

thies, les antipathies, en si grand honneur dans la physique ancienne, pour y substituer les principes simples et clairs de la forme, du mouvement, de la disposition des parties de la matière; c'est lui enfin qui a ramené, le premier, le problème de l'univers à un simple problème de mécanique (1). Par là, il a préparé les voies à Newton, et peut-être, comme le dit Voltaire, a-t-il fait plus que Newton. Mais la physique de Descartes a-t-elle réellement achevé ses destinées, comme on le croyait au dix-huitième siècle et comme on le croyait encore au commencement de ce siècle? n'appartient-elle plus qu'au passé et à l'histoire de la science? Il semble qu'aujourd'hui même, dans toutes les branches de la science de la nature, nous assistions à un retour aux grandes vues mécaniques de Descartes. Le vide n'est-il pas banni de l'univers, et l'éther, sous un autre nom, n'est-il pas la matière subtile, remplissant tous les espaces? Ce sont maintenant les vibrations de cet éther qui font la lumière; la chaleur elle-même, comme la lumière, n'est plus, comme dans la physique de Descartes, que du mouvement. Les théories les plus récentes, et déjà les plus accréditées, de la physique et de la chimie tendent à réduire à la figure et au mouvement, que chacun conçoit si clairement et si distinctement, comme le dit Descartes, toutes les propriétés de la matière. Enfin, avec les mouvements de l'éther, l'attraction elle-même se ramène à l'impulsion cartésienne, et reçoit de nouveau une explication purement mécanique (2). Ne semble-t-il donc pas que, comme l'espérait Fontenelle, « l'univers cartésien, violemment ébranlé, se raffermisse et reprenne sa forme (3)? »

(1) « Descartes essaya le premier de ramener la cause du mouvement céleste à la mécanique. » (Laplace, *Système du monde*, liv. V, chap. v.)

(2) Voir sur ce sujet un savant et intéressant chapitre, matière et mouvement du *Matérialisme contemporain*, de M. Janet. Voir aussi notre chapitre 29 du second volume.

(3) Éloge de Saurin.

CHAPITRE X

Objections contre les *Méditations* et réponses de Descartes. — Objections de Catérus contre les preuves de l'existence de Dieu. — Les idées ne sont que des opérations de l'esprit. — Point de cause des idées en dehors de l'esprit. — Équivoque de l'expression d'être par soi. — Comment l'entend Descartes. — Pourquoi il ne s'est pas servi des choses sensibles pour démontrer Dieu. — Tendance empirique des auteurs des *secondes objections*. — Pourquoi Descartes a jugé inutile le complément de la possibilité dans la démonstration de l'existence de Dieu. — Mauvaise humeur contre les objections tirées de la Bible. — Exemple de la méthode géométrique appliquée aux *Méditations*. — Inconvénients de cette méthode en métaphysique signalés par Descartes lui-même. — Objections bienveillantes d'Arnauld. — Principales difficultés d'Arnauld comme philosophe et comme théologien. — De la distinction de l'âme et du corps. — Du sens de l'expression d'être par soi. — Du danger de la règle de l'évidence. — De l'incompatibilité avec l'eucharistie du sentiment de Descartes sur la matière. — Concessions de Descartes sur les détails et sur les expressions. — Tentative pour concilier avec l'eucharistie l'indistinction de la substance et des accidents. — Arnauld satisfait. — Deux nouvelles lettres d'Arnauld à Descartes. — Refus de Descartes de s'expliquer sur l'indistinction de la matière et de l'extension locale par rapport à l'eucharistie. — Hobbes. — Objections sèches et écourtées. — Matérialisme tranchant. — Répulsion de Descartes contre cet adversaire. — Jugement sur le *De cive*.

