

déjà un corps d'en diriger le mouvement vers un certain côté répondant à cette pensée. » Ainsi, selon Cordemoy, la volonté n'est qu'une occasion, non-seulement de la production, mais de la direction du mouvement, de même que la rencontre de deux corps n'est qu'une occasion à la puissance qui mouvait le premier de mouvoir le second. La seule puissance capable de produire le mouvement, est aussi la seule capable de le diriger, et cette puissance est Dieu, seule vraie cause efficiente. Il dit encore ailleurs : « Il est aussi impossible à nos âmes d'avoir de nouvelles exceptions sans Dieu, qu'il est impossible au corps d'avoir de nouveaux mouvements sans lui (1). » Voilà donc déjà tout entière la doctrine des causes occasionnelles. Malebranche sans doute lui a donné de nouveaux développements, mais c'est Cordemoy qui, le premier en France, a tiré cette conséquence des principes de Descartes.

Pour le discernement de l'âme et du corps, il soutient, en bon cartésien, que l'existence de l'âme est plus assurée que celle du corps : « Rien n'est, dit-il, plus clair à l'esprit que l'esprit lui-même. » Quant au corps, non-seulement, comme Descartes, il le tient comme moins certain que l'esprit, mais il pense, devant encore ici Malebranche, que la foi seule peut nous assurer de son existence : « Pour le corps, je dirai que j'en ai un, parce qu'encore que cela ne me soit pas évident par la lumière naturelle, il me suffit de la foi pour m'empêcher d'en douter (2). »

(1) A la suite des *Discours sur le discernement de l'âme et du corps* est le *Discours physique sur la parole*. Après avoir proposé les moyens de se connaître, il propose dans cet autre discours le moyen de connaître les autres, qui est la parole, il cherche à prouver, d'après Descartes, que la parole est le seul signe auquel nous puissions reconnaître l'existence d'âmes raisonnables dans des âmes autres que nous. Il distingue le langage naturel qui exprime la passion des signes d'institution par lesquels l'âme exprime tout ce qu'elle conçoit, et il discerne ce qui dans la parole est la part de l'âme d'avec ce qui est la part du corps.

(2) Pour achever l'énumération des œuvres cartésiennes de Cordemoy, mentionnons encore la *Lettre au P. Cossart* où il veut montrer que le système de M. Descartes et son opinion touchant les bêtes n'ont rien de

Sylvain Régis a plus fait encore que Rohault pour la philosophie de Descartes qu'il a enseignée, avec un succès extraordinaire, non-seulement à Paris, mais dans différentes provinces de la France. Il a travaillé à en coordonner systématiquement toutes les parties dans un vaste ensemble; il l'a défendue, avec un rare bon sens et avec une inébranlable fermeté, contre tous les excès et contre toutes les attaques, contre Malebranche, contre Spinoza et contre Huet.

Régis est né en 1632, dans le comté d'Agénois. Après de brillantes études à Cahors, chez les jésuites, il vint étudier la théologie à Paris; mais bientôt il l'abandonna pour la philosophie de Descartes, à laquelle il se livra avec ardeur, sous la conduite de Rohault, dont il suivait les conférences publiques (1). En 1663, il reçut de Rohault et de la société cartésienne de Paris la mission d'enseigner la philosophie nouvelle à Toulouse. Par son éloquence, par la force et la clarté de ses doctrines, il charma les habitants de cette ville. On vit accourir à ses leçons, comme à celles de Rohault à Paris, des savants, des ecclésiastiques, des magistrats, des dames même, avides de s'instruire, sous cet excellent maître, à la nouvelle philosophie; mais rien ne prouve mieux le succès de Régis à Toulouse que le fait rapporté par Fontenelle : « Messieurs de Toulouse, touchés des instructions et des lumières que M. Régis leur avait apportées, lui firent une pension sur leur Hôtel-de-Ville, événement presque incroyable dans nos mœurs et qui semble appartenir à l'ancienne Grèce (2). »

Le marquis de Vardes, alors exilé en Languedoc, l'ayant entendu, le sollicita de venir avec lui dans son gouvernement d'Aigues-Mortes. Mais ce n'est pas sans peine qu'il put l'enlever aux magistrats de la ville qui auraient voulu fixer dans leurs murs l'éloquent cartésien. Grâce à Régis, le courtisan disgracié put se consoler de son exil avec la

dangereux, et que tout ce qu'il en a écrit semble être tiré du premier chapitre de la *Genèse*.

