

CHAPITRE VI

De la nature des substances créées et de leurs rapports avec Dieu. — Retour sur l'essence de l'âme. — Pourquoi Descartes ne démontre pas l'immortalité de l'âme. — De l'union de l'âme avec le corps. — L'homme de Descartes n'est pas un esprit pur. — Siège de l'âme dans le cerveau. — La glande pinéale. — Correspondance des divers états de l'âme et du cerveau. — Tendance aux causes occasionnelles. — Combien peu Descartes, selon Leibniz, était éloigné de l'harmonie préétablie. — Comparaison de l'essence de l'âme et de celle du corps. — Attributs fondamentaux qui les distinguent. — Caractère commun de passivité qui les rapproche. — Semences de spinozisme dans la philosophie de Descartes. — Définition de la substance. — Comment Descartes distingue la substance première des substances secondes, et les substances secondes des simples phénomènes. — Nécessité du continuel concours de Dieu pour la conservation des créatures. — Comment Descartes entend ce concours. — Création continuée. — Importance de cette théorie dans la philosophie cartésienne. — Conséquences de la création continuée par rapport à la liberté et à la réalité des créatures. — Des arguments de Descartes en faveur de la création continuée. — Principale source des erreurs du cartésianisme. — Descartes corrigé par Leibniz.

Il faut maintenant examiner une des plus grandes questions agitées par la philosophie cartésienne, à savoir la nature des substances créées, de leurs rapports entre elles et avec Dieu. Déjà nous connaissons la nature de l'âme et du corps, mais nous devons ici d'abord faire un retour sur notre propre substance, puis sur celle du corps.

Descartes démontre la spiritualité par le *je pense, donc je suis*, mais il laisse de côté la question de l'immortalité, et s'interdit toute conjecture sur les destinées de l'âme après cette vie. Aussitôt après avoir reçu les *Méditations*, le père Mersenne lui écrit, que l'on s'étonne de ne pas trouver un mot sur l'immortalité dans un livre qu'on croyait entre-

pris pour prouver l'immortalité (1). Descartes répond qu'on s'étonne à tort, parce qu'il est impossible de démontrer par la raison que Dieu ne peut anéantir l'âme de l'homme. L'âme étant distincte du corps, elle n'est pas nécessairement sujette à périr avec le corps, et elle peut en être séparée par la toute-puissance de Dieu; nulle démonstration philosophique, selon Descartes, ne va au delà, et voilà tout ce qui est requis pour la religion, et tout ce qu'il s'était proposé de prouver. Aussi, dans la seconde édition des *Méditations*, pour prévenir une semblable objection, il substitua, dans le titre, les mots de démonstration de la distinction réelle de l'âme et du corps, à ceux de démonstration de l'immortalité de l'âme. Il lui arrive même de laisser percer une certaine ironie à l'adresse de ceux qui prétendent en savoir plus que lui sur ce sujet : « Pour ce qui est de l'état de l'âme après cette vie, j'en ai bien moins de connaissance que M. d'Igby (2). Laissant à part ce que la foi nous enseigne, je confesse que, par la seule raison naturelle, nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point en avoir l'assurance (3). » Mais, laissant de côté la vie future, voyons quels sont dans cette vie, d'après Descartes, les rapports de l'âme et du corps.

Nul parmi les philosophes spiritualistes, à ce qu'il semble du moins au premier abord, n'a plus fortement rattaché l'âme au corps, et moins mérité le reproche d'un spiritualisme excessif. Non-seulement, selon Descartes, l'âme est unie au corps, mais elle est mêlée et confondue avec lui. Elle n'est ni dans une partie du corps, à l'exclusion des autres, ni morcelée dans les organes, parce que le corps, quoique composé de parties, forme un tout, une harmonie indivi-

(1) Baillet, t. II, p. 108.

(2) Édit. Cousin, t. IX, p. 369. D'Igby était un seigneur anglais catholique, auteur d'un grand ouvrage sur l'immortalité de l'âme. Descartes l'avait rencontré à Paris et s'était lié avec lui.