Avant de donner à l'impression le manuscrit des *Méditations*, Descartes en fit circuler quelques copies en Hollande et en France, afin de recueillir, comme il le dit lui-même, des objections dont il pût profiter, et pour éclairer ses principes par la discussion. Les philosophes et les théologiens les plus habiles de la France et de l'étranger répondirent à cet appel, et soumirent à l'examen le plus sévère les principes de la nouvelle métaphysique. C'est un

plaisir de voir comment Descartes fait face à tous ces adversaires si subtils et si pénétrants, et comment il sort victorieux de presque toutes les rencontres par la force de sa dialectique, par la supériorité de son génie et de ses doctrines. Scholastique avec les scholastiques, théologien avec les théologiens, géomètre avec les géomètres, plein de courtoisie et de grâce pour des adversaires bienveillants; hautain, dur, méprisant et ironique avec les malveillants et les railleurs, il sait prendre tous les tons et parler tous les langages, suivant l'adversaire contre lequel il combat (1). Si quelquefois il a le tort de reproduire les mêmes assertions, plutôt que de les justifier, le plus souvent il confirme par de nouvelles preuves, il éclaire par de nouvelles explications les principes fondamentaux de la 4^{me} partie du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*. Nous esquisserons rapidement les principaux traits de cette polémique, à laquelle nous avons déjà fait plus d'un emprunt dans l'exposition de la métaphysique de Descartes.

Le premier qui entre en lice est Catérus, docteur en théologie de la faculté de Louvain. Il est versé dans la science de l'École dont il parle souvent le langage, il s'appuie volontiers sur saint Thomas ou même sur Scot; mais, malgré quelques formes un peu lourdes et un peu embarrassées, ce docteur scholastique n'en pousse pas moins une pointe assez vive contre les preuves de l'existence de Dieu, et devance en certains points la critique de Kant. Le ton de Catérus est, d'ailleurs, excellent à l'égard de Descartes qu'il appelle un très-grand esprit, et même un grand homme.

Ses objections ont pour principal objet la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'idée que nous en avons. Toutes les idées, selon Catérus, ne sont que des actes, des fictions de notre esprit; elles n'ont pas d'autre cause que l'esprit lui-même, et elles n'en requièrent absolument aucune autre

(1) Ces objections, avec les réponses de Descartes furent publiées en latin à la suite de la première édition des *Méditations*. Bientôt Clerselier en fit une traduction française qui fut revue par Descartes.

hors de nous. Descartes a dit de l'idée du triangle, quoiqu'elle enferme une vérité éternelle: « Encore qu'il n'y ait en aucun lieu du monde, hors de ma pensée une telle figure. » Catérus l'applique également à toutes les idées sans exception. La réalité objective qu'il leur attribue ne nous fait pas sortir de notre esprit qui en est l'unique artisan. Car être objectivement dans l'entendement c'est, dans la langue de Catérus: « terminer à la façon d'un objet l'acte de l'entendement, ce qui n'est en effet qu'une dénomination extérieure et qui n'ajoute rien de réel à la chose. Donc j'ai des idées, mais il n'y a point de causes de ces idées, tant s'en faut qu'il y en ait une plus grande que moi et infinie. »

Ainsi, par une sorte d'idéalisme analogue à celui de Berkeley ou de Kant, Catérus, enlève aux idées toute réalité objective pour n'en faire que de simples modes de notre esprit. D'ailleurs, ajoute-t-il, il n'est pas vrai que nous connaissions clairement l'infini, d'après cette maxime universellement reçue, que l'infini en tant qu'infini est inconnu.

A cette première preuve il préfère la seconde, dans laquelle il lui paraît que Descartes, comme Aristote et saint Thomas, suit la voie de la causalité efficiente. Toutefois il lui reproche d'y faire encore intervenir les idées, ce dont peut-être, dit-il, il n'était pas besoin.

Descartes répond très-bien à Catérus, que si l'idée, en tant qu'idée, ne peut exister en dehors de l'entendement, elle a cependant besoin d'une cause pour être conçue par l'entendement. Dire que l'entendement est cette cause, ne signifie rien, car ce dont il s'agit, c'est de savoir pourquoi l'entendement est déterminé à concevoir telle ou telle chose plutôt que telle ou telle autre. Or c'est dans la cause, la seule dont il soit ici question, qui a déterminé l'entendement à la conception de telle ou telle idée, que doit être formellement contenue toute la réalité objective de cette idée. De là la force de la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'idée de l'infini.