(1) Voir l'*Eloge de Régis*, par Fontenelle, et les *Mémoires de Nicéron*.

(2) Ibid.

philosophie de Descartes. Régis l'ayant accompagné à Montpellier, en 1674, y enseigna publiquement le cartésianisme, dans des conférences qui eurent le même éclat que celles de Toulouse.

Après avoir été comme l'apôtre du cartésianisme dans le midi de la France, il revint à Paris où il continua les conférences de Rohault. L'empressement à les suivre fut si grand que, pour s'assurer d'une place, il fallait venir longtemps à l'avance. Mais l'éclat de ces leçons, dit Fontenelle, leur devint bientôt funeste. C'était en effet le temps des plus grandes défiances et des plus sévères prohibitions contre le cartésianisme, et l'archevêque de Paris donna à Régis un ordre, déguisé sous forme de conseil et de prière, de suspendre ses conférences. Forcé de renoncer à l'enseignement de la philosophie de Descartes, il travailla à en donner une exposition systématique et complète. Mais ce n'est qu'au bout de dix ans, avec les plus grandes difficultés, qu'il obtint, en 1690, la permission de l'imprimer, à la condition d'effacer du titre le nom de Descartes (1). Dans les deux années suivantes, Régis fit paraître une réfutation de la *Censure* de Huet (2) et une réponse aux *Réflexions critiques* de Duhamel (3). Enfin, en 1704, il publia un dernier ouvrage, suivi d'une réfutation de Spinoza, sur le texte, si souvent traité par les cartésiens, de l'accord de la raison et de la foi (4).

Régis jouit, pendant toute sa vie, d'une grande célébrité; il fut recherché du prince de Condé qui se plaisait, comme déjà nous l'avons raconté, à s'entretenir avec lui, et qui disait qu'il ne pouvait s'empêcher de prendre pour vrai ce

(1) *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*. Paris, 1690, 3 vol. in-4. Dans l'édit. d'Amsterdam, on a ajouté, suivant les principes de Descartes.

(2) *Réponse au livre qui a pour titre : Censura philosophiæ cartesianæ*, 1 vol. in-12. Paris, 1691.

(3) *Réponse aux Réflexions critiques de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, in-12. Paris, 1692.

(4) *Usage de la raison et de la foi, ou l'Accord de la raison et de la foi*, 1 vol. in-4. Paris, 1704.

qu'il lui expliquait si nettement. Il y avait des soirées philosophiques chez les plus grands seigneurs de la cour, où on se faisait une fête de l'entendre. L'abbé Genest nous l'apprend dans une lettre à Régis : « Je rappelle souvent en ma mémoire ces agréables soirées, où j'étais si content de vous entendre philosopher en présence de M. le duc de Nevers, de M. le duc de Vivonne, et de votre cher ami et le mien, le président de Donneville (1). »

En 1699, Régis avait été admis, en même temps que Malebranche, à l'Académie des sciences; mais déjà vieux et souffrant, il ne prit qu'une faible part à ses travaux. Il mourut, en 1707, chez le duc de Rohan, qui lui avait donné un appartement dans son hôtel, indépendamment de la pension qu'il lui payait de la part de son beau-père, le marquis de Vardes, initié par Régis à la philosophie de Descartes (2).

La prétention de Régis est de tout embrasser, de tout expliquer, sauf la religion et la politique, dans son *Système de philosophie*, comme l'annonce cette épigraphe : *De omnibus quæ fiunt, salvis quæ sunt Dei et Cæsaris*. Il divise son ouvrage en quatre parties, la logique, la métaphysique, la physique et la morale. En physique et en physiologie, il suit fidèlement Descartes, sauf qu'il est partisan de la préexistence des germes comme Malebranche (3). En morale il semble incliner du côté de Gassendi, ou même de Hobbes, plutôt que de Descartes. Il pose, il est vrai, pour fondement de la morale des lois gravées par Dieu

(1) Lettre à Régis, imprimée à la suite des *Principes de philosophie*, in-8. Paris, 1716.