(3) Baillet, t. II, p. 246.

sible, et parce qu'étant spirituelle, elle n'a aucun rapport avec l'étendue. Tout le *Traité des Passions* est fondé sur cette liaison si intime de l'âme et du corps. Cependant, quoiqu'il soit vrai de dire que l'âme est jointe à toutes les parties du corps, Descartes lui assigne un point où elle réside plus particulièrement, un centre, d'où son action rayonne dans toutes les parties; ce centre est la partie la plus centrale du cerveau, la glande conaire ou pinéale, si célèbre dans la physiologie cartésienne. Descartes lui confère le privilège d'être l'organe immédiat, le principal siège de l'âme, le lieu où se font toutes nos pensées, à cause de son unité qui répond à l'unité de la pensée, tandis que toutes les autres parties du cerveau sont doubles.

Un autre avantage de cette glande, selon Descartes, est de se mouvoir facilement, ce qui la rend sensible aux impressions du dedans et du dehors. Cette prétendue glande centrale, à laquelle tous les nerfs viendraient aboutir, a été mise au rang des chimères, par la physiologie moderne (1). Néanmoins il faut savoir gré à Descartes d'avoir, un des premiers, si nettement démontré que le cerveau est l'organe exclusif de l'âme, d'y avoir placé l'impression que l'esprit reçoit de toutes les parties du corps, et les passions elles-mêmes, quoiqu'elles exercent leur principale action sur le cœur. « Ce n'est pas proprement, dit-il, en tant que l'âme est dans les membres qui servent d'organes aux sens extérieurs qu'elle sent, mais en tant qu'elle est dans le cerveau où elle exerce cette faculté qu'on appelle le sens commun (2). »

(1) Gall, dit M. Flourens, a pleinement montré que ce prétendu point du cerveau, vieux rêve des anatomistes, d'où, selon eux, tous les nerfs partaient et où ils se rendaient tous, n'est qu'une chimère. C'est le cerveau proprement dit tout entier qui est l'organe de l'intelligence. Le Danois Sténon, le premier, a dépouillé la glande pinéale du rôle capital que lui attribuait Descartes, dans son *Discours sur l'anatomie du cerveau*, 1669.

(2) *Dioptrique*, 4^e Discours.

Il y a une étroite correspondance, selon Descartes, entre certains états du cerveau et certains états de l'âme; la nature du cerveau modifie le lien qui rattache l'âme au corps, en lui permettant de s'affranchir plus ou moins des impressions des sens. Ainsi l'âme ne peut s'en dégager quand elle est jointe à un cerveau trop mou et trop humide, comme dans un enfant, ni quand elle est jointe à un cerveau mal affecté, comme il arrive dans certaines maladies et dans un sommeil profond.

Contre ses adversaires, contre Gassendi, contre les péripatéticiens et les jésuites, Descartes se défend très-bien d'avoir jamais donné à entendre, que le corps ne fit pas partie de l'essence de l'homme entier et d'avoir défini l'homme, un esprit se servant du corps. « Il m'a semblé, répond-il à Arnauld, que j'avais pris garde assez soigneusement à ce que personne ne pût pour cela penser que l'homme n'est rien qu'un esprit usant ou se servant du corps... Je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l'esprit peut être sans le corps, ni avoir aussi trop peu dit en disant qu'il lui est substantiellement uni (1). » La nature, dit-il ailleurs, m'enseigne par les sentiments de la douleur, de la faim, de la soif, etc., « que l'âme n'est pas seulement logée dans le corps comme un pilote dans son navire (2). » Nous le verrons blâmer Régius d'avoir avancé que l'homme est un être par accident ou un composé accidentel.

Il semble donc qu'on ne puisse reprocher à Descartes d'avoir méconnu les liens qui unissent l'âme au corps. Mais quand il s'agit de concilier cette liaison si intime de l'âme et du corps avec les principes généraux de sa métaphysique, avec sa doctrine de l'essence de l'âme et de l'essence du corps, on éprouve un certain embarras. En effet, comment l'âme dépouillée d'activité propre, comment la pensée pure, qui est son

(1) Réponse aux objections d'Arnauld.

(2) 3^e Méditation.

essence, peut-elle agir réellement sur le corps, et comment le corps, c'est-à-dire l'étendue matérielle, aura-t-il à son tour quelque action sur l'âme? De là les railleries de Gassendi et des jésuites contre le spiritualisme de Descartes, de là ces romans où des âmes cartésiennes quittent et reprennent leur corps à volonté; de là aussi ce problème de la communication de l'âme et du corps qui tiendra une si grande place dans l'histoire du cartésianisme et engendrera de célèbres hypothèses. Descartes lui-même en est visiblement troublé et embarrassé (1). Il est sur la pente qui conduit aux causes occasionnelles ou à l'harmonie préétablie, mais il s'efforce de s'y retenir. Cependant, qui ne voit déjà, même dans Descartes, qu'entre ces deux substances opposées, le seul médiateur possible sera Dieu?