Selon Descartes, en remontant de cause en cause, il faut

arriver à une cause ayant la vertu d'être *par soi* et, en conséquence, la puissance de posséder actuellement toutes les perfections que nous concevons être en Dieu. Cette expression d'être *par soi* ne plaît pas à Catérus qui remarque qu'on peut l'entendre de deux manières, soit en un sens négatif, comme quelque chose qui n'existe pas par autrui, soit en un sens positif, comme être par soi-même, ainsi que par une cause efficiente. Mais tout le monde l'entend dans le premier sens; or de ce que Dieu n'existe pas par autrui, il ne suit nullement qu'il comprend tout et qu'il est infini. Descartes, pour échapper à l'objection de Catérus, déclare l'entendre au sens positif. Quelque étrange que cela soit, il ne craint pas de dire, que Dieu fait en quelque sorte la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet, par où, comme nous le verrons, il s'attire des difficultés avec Arnauld. S'il n'a pas, comme saint Thomas, démontré l'existence de Dieu par la causalité efficiente et par les choses sensibles, c'est qu'elle lui paraît plus évidente que celle d'aucune chose sensible. Il avoue que l'infini, en tant qu'infini, n'est pas compris; mais, s'il n'est pas compris, il est entendu; or entendre clairement et distinctement qu'une chose est telle qu'on ne peut point y rencontrer des limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie.

Enfin Catérus ne goûte pas davantage la preuve mathématique de l'existence de Dieu. Descartes, selon lui, ne prouve rien, sinon que la notion d'existence est inséparable de celle de perfection souveraine, d'où il ne suit nullement que cette existence soit actuellement quelque chose. L'auteur des *Méditations* oppose la distinction de l'existence possible, qui est le propre des objets de toutes les autres conceptions, à l'existence nécessaire enfermée dans l'idée même d'un être souverainement parfait.

Après les objections de Catérus viennent celles de plusieurs philosophes ou théologiens qui gardent l'anonyme. Ces secondes objections, recueillies et probablement proposées en partie par Mersenne lui-même, ont une cer-

taine tendance à l'empirisme, et nous donnent comme un avant-goût de celles de Hobbes et de Gassendi. Que savez-vous disent leurs auteurs, si ce n'est point un corps qui, par ses divers mouvements et rencontres, fait cette action que nous appelons du nom de pensée? Comment prouvez-vous qu'un corps ne peut penser? Comment pouvez-vous affirmer que l'idée de Dieu ne procède pas de votre esprit? Ne suffit-il pas, que nous voyions en nous, et en nos semblables, quelque degré de perfection, pour que nous puissions ajouter des degrés à des degrés jusqu'à l'infini? Nous laissons de côté ces objections que nous retrouverons, présentées avec plus d'art, dans la polémique de Gassendi contre Descartes. Toutefois il faut y remarquer le reproche de n'avoir fait qu'une démonstration incomplète, faute d'avoir prouvé que la nature de Dieu est possible, ou bien qu'il n'implique point que Dieu soit (1). Mais, selon Descartes, qui semble ici répondre à l'avance à Leibniz, la possibilité de l'existence de Dieu étant comprise dans l'idée même de sa nature, ce prétendu complément est d'une parfaite insignifiance. Il n'y a d'impossibilité qu'au sein des idées confuses, il ne peut y en avoir au sein des idées claires et distinctes, et partant: « afin que nous puissions assurer que nous connaissons assez la nature de Dieu, pour savoir qu'il n'y a point de répugnance qu'elle existe, il suffit que nous entendions clairement et distinctement toutes les choses que nous apercevons être en elle. »

Voici une autre objection, moins philosophique que théologique. Descartes, en affirmant que Dieu ne peut être trompeur, a dit une chose contraire à la Bible. Dieu n'a-t-il pas signifié quelque chose contre son intention, quand il a dit par son prophète: Encore quarante jours, et Ninive sera détruite? Descartes, pour se défendre, a recours à la

(1) Voici la forme que, suivant eux, il faudrait donner à l'argument: « S'il n'implique point que Dieu soit, il est certain qu'il existe; or il n'implique point qu'il existe, donc, etc. Mais on est en question de la mineure, à savoir qu'il n'implique point que Dieu existe. »

distinction entre les façons de parler accommodées au vulgaire, et celles qui expriment une vérité absolue, tout en ne dissimulant pas combien lui déplait ce genre de difficultés, auxquelles dans les sixièmes objections, il déclarera ne plus vouloir répondre.