(2) Le P. André, dans sa *Vie de Malbranche*, retrouvée par l'abbé Blampignon, ne juge pas très-favorablement Régis, peut-être à cause des discussions qu'il eut avec Malebranche : « Il était dit-il d'un esprit facile, d'une mémoire heureuse, d'une imagination assez nette et d'une pénétration médiocre; avec cela il avait un assez grand talent de parole par où il brilla dans les conférences qu'il fit après Rohault. »

(3) « La génération, dit-il, ne fait que les rendre plus propres à croître d'une manière plus sensible » *Syst. de philosophie*, t. III, liv. VIII.

même dans l'âme de l'homme, mais ces lois ne sont autres que celles de l'amour-propre éclairé (1).

En politique, il pense, comme Hobbes, qu'aucun état ne peut subsister sans le pouvoir absolu d'un seul, que le souverain, affranchi de tout contrôle, tient en ses mains le glaive de la justice et de la guerre, et a même le droit de régler la religion et le culte. Dans la métaphysique Régis tend à interpréter quelques doctrines de Descartes en un sens empirique. Cette tendance est plus manifeste encore dans son dernier ouvrage, *l'Usage de la raison et de la foi* (2) que dans le *Cours de Philosophie*, ce qu'il faut, sans doute, attribuer à une réaction de plus en plus vive contre la philosophie de Malebranche, dont il ne cesse de combattre, directement ou indirectement, la plupart des doctrines, et surtout la vision en Dieu.

Nous nous bornerons à signaler les principaux points où Régis nous semble, sinon altérer, au moins expliquer et développer en un sens qui lui est propre, la doctrine du maître. Selon Descartes, l'âme se connaît mieux que le corps; selon Régis, le corps n'est pas moins clair que l'âme et nous les connaissons tous les deux avec la même évidence. De même que nous ne pouvons concevoir un mode spirituel sans concevoir en même temps l'existence de l'âme, de même nous ne pouvons concevoir un mode corporel sans concevoir l'existence du corps. Si tout mode spirituel nous fait connaître la nature de l'âme, qui est précisément cela même sans quoi nous ne pouvons concevoir ce mode spirituel, il en est ainsi de tout mode

(1) C'est ce qui fait dire au P. André dans la *Vie de Malbranche* : « Sa morale est horrible. »

(2) Dans le premier livre, il traite de la raison humaine et de l'usage qu'on doit en faire dans l'ordre de la nature, touchant les preuves de l'existence de Dieu et les questions de la physique et de la métaphysique qui ont rapport à la foi; dans le deuxième livre, de la foi divine, de sa certitude, de son usage, dans l'ordre de la grâce, pour défendre la religion catholique; dans le troisième, il traite des mystères, dans le quatrième, de l'amour de Dieu, qui est une suite du bon usage de la raison et de la foi.

corporel : la nature du corps n'est-elle pas, en effet, cela même sans quoi nous ne pouvons apercevoir le mode corporel que nous apercevons (1)?

Régis ne nie pas l'existence des idées innées, mais il les fait dépendre des sens. L'âme, selon Régis, n'a point d'idées innées, si par là on entend des idées créées avec l'âme et indépendantes du corps. Toutes les idées de l'âme viennent de son union avec le corps; pas une n'est créée avec l'âme toute seule. Des idées produites avec nous et inséparables de nous, voilà ce qu'il entend par idées innées. Telles sont, dit-il, les idées de Dieu, de l'âme et du corps, qui sont constamment en nous, qui sont essentielles à l'homme, et que nous possédons parce que c'est notre nature de les posséder (2). Mais si l'idée de Dieu n'est qu'une modalité de l'âme, comment cette modalité finie représentera-t-elle l'infini? Elle le représente, selon Régis, comme l'être le plus parfait que nous puissions concevoir. Mais cet être, le plus parfait que nous puissions concevoir, est-il réellement infini, ou seulement indéfini, voilà sur quoi Régis semble éviter de s'expliquer.