Descartes refuse à l'âme, et à toute substance créée, le pouvoir de produire du mouvement; la quantité de mouvement mise par Dieu dans le monde, dès l'origine des choses, demeure, selon lui, invariable, et si les créatures peuvent en modifier les directions, elles ne peuvent en changer la somme totale. Il compare l'âme au cavalier qui dirige à son gré les mouvements de son cheval, mais qui ne peut ni augmenter ni diminuer en elle-même la force qui produit ces mouvements. Parmi les successeurs de Descartes, bientôt il s'en trouvera qui nieront à l'âme ce pouvoir de diriger le mouvement, tout comme celui de le produire. Leibniz, partant de cette première loi de Descartes, y ajoutera cette seconde: « Les directions du mouvement sont tout aussi invariables que la forme mouvante elle-même. » D'après

(1) A propos de l'influence des mouvements de la glande pinéale sur les mouvements de l'âme, et de cette union que Descartes admet entre l'âme et le corps, Spinoza reproche à Descartes de se contenter, pour expliquer une chose obscure, d'une hypothèse plus occulte que les qualités occultes elles-mêmes. « Quelle idée claire et distincte pouvons-nous avoir d'une pensée étroitement unie à une portion de l'étendue? » (*Eth.*, part. 5. Avant-propos.)

Leibniz, Descartes n'aurait été séparé de l'harmonie préétablie que par cette loi (1).

Mais ce pouvoir même de diriger le mouvement ne paraît pas facile à accorder avec d'autres principes, que déjà nous avons signalés dans la métaphysique de Descartes. De la façon dont il entend les idées adventices et les volontés, on ne voit pas que le corps modifie réellement l'âme, ni que l'âme modifie réellement le corps. En effet, les idées adventices ne naissent pas dans l'âme par suite d'une action quelconque des organes, mais seulement, suivant une expression, que Descartes n'a pas sans doute employée par mégarde, à l'occasion des mouvements qui ont lieu dans les organes. Dans les *Passions*, il dit de l'âme, après en avoir placé le siège dans la glande pinéale: « Elle est de telle nature qu'elle reçoit autant de diverses impressions en elle, c'est-à-dire qu'elle a autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvements en cette glande (2). » Ainsi, entre les pensées de l'âme et les mouvements corporels des organes et de la glande, il tend à établir une simple correspondance plutôt qu'une action réciproque.

S'il a une tendance à ne considérer les mouvements du corps que comme l'occasion des mouvements de l'âme, il en a une, non moins manifeste, à ne considérer les inclinations de la volonté que comme l'occasion des mouvements du corps. « C'est Dieu aussi, dit-il, qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels ou tels objets se présentassent à nos sens à tel ou tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose (3). » Ce passage ne contient-il pas en germe toute la doctrine de Malebranche sur les causes occasionnelles? Fontenelle, dans l'éloge de Malebranche, a d'ailleurs très-justement remarqué: « que la preuve de la spiritualité de l'âme, apportée par Descartes, le

(1) Voir sur l'harmonie préétablie de Leibniz, le chap. 23, 2^e vol.

(2) *Les Passions*, 1^{re} partie, art. 34.

(3) Édit. Garnier, vol. III, p. 210. — Lettre à la princesse Élisabeth.

conduit nécessairement à croire que les pensées de l'âme ne peuvent être les causes physiques des mouvements du corps. »

Ainsi l'activité plus ou moins méconnue de l'âme, en particulier, et des substances créées en général, conduit presque irrésistiblement Descartes à la négation de toute action réciproque entre l'âme et le corps, et par suite aux causes occasionnelles. Toutefois, nulle part il n'affirme qu'il n'y a point de communication réelle entre l'âme et le corps, et entre les substances créées, par où il se distingue de ses disciples et de ses successeurs, en France et en Hollande, de Geulinx, de Cordemoy et de Malebranche, qui déduiront cette conséquence des principes que nous venons de signaler. Non-seulement il ne l'avoue pas, mais il la repousse expressément : « Une l'esprit qui est incorporel puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement, ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre, mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous voulons les expliquer par d'autres (1). »