Enfin, les auteurs de ces objections terminent en demandant à Descartes, comme une chose fort utile, d'exposer les principes et les conclusions des *Méditations*, suivant la méthode des géomètres : « afin que tout d'un coup et comme d'une seule œillade, vos lecteurs puissent y voir de quoi se satisfaire et que vous remplissiez bien leur esprit de la connaissance de la divinité. » Descartes que n'aveugle pas, quoi qu'on en ait dit, l'esprit géométrique, fait observer qu'une telle méthode convient beaucoup mieux à la géométrie qu'à la métaphysique, où la principale difficulté n'est pas de tirer des conséquences, mais de concevoir clairement et distinctement les premières notions. C'est pourquoi, dit-il, il a suivi la voie analytique dans les *Méditations*; néanmoins pour déférer à leur conseil, il consent à imiter la synthèse des géomètres, et à faire un abrégé des principales raisons qui démontrent la distinction de l'âme et du corps et l'existence de Dieu. Il donne donc, à la fin de sa réponse, cet abrégé, sous une forme purement géométrique, en quatre propositions, avec tout un cortège de définitions et d'axiomes. Mais cette forme nouvelle, comme l'appréhendait Descartes, diminue plutôt qu'elle n'augmente la clarté des *Méditations*, sans rien ajouter à la rigueur des raisonnements. Probablement Spinoza a pris l'idée et le modèle de la forme géométrique de son *Exposition des principes de la philosophie de Descartes* et de l'*Éthique* dans la réponse aux auteurs des sixièmes objections.

Pour ne pas séparer Hobbes de Gassendi, et pour réunir ensemble des réponses et des objections de même nature, je passe immédiatement à Arnauld, en mettant les quatrièmes objections avant les troisièmes. Descartes aurait vivement désiré publier ses *Méditations* avec une approba-

tion en forme du corps des docteurs de la Sorbonne, auxquels il les avait dédiées. Mais Mersenné en avait vainement communiqué diverses copies à plusieurs docteurs de la Faculté de théologie, pour les convier à un examen de l'ouvrage. Ils s'abstinrent, soit, dit Baillet, parce qu'ils n'y trouvaient rien à blâmer, soit parce qu'ils ne les entendaient pas, ou qu'ils n'en appréciaient pas l'importance. Dans tout ce grand corps il ne se trouva qu'un seul docteur, Arnauld, alors âgé de 28 ans, qui consentit à prendre la plume. Arnauld, quoique jeune, était préparé à cet examen par deux années d'enseignement de la philosophie, en Sorbonne, au collège du Mans, de 1639 à 1641.

C'est une bonne fortune pour Descartes de rencontrer un pareil adversaire, disons mieux, un pareil disciple. Arnauld, en effet, commence par proclamer que les *Méditations* sont un excellent ouvrage, et dans sa réponse au P. Mersenne, il met au rang des plus signalés bienfaits la communication qui lui en a été faite. Il demande des explications sur des difficultés que d'autres pourraient faire, plutôt qu'il ne propose des objections en son nom. Ces difficultés sont de deux sortes, les unes philosophiques, les autres théologiques, selon les deux personnages qu'il doit jouer tour à tour : « D'abord paraissant en philosophe je représenterai les principales difficultés que je jugerai pouvoir être proposées par ceux de cette profession, touchant les deux questions de la nature de l'esprit humain et de l'existence de Dieu, et après cela prenant l'habit d'un théologien, je mettrai en avant les scrupules qu'un homme de cette robe peut rencontrer en tout cet ouvrage. » En faveur de la nouvelle doctrine, il signale tout d'abord une remarquable analogie touchant le principe fondamental de la science, entre le *si fallor sum* de saint Augustin, et le *je pense, donc je suis*. Descartes recueille avec joie cette analogie qu'il ignorait, comme nous l'avons déjà dit, et qu'il ne manquera pas, ainsi que ses disciples, d'opposer par la suite à d'autres théologiens moins bienveillants.