Les idées innées sont produites avec l'âme, elles y sont continuellement présentes, telle est l'unique différence qui, d'après Régis, comme d'après Descartes, les distingue des idées générales formées par une abstraction des choses particulières, et dont les sens sont l'origine. Mais s'il ne leur donne pas les sens pour origine, il les met dans leur dépendance en attribuant leur existence continue dans l'âme à l'impression continue du corps sur l'âme. A la différence de Descartes, il ne les sépare pas de l'idée d'étendue qui elle-même est la suite nécessaire de l'union de l'âme avec le corps (3). Il se déclare d'ailleurs hautement en faveur de ces deux maximes, que les universaux n'ont d'existence que dans l'esprit, et que rien n'est dans l'entendement qui n'ait passé par les sens, sans excepter

(1) *Usage de la raison et de la foi*, liv. I, part. 2, chap. vi.

(2) *Ibid.*, liv. I.

(3) *Cours entier de philosophie*, liv. II, part. 1, chap. III.

l'idée de Dieu. Il s'appuie sur ces paroles de saint Paul : « Ce sont les choses sensibles qui font que l'âme rentre en elle-même pour y contempler l'idée de Dieu, c'est-à-dire, pour se rendre plus attentive à cette idée (1). »

Laissons, d'ailleurs, Régis lui-même résumer sa doctrine sur les idées innées : « C'est donc sans fondement que les philosophes modernes assurent qu'il y a des choses dans l'entendement qui n'ont pas passé par les sens, puisqu'il n'y a rien, non-seulement dans l'entendement, mais même dans l'âme, qui n'ait passé par les sens médiatement ou immédiatement. Je n'en excepte pas même les idées innées, car il faut remarquer que les idées innées ne diffèrent pas des idées acquises en ce que celles-ci dépendent des sens, et que les autres n'en dépendent pas, mais en ce que les idées innées sont continuellement dans l'âme et que les idées acquises n'y sont que successivement ; par exemple, je ne vois que successivement les figures particulières, dont les idées sont acquises, parce que l'idée de l'une ne renferme pas l'idée de l'autre, au lieu que j'aperçois continuellement l'étendue, parce qu'elle est enfermée dans l'idée de chaque figure particulière. » Ainsi Régis, sur la question des idées, nous semble s'éloigner de Descartes pour se rapprocher de Gassendi (2).

Mais il se montre plus fidèle à l'esprit de la philosophie de Descartes par une tendance marquée à faire de Dieu l'unique cause efficiente, et à déponiller les causes secondes, avec l'âme elle-même, de toute vraie causalité. Voici en effet comment il explique l'action réciproque de l'âme et du corps et la correspondance de leurs phénomènes : « Je sais, dit-il, par expérience que toutes les pensées de l'âme dépendent des mouvements du corps, donc les mouve-

(1) *Usage de la raison et de la foi*, liv. I, part. 2, chap. III.

(2) Plusieurs cartésiens ont combattu l'empirisme de Régis, le P. André dans sa *Vie de Malebranche*, l'abbé Genest, dans une lettre, à la suite de ses *Principes de philosophie* en vers, Paris, in-8, 1718 ; Lelevel, disciple de Malebranche, dans *la Vraie et la Fausse Métaphysique*. Rotterdam, 1694, in-12.

ments du corps produisent les pensées de l'âme ; mais ils ne peuvent les produire en qualité de cause première, puisqu'ils n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'agir, ils les produisent donc en qualité de causes secondes. Or, les causes secondes n'agissent que par la vertu de la cause première, qui est Dieu, et Dieu n'agit que par sa volonté. Donc les mouvements du corps n'agissent sur l'âme que par la volonté de Dieu, en tant qu'il a résolu de produire certaines pensées dans l'âme, toutes les fois que les objets extérieurs produisent certains mouvements dans le corps..... Quand je considère encore que le corps et l'esprit n'agissent l'un sur l'autre que par l'action même de Dieu, je suis obligé de reconnaître que les causes secondes n'ont pas de causalité propre, et que tout ce qu'elles peuvent contribuer à la production des effets, c'est d'être comme les instruments dont Dieu se sert pour modifier l'action par laquelle il produit ces effets (1). »

