	VIII, 266	IV, 252, 263
à Regius	[déc. 1641 ?]	III, 454-456	VIII, 549	III, 397, 398
id.	[mi-déc. 1641]	III, 459-462	VIII, 576	IV, 35, 37

NOM du CORRESPONDANT	DATE de LA LETTRE	ADAM et TANNERY	COUSIN	GARNIER
au P. [Gibieuf] de l'Orat.	[19 janv. 1642]	III, 472-480	VIII, 568	IV, 110
à Regius. . . . .	[janv. 1642]	III, 491-510	VIII, 579	IV, 3, 6
à Mersenne . . . . .	2 févr. 1643	III, 611-615	IX, 78	
à Élisabeth. . . . .	[21 mai 1643]	III, 663-668	IX, 123	III, 245
id. . . . .	28 juin 1643	III, 690-695	IX, 129	III, 249
au P. [Mesland] Jés.	[2 mai 1644 ?]	IV, 110-120	IX, 162	IV, 141
[id. ?]	[9 févr. 1645 ?]	IV, 172-175 (cf. I, 147, 347; III, 378)		
à *** . . . . .	[juin 1645 ?]	IV, 227-231	IX, 139	
à Élisabeth . . . . .	4 août 1645	IV, 263-268	IX, 210	III, 177
id. . . . .	18 août 1645	IV, 271-278	IX, 215	III, 181
id. . . . .	1 <sup>er</sup> sept. 1645	IV, 280-287	IX, 222	III, 186
id. . . . .	15 sept. 1645	IV, 290-296	IX, 230	III, 191
id. . . . .	6 oct. 1645	IV, 304-317	IX, 236	III, 196
id. . . . .	3 nov. 1645	IV, 330-334	IX, 366	III, 205
id. . . . .	[janv. 1646]	IV, 351-357	IX, 371	III, 209
à Clerselier . . . . .	[juin ou juill. 1646]	IV, 442-447	IX, 441	IV, 156
à Chanut. . . . .	[1 <sup>er</sup> nov. 1646]	IV, 534-538	IX, 413	III, 256
à Mersenne . . . . .	2 nov. 1646	IV, 551-556		
[au M <sup>is</sup> de Newcastle]	[23 nov. 1646]	IV, 568-576	IX, 418	III, 281
à Chanut. . . . .	1 <sup>er</sup> févr. 1647	IV, 600-617	X, 3	III, 259
[à Boswell ?] . . . . .	[1646 ?]	IV, 694-700	IX, 354 (tr.)	
à Chanut. . . . .	6 juin 1647	V, 50-58	X, 45	III, 273
à la Reine Christine	20 nov. 1647	V, 81-86	X, 59	III, 173
d'Élisabeth. . . . .	5 déc. [1647]	V, 96-97		
à Élisabeth . . . . .	[31 janv. 1648]	V, 111-114	X, 120	
[au M <sup>is</sup> de Newcastle?]	[mars ou avr. 1648]	V, 133-139	X, 127	IV, 323
[d'Arnauld]. . . . .	[3 juin 1648]	V, 184-191	X, 137	IV, 173, 178
pour [Arnauld]. . . . .	4 juin 1648	V, 192-194	X, 146	IV, 185, 187
id. . . . .	29 juill. 1648	V, 219-224	X, 156	IV, 198, 203
à Morus . . . . .	5 févr. 1649	V, 267-279	X, 193	III, 308, 318
id. . . . .	15 avr. 1649	V, 340-348	X, 235	III, 361, 366
à Clerselier . . . . .	[23 avr. 1649]	V, 352-357	X, 338	IV, 159
à Morus . . . . .	[août 1649]	V, 401-405	X, 291	III, 380, 382
à *** . . . . .	[1643 ?]	V, 543-546	VIII, 413	IV, 307
[à Pollot ?]. . . . .	[1648 ?]	V, 556-559	VIII, 417	

## TABLE DES MATIÈRES

---

	Pages.
PRÉFACE DE M. DURKHEIM . . . . .	v
AVERTISSEMENT . . . . .	XIII
I. — Antécédents de la philosophie cartésienne. Bio- graphie de Descartes. . . . .	1
II. — Ordre à suivre dans l'étude de la philosophie de Descartes . . . . .	16
III. — Le problème de la méthode au temps de Des- cartes. — Découverte et premières ébauches de la méthode cartésienne . . . . .	30
IV. — Origines doctrinales de la méthode cartésienne .	45
V. — Les procédés de la méthode cartésienne . . . . .	61
VI. — La déduction et l'intuition d'après Descartes . . .	78
VII. — Place de la méthode dans la pensée cartésienne.	93
VIII. — Le doute méthodique . . . . .	107
IX. — <i>Cogito, ergo sum</i> . . . . .	120
X. — Le critérium de la certitude . . . . .	136
XI. — La certitude . . . . .	152
XII. — La pensée selon Descartes . . . . .	167
XIII. — Preuves de Dieu par ses effets . . . . .	183
XIV. — La preuve ontologique . . . . .	200
XV. — Attributs de Dieu . . . . .	217
XVI. — L'existence des choses matérielles . . . . .	235
XVII. — Distinction de l'âme et du corps. . . . .	254
XVIII. — Union de l'âme et du corps. . . . .	273
XIX. — Dieu et le monde. . . . .	290
XX. — La physique. — Théorie du mouvement. . . . .	310
XXI. — La physique. — Théorie de la matière. . . . .	332

	Pages.
XXII. — La psychologie cartésienne. — L'intelligence . . .	341
XXIII. — La psychologie cartésienne. — Les passions et la volonté . . . . .	357
XXIV. — L'esthétique et la morale . . . . .	375
Table de concordance, pour les lettres citées dans l'ouvrage, entre les éditions Adam et Tannery, Cousin et Garnier. . .	387



VERIFICAT  
2017

VERIFICAT  
1987

VERIFICAT  
2007