De là Arnauld passe à la question de la distinction de l'âme et du corps. Il craint que cette distinction ne soit pas suffisamment fondée dans la conception claire et distincte de l'âme, indépendamment du corps, laquelle prouve bien que nous pouvons avoir quelque connaissance de nous-mêmes sans la connaissance du corps, mais non que cette connaissance soit complète et entière. Ne se pourrait-il pas, objecte Arnauld, comme presque tous les adversaires de Descartes, que la chose qui pense fût une chose étendue, laquelle, indépendamment des propriétés de la chose étendue, aurait la propriété de penser? Pour affirmer le contraire connaissons-nous donc, d'une manière assez complète, la nature de l'âme et du corps? D'un autre côté, ne peut-on pas craindre que cet argument ne prouve trop, et n'aille jusqu'à ôter le corporel de l'essence de l'homme, ou à ne faire du corps que le véhicule de l'esprit? Cependant il approuve fort la distinction de l'imagination et de l'intellection, et la certitude des choses conçues par la raison, comparée à l'incertitude des choses aperçues par les sens. Il a, en effet, depuis longtemps appris de saint Augustin, qu'il faut rejeter le sentiment de ceux qui se persuadent que les choses, que nous voyons par l'esprit, sont moins certaines que celles que nous voyons par les yeux du corps.

Quelques expressions, quelques détails, voilà tout ce qu'Arnauld trouve à reprendre sur les preuves de l'existence de Dieu et sur sa nature. Ainsi il a été choqué du sens positif, donné par Descartes, dans sa réponse à Catérus, à l'expression d'*être par soi*. Il ne comprend pas qu'on puisse dire que Dieu soit par lui-même, comme par une cause, ou ce qui revient au même, que Dieu soit un effet de lui-même. N'y a-t-il pas une manifeste contradiction à ce qu'une chose soit par elle-même positivement et comme par une cause? Comme personne ne peut donner ce qu'il n'a pas, nous ne pouvons concevoir une chose se donnant l'être à elle-même, sans concevoir que déjà elle le possède. Dieu ne peut donc être par soi positivement, mais seule-

ment d'une manière négative, en ce sens qu'il n'est pas par autrui, ce qui ne porte aucun préjudice à l'infinité contenue dans son idée même. Si on demande pourquoi Dieu existe, il faut répondre, parce qu'il est Dieu, c'est-à-dire, un être infini; si on veut savoir pourquoi il n'a pas besoin de causes efficientes, il faut répondre, parce qu'il est un être infini, donc l'existence est son essence. Enfin il ne reste plus à Arnauld qu'un seul scrupule philosophique, celui du cercle, où paraît tomber Descartes, quand il appuie sur Dieu la légitimité du criterium de l'évidence, et sur l'évidence la vérité de l'existence de Dieu.

Quant aux choses qui peuvent arrêter les théologiens, d'abord il signale cette libre façon de philosopher qui commence par tout révoquer en doute. Il voudrait que Descartes avertisse, en insistant davantage, que ce doute n'est qu'une fiction pour arriver à confondre les plus obstinés douteurs. Il lui donne aussi le conseil, d'annoncer, afin d'éviter bien des difficultés, que, dans la quatrième Méditation, il traite de l'origine de l'erreur, seulement par rapport au vrai et au faux, et non par rapport au bien et au mal. Mais il lui recommande surtout de bien marquer, que le principe de ne donner créance qu'à ce qu'on conçoit clairement, s'applique aux choses de la science, et non aux choses de la foi: « De peur que plusieurs de ceux qui penchent aujourd'hui vers l'impiété, ne pussent se servir de ses paroles pour combattre la foi. » Il prévoit enfin que les théologiens seront particulièrement offensés de la destruction des qualités sensibles. N'est-ce pas en effet les détruire que les ramener à l'étendue, à la figure et au mouvement des petits corps? N'est-ce pas rendre leur existence inconcevable indépendamment de la matière? Or, comment concilier cette doctrine avec la foi de l'Église qui enseigne que, dans l'eucharistie, la substance du pain n'existant plus, les accidents du pain continuent d'exister?

Descartes se montre plein de déférence à l'égard d'un théologien si bienveillant et d'une si grande autorité. D'abord il le remercie du secours de saint Augustin qu'il