Ces deux natures si opposées du corps et de l'esprit, ne nous sont connues que par leur attribut fondamental, qui est l'attribut sans lequel nous ne pouvons concevoir une substance et duquel tous les autres dépendent. Toutes les propriétés que nous trouvons dans l'âme présupposent la pensée, et ne sont que la pensée elle-même diversement modifiée; donc la pensée est l'attribut essentiel de l'esprit. Tous les phénomènes matériels se ramènent à l'étendue diversement modifiée, et s'expliquent par la seule étendue; donc l'étendue est l'attribut essentiel du corps. L'étendue est l'essence du corps, comme la pensée est l'essence de l'esprit. D'ailleurs, par la pensée et par

(1) Édit. Cousin, t. X, p. 161.

l'étendue, comme nous l'avons déjà vu, Descartes entend des essences véritables, d'où naissent tous les phénomènes de l'âme et tous les phénomènes du corps, et non des qualités générales, abstraites de ce que l'entendement découvre de commun entre tous ces phénomènes. Cependant, quelque profonde que soit l'opposition entre ces deux essences, elles présentent un caractère commun, celui du défaut d'action propre, celui de la passivité par lequel elles tendent à se confondre.

La passivité de la matière résulte de sa définition même. L'inertie est le propre de la simple étendue ou extension. Quelle force en acte, ou même en puissance, pourrait résider au sein de cette étendue inerte, simple juxtaposition de parties et incapable de toute causalité efficiente? La propriété du mouvement n'est point inhérente à la matière; elle lui est, selon Descartes, communiquée par Dieu qui la crée, avec ou sans le mouvement des parties, et qui lui conserve cette propriété par son action immédiate. Quant à l'âme, il en a exclu tout d'abord la notion de force ou de cause, en la définissant une chose qui pense, en la faisant passive à l'égard des idées de l'entendement, et même à l'égard des inclinations de la volonté. Dieu, selon Descartes, ne serait pas souverainement parfait s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde qui ne vint pas entièrement de lui : « La seule philosophie suffit donc pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit de l'homme que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. » Rappelons qu'il compare l'âme et ses idées avec un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir (1), comparaison qui sera fort en honneur dans toute son école, sans doute parce qu'elle marque d'une manière expressive le rôle passif de l'âme dans la production des idées. Il est vrai que Descartes appelle les volontés des actions. Mais ces actions sont-elles bien réellement des actions de notre âme, ou bien des actions

(1) Édit. Cousin, t. IX, p. 166.

de Dieu? Ne dit-il pas que c'est Dieu qui met en nous les inclinations de la volonté? « Avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, Dieu a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de nos volontés; c'est lui-même qui les a mises en nous (1). » Donc il n'y a ni une pensée en notre entendement, ni une seule inclination dans la volonté dont Dieu ne soit l'auteur en nous; donc nous ne faisons rien, et Dieu fait tout, dans le monde de l'esprit comme dans celui de la matière.

Ainsi sommes-nous sur la voie qui conduit, non-seulement à Malebranche, mais même à Spinoza. Faites abstraction par la pensée de ces modes que Dieu produit immédiatement en chacune de ces essences, et qu'elles ne produisent nullement par leur vertu propre, que restera-t-il soit de la substance spirituelle, soit de la substance matérielle, sinon une simple aptitude à recevoir ces modes imprimés par Dieu, sinon une pure passivité qui, en elle-même, ne donne prise à aucune distinction? C'est ainsi qu'au sein même de l'école de Descartes, de hardis logiciens rapporteront à l'unique cause efficiente, c'est-à-dire à Dieu, comme à leur sujet commun, les deux essences, ou plutôt les deux attributs opposés de la pensée et de l'étendue. Telle est la semence de spinozisme incontestablement contenue dans la philosophie de Descartes, quelle que soit d'ailleurs l'opposition entre la méthode et les principes de l'auteur des *Méditations* et de l'auteur de l'*Ethique* (2).

Spinoza a pu même s'autoriser, quoique à tort, de cette définition que donne Descartes de la substance: « 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 (3). » Mais Descartes n'ignorait pas que si on s'en tient à cette défini-

(1) Édit. Cousin, t. IX, p. 174.

(2) Nous reviendrons sur cette question des rapports de Descartes et de Spinoza, dans le chap. 18 de ce vol.