Régis ne fait pas même, comme Delaforge, une exception en faveur des mouvements et des actes volontaires. Il nie en effet que la volonté soit une cause véritable et il rapporte à Dieu directement tous les actes que nous avons coutume de rapporter à nous-mêmes. « Je sais bien qu'on regarde communément l'âme comme une chose qui se détermine elle-même, mais cette action ou efficacité de l'âme n'est appuyée que sur les préjugés des sens qui font qu'on attribue à l'âme et, en général, à toutes les causes secondes de véritables actions, bien qu'elles n'en puissent produire aucunes qui soient telles ; car, pour produire de véritables actions, il faut agir de soi-même et par soi-même, c'est-à-dire par sa propre vertu, et il est certain qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir de la sorte. D'où il s'ensuit qu'il n'y a que Dieu qui soit une cause véritablement efficiente, et que toutes les autres causes ne sont que des instruments qui agissent par la vertu de Dieu (2). »

(1) *Cours de philosophie*, liv. I, part. 2, chap. v.

(2) *Ibid.*

Néanmoins il diffère de Cordemoy et de Malebranche, parce que, comme Descartes, il laisse à l'âme le pouvoir de diriger le mouvement et de concourir à l'action, en déterminant celui que Dieu produit en nous. Il se fait même le défenseur des causes secondes qu'il semblait avoir sacrifiées, et l'adversaire des causes occasionnelles auxquelles il semblait aboutir. Selon Régis, les causes secondes ne seraient pas simplement des causes occasionnelles au regard de Dieu, mais, suivant son expression, des causes instrumentales, c'est-à-dire, qu'elles ne sont pas seulement déterminées à agir par une cause principale, mais qu'aussi elles modifient elles-mêmes l'action de la cause principale qui est Dieu (1).

Quelques points méritent aussi d'être signalés dans la théologie naturelle de Régis. A la différence de Descartes et de la plupart des cartésiens, il n'identifie pas la conservation des êtres avec la création continuée : « La création n'est autre chose que l'action indivisible de Dieu, par laquelle il produit l'être absolu des substances, qui est telle que non-seulement on ne lui donne aucune succession, mais on ne la conçoit pas même comme un commencement indivisible d'une action successive. Quant à la conservation, prise au vrai sens, elle n'est autre chose que l'action de Dieu qui se termine, non pas à l'être de la substance considérée absolument, mais aux modes qui diversifient la substance par le mouvement. »

Dans sa réfutation de Huet, Régis n'hésite pas à se prononcer contre la création *ex nihilo* et contre l'idée d'un monde limité, soit dans le temps, soit dans l'espace : « Les cartésiens croient qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de dire que l'être a été créé du néant, car c'est proprement dire que le néant est l'origine de l'être, ce qui répugne plus que de dire que les ténèbres sont le principe et l'origine de lumière. » Ni la matière n'a été tirée du néant, ni elle n'a commencé dans le temps. Cependant il est faux

(1) *Usage de la raison et de la foi*, liv. I, chap. II.

de dire qu'elle soit éternelle, parce que cela seul est éternel qui existe en lui-même et par lui-même. Ce monde, sans commencement dans le temps, est aussi sans limites dans l'espace. Selon Régis, Descartes a entendu par le mot indéfini que le monde n'a point de bornes, et partant qu'il est véritablement infini; d'ailleurs quand il se sert du mot indéfini, c'est, dit-il, en général au regard de quelque partie de l'univers et non de l'univers tout entier (1).

Sur la question de la liberté de Dieu et de la providence, qui était alors si vivement agitée, Régis est l'interprète fidèle de la doctrine que nous avons attribuée à Descartes. Il admet la liberté d'indifférence en Dieu, en ce sens seulement que Dieu a la propriété d'agir au dehors, sans être ni déterminé, ni contraint par une cause extérieure. Mais si Dieu n'est déterminé à agir par aucune cause extérieure, ce n'est pas à dire qu'il ne soit très-déterminé à agir par lui-même et par sa propre volonté. L'indifférence de la liberté humaine, tout opposée à celle de Dieu, est incompatible avec sa perfection. L'indifférence de Dieu est extrinsèque, l'indifférence de la liberté de l'homme est intrinsèque.

Quant à la providence, Régis se prononce à la fois contre le système des volontés générales et contre celui des volontés particulières. Les unes et les autres lui semblent également incompatibles avec la perfection infinie de Dieu. Si on entend par le système des volontés générales, que Dieu ne veut les choses que par rapport au général, comme un roi qui n'a pas le loisir d'aviser aux détails, c'est supposer en lui une certaine impuissance; si on entend au contraire que les volontés divines sont de soi indéterminées, et que Dieu ne veut aucune chose, sans y être déterminé par quelque occasion ou par quelque agent particulier, c'est porter atteinte à la simplicité et à l'actualité divines. Il démontre ensuite, par des arguments que nous retrouverons dans

(1) *Réponse au livre qui a pour titre : Censura philosophiæ cartesianæ*, 1 vol. in-12. Paris, 1691.

Malebranche, l'inconvenance des volontés particulières qui font agir Dieu comme s'il ne pouvait rien régler ni prévoir. De cette double critique il conclut, que la seule volonté qui convienne à Dieu, est une volonté simple, éternelle, immuable, laquelle embrasse indivisiblement, et par un seul acte, tout ce qui est et tout ce qui sera, les choses les plus diverses et les plus opposées, la pluie et le beau temps, la santé et la maladie, etc. (1). Ainsi Régis exclut les volontés particulières pour leur substituer une volonté générale simple, immuable, qui ne diffère pas réellement des volontés générales de Malebranche, malgré la critique qu'il en fait.

Par cette volonté générale et immuable Dieu produit le meilleur. Régis a donné quelques développements à l'optimisme de Descartes dans un chapitre de sa métaphysique intitulé : *Les facultés que Dieu a données à l'homme sont les plus excellentes qu'elles puissent être suivant l'ordre général de la nature* (2). « A ne considérer que la puissance de Dieu et la nature de l'homme en elles-mêmes, il est très-facile de concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus parfait qu'il n'est; mais si l'on veut considérer l'homme non en lui-même et séparément du reste des créatures, mais comme un membre de l'univers et une partie qui est soumise aux lois générales du mouvement, on sera obligé de reconnaître que l'homme est aussi parfait qu'il a pu être. » Le mal même qui est dans le monde contribue, selon Régis, à la beauté et à la perfection de l'ensemble. S'il y a des choses qui passent pour imparfaites, ce n'est pas à l'égard du monde, mais à l'égard des parties du monde.

Quant aux rapports de la raison et de la foi, Régis estime leurs objets si disproportionnés qu'il est impossible d'expliquer les uns par les autres. La raison est infaillible dans l'ordre de la nature, la foi dans l'ordre de la grâce. Mais si

(1) *Usage de la raison et de la foi*, liv. I.

(2) *Cours de philosophie*, liv. II, part. 2, chap. 29.

elles ne peuvent s'expliquer l'une par l'autre, elles ne peuvent non plus se contredire. Jamais il ne faut sacrifier la raison à la foi, ni la foi à la raison, parce que la raison et la foi ne peuvent rien avoir d'opposé, parce que la contradiction qui paraît entre elles n'est jamais qu'apparente. Un chrétien doit rendre compte de sa foi, mais non pas des mystères. Régis blâme donc les tentatives des scholastiques et des philosophes modernes, entre autres de Desgabets, pour expliquer le mystère de l'eucharistie par les principes des sciences naturelles. En général, l'essai de conciliation de Régis entre la raison et la foi, se recommande par beaucoup de modération et de sagesse, mais ne se distingue ni par la hardiesse de quelques cartésiens hollandais, ni par l'originalité et la profondeur de Malebranche ou de Leibniz.

A la suite de cet ouvrage est la *Réfutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu*. Régis se borne à la critique des définitions, des axiomes et des propositions qui se rapportent à l'existence de Dieu, d'où dépend, en effet, tout le reste du système. Il soutient contre Spinoza qu'exister en soi, et non exister par soi, est le caractère commun de toute substance. Spinoza ne fait que confirmer, dit Régis, tout ce que nous avons démontré de la nature et de l'existence de Dieu, à savoir, que Dieu est une pensée parfaite, une, infinie, éternelle, etc., mais il n'a nullement prouvé qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance qui est Dieu