(3) *Principes*, 1^{re} partie, art. 51.

tion, il ne peut y avoir qu'une seule substance, qui est Dieu, car il n'y a que Dieu qui existe par lui-même. Aussi, s'empresse-t-il de la restreindre expressément, ce que ne fera pas Spinoza, à la seule substance de Dieu: « C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas univoque (1) 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 que, parmi 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. Et la notion que nous avons ainsi de la substance créée se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles; car pour entendre que ce sont des substances, il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée (2). »

(1) *Univoce*, dans la langue de la scholastique, est opposé à *equivoco* ou *analogice*. Saint Thomas dit: *Impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce.* (*Summa theol.*, pars prima, quæst. 13, art. 5.)

(2) Cette définition de la substance créée est celle qui était généralement usitée dans l'École. L'école de Coïmbre disait: « *Substantia est en se reale per se subsistens, non existens in alio ut in subjecto inhærens.* » Heineccius, dans ses *Éléments de philosophie*, dit: « *Substantiæ sunt quæ per se et seorsum existunt. Pessime ergo Ben Spinoza substantiam definit rem a se subsistentem, unde totum pantheismi systema huic falsæ definitioni inædificatum sua mole ruit.* » (Voir la Dissertation du cardinal Gerdil sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza.) Malebranche dit d'après Descartes: « Tout ce qui est, on le peut concevoir seul ou on ne le peut pas; il n'y a pas de milieu, car ces deux propositions sont contradictoires. Or, tout ce qu'on peut concevoir seul et sans penser à autre chose, qu'on peut, dis-je, concevoir seul comme existant indépendamment de quelque chose, c'est assurément un être ou une substance; et tout ce qu'on ne peut concevoir seul ou sans penser à quelque autre chose, c'est une manière d'être ou une modification de substance. » (1^{er} Entretien métaphysique).

Nous croyons que telle est en effet la distinction qu'il faut faire entre la substance première et les substances secondes, et aussi entre les substances secondes et les purs phénomènes. La substance première existe par soi, *a se*; les substances secondes existent par le seul concours de Dieu, et sans celui d'aucune chose créée, elles existent en soi et non pas par soi, suivant la distinction qu'oppose Régis à Spinoza, c'est-à-dire elles sont à elles-mêmes leur propre sujet, tandis que les phénomènes, indépendamment du concours de Dieu, ont besoin du concours d'une autre chose créée qui en soit le sujet. L'existence en soi, l'existence propre, mais non pas nécessaire, l'exclusion de toute inhérence dans un autre sujet, mais non pas l'indépendance absolue à l'égard de la cause efficiente, voilà la définition de la substance créée. La substance seconde, existant par le seul concours de Dieu, devient un centre d'activité et le sujet de manifestations qui se rapportent directement à elle, comme modes ou phénomènes, tandis que le phénomène, modification passagère d'un être, ne peut exister indépendamment de cet être, ni devenir à son tour le sujet d'aucune autre modification. Telle est la différence fondamentale qui sépare les êtres seconds des purs phénomènes et qui empêche de les confondre, quoique d'ailleurs les uns et les autres n'existent que par le concours de Dieu.

Descartes insiste beaucoup sur cette nécessité d'un concours continu de Dieu pour le maintien des créatures dans l'existence. A ceux qui s'imaginent que les choses, une fois produites, peuvent subsister par elles-mêmes, il reproche de confondre ensemble les causes qu'on appelle dans l'École *secundum fieri*, c'est-à-dire, de qui les effets dépendent, quant à la production, avec celles qu'on appelle *secundum esse*, c'est-à-dire, de qui les effets dépendent, non pas seulement quant à la production, mais quant à leur subsistance et continuation dans l'être. Ainsi l'architecte est la cause de la maison, et le père la cause de son fils, quant à la production seulement. C'est pourquoi l'ouvrage achevé peut subsister et demeurer sans cette cause, mais

le soleil est la cause de la lumière qui procède de lui, et Dieu est la cause de toutes les choses créées, non-seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être (1). « Lorsque vous dites, répond Descartes à Gassendi, qu'il y a en nous assez de vertu pour nous faire persévérer, au cas que quelque cause corruptive ne survienne, vous ne prenez pas garde que vous attribuez à la créature la perfection du Créateur, en ce qu'elle persévère dans l'être indépendamment de lui. »

Mais, selon Descartes, ce concours n'est rien moins, nous le savons déjà, qu'une création continuée qu'il n'est pas facile de concilier avec la réalité des créatures.

Nous ne pouvons pas admettre avec M. Cousin, que la création continuée ait un caractère inoffensif, et qu'elle tienne peu de place dans la philosophie de Descartes (2). Cette doctrine qui, comme nous l'avons dit, n'appartient pas en propre à Descartes, est devenue en quelque sorte une doctrine cartésienne par l'importance que lui ont donnée le maître et les disciples, et surtout par les conséquences qu'ils en ont déduites. La création continuée est un des arguments sur lesquels Descartes s'appuie dans sa démonstration de l'existence de Dieu tirée de notre propre existence; il y revient, il y insiste quand il s'agit d'expliquer l'attribut de conservateur et les rapports des créatures avec le Créateur; il la défend contre les objections de ses adversaires, il s'efforce de la concilier avec la liberté, il l'imagine en sa faveur de nouveaux raisonnements; enfin il la reproduit et la confirme dans un grand nombre de

(1) Réponse à Gassendi.

(2) *Histoire générale de la philosophie*, 8^e leçon, 7^e éd., 1866. Cependant dans ses *Fragments d'histoire de la philosophie moderne*, 1^{re} partie, p. 269, dernière édition, il dit : « Une des théories cartésiennes qui ont alors le plus de bruit est celle de la conservation du monde, considérée comme une création continuée. » Il rapporte ensuite une discussion, entre un professeur d'Oxford et un abbé Gaultier, sur la question de savoir si la création continuée favorise le spinozisme, qui prouve qu'en effet cette théorie avait une grande importance dans l'école cartésienne.

passages de ses réponses aux objections et de ses lettres, tant il y attache de prix et d'importance ! Si elle tient une grande place dans Descartes, elle en tient une bien plus grande dans Clauberg, dans Geulinx et dans Malebranche qui en fait le principal argument en faveur des causes occasionnelles.

Mais il importe encore plus de savoir si réellement elle est inoffensive. Si elle ne l'est pas, dit M. Cousin, la création elle-même serait contraire à la liberté de l'être créé ; or, si cette première et nécessaire création ne l'est pas, comment sa répétition et sa continuation le seraient-elles ? Il nous semble que cette première création, à l'instant même où elle a lieu, est absolument incompatible avec l'existence en acte de la liberté. La liberté en acte pourra suivre le don de l'être, mais non coexister avec lui ; être en même temps maître de soi et recevoir l'existence, sont deux choses parfaitement contradictoires. Que s'il en est ainsi de cette première et nécessaire création, comment n'en sera-t-il pas de même de tous les autres moments de notre existence qui seront, par hypothèse, l'exacte et continue reproduction de la première création ? Ni les adversaires de Descartes ne s'y sont trompés, comme on le voit par leurs objections, ni même un certain nombre de ses disciples, comme on le voit par les conséquences qu'ils en tirent contre la réalité des créatures.

Si conserver et créer derechef, suivant l'expression de Descartes, étaient une seule et même chose, la créature, comme l'objecte un de ses adversaires, ne sera plus qu'une influence ou un écoulement de Dieu, un simple accident semblable au mouvement local. Tissu de créations successives, pour employer les expressions énergiques de Fénelon, *sec* créature toujours naissante, toujours mourante, n'existerait jamais. Clauberg, en se fondant sur la création continuée, n'aura-t-il pas raison de dire que l'homme n'est qu'un acte répété de la toute-puissance divine, une simple opération de Dieu ? Voici comment, avec la création continuée, Spinoza ferme la bouche à un cartésien qui l'accuse de détruire le

libre arbitre : « Quid ergo de suo Cartesio sentit qui statuit nos singulis momentis a Deo quasi de novo creari, et nihilominus nos ex nostra arbitrii libertate agere (1) ? »

Quels sont les arguments de Descartes en faveur de la création continuée ? C'est en premier lieu l'indépendance des parties de la durée d'un être, d'où il conclut que nul ne peut continuer d'exister qu'à la condition d'être créé à chaque instant de son existence, comme dans le premier (2). « Sans doute, dit Gassendi, de ce que j'ai été ci-devant, il ne s'ensuit pas que je doive être maintenant. » Mais s'il en est ainsi, c'est que quelque cause peut nous détruire, et non que nous ayons besoin d'être créés à chaque instant.

Descartes tire un autre argument de la dignité et de la puissance de Dieu : « Dieu, dit-il, ne ferait pas paraître que sa puissance est immense, s'il créait des choses telles que, par après, elles pussent exister sans lui, mais, au contraire, il montrerait par là qu'elle serait finie, parce que les choses qu'il aurait une fois créées ne dépendraient plus de lui pour être. » Enfin si la conservation n'était pas une création continuée, Dieu, selon Descartes, ne pourrait nous faire cesser d'être que par une action positive qui aurait pour terme le néant, tandis qu'il est impossible de concevoir que Dieu détruise quoi que ce soit, autrement que par la cessation de son concours (3). Mais la création continuée n'a-t-elle pas pour revers, s'il est permis de parler ainsi, un anéantissement continué qui paraît peu digne de Dieu ? Ne porte-t-elle pas atteinte, comme le dira Leibniz, à l'efficacité des décrets de la toute-puissance divine, puisqu'elle oblige Dieu, pour conserver un être dans l'existence, d'intervenir à chaque instant et de le créer de nouveau ? Enfin, la cessation de la création n'équivaudrait-elle pas à cette action positive ayant pour terme le néant que Descartes veut épargner à Dieu ?

(1) Édit. Paulus, *epist.* 49.

(2) Voir la 3^e Méditation.

(3) Réponse aux cinquièmes objections.

Concluons qu'autre chose est la création que requiert la créature au premier moment de son existence, autre chose le simple concours dont elle a besoin pour se maintenir dans l'être une fois reçu. On peut concevoir que ce simple concours, que nous ne prétendons pas définir, lui laisse une certaine part de réalité qui serve de fondement à son individualité et à sa liberté, tandis que la création continuée ne laissant pas, un seul instant, à la créature la possession de son être, absorbe nécessairement toute réalité au sein de cette immanence de la causalité divine.

Par tout ce qui précède, on voit déjà, et on verra mieux encore par l'histoire de son école, la tendance de Descartes à dépouiller les substances créées, sans en excepter l'âme humaine, de toute force et de toute activité pour faire de Dieu l'unique cause. Descartes a eu le tort de séparer l'idée de substance de l'idée de cause, Leibniz en les réunissant dans l'idée de force, corrigera le vice essentiel de la métaphysique cartésienne.

CHAPITRE VII

Les bêtes machines. — Réflexions sur la question de la nature des bêtes et leurs rapports avec l'homme. — Tendance des philosophes empiriques, anciens et modernes, à mettre la bête au niveau de l'homme. — Montaigne, Charron, Gassendi. — Excès contraire de Descartes. — Hors l'âme humaine point d'âme, point de principe de vie. — L'animal pur mécanisme. — L'École et le sens commun contre l'automatisme. — Sentiment d'Aristote. — Objections et réponses. — Descartes a-t-il inventé l'automatisme, ou l'a-t-il emprunté, soit aux anciens, soit à Gomez Pereira ? — Raisons morales et théologiques des cartésiens en faveur de l'automatisme. — Prétendu danger, pour l'immortalité de l'âme humaine et pour la Providence divine, d'accorder une âme à l'animal. — Automatisme en théorie et en pratique de Malebranche. — Cruautés cartésiennes de Port-Royal sur les animaux. — Plaisanteries du P. Daniel contre l'automatisme. — Dissidences au sein même de l'école cartésienne sur l'automatisme. — Embarras de l'École pour donner à l'animal une âme qui ne soit ni esprit ni corps. — Protestations de madame de Sévigné et de La Fontaine contre l'automatisme. — Écrits innombrables pour ou contre. — Rétorsion par les sceptiques et les matérialistes des prétendues utilités morales et théologiques de l'automatisme. — Bayle et Lamettrie. — Lien de l'automatisme avec la métaphysique de Descartes. — Nécessité d'accorder une âme aux bêtes. — Limites de l'intelligence des bêtes. — Supériorité et excellence des facultés de l'âme humaine. — De l'immortalité métaphysique et de l'immortalité morale. — Leibniz renoue la chaîne des êtres brisée par Descartes.

Il faut faire une place, entre la métaphysique et la physique, à la question de la différence de l'homme et de la bête. Ici nous rencontrons cette hypothèse des bêtes machines qui a eu un si grand retentissement dans la philosophie du dix-septième siècle. Après l'homme lui-même, il semble que rien, dans toute la nature, ne soit plus digne de la considération du philosophe que la nature de l'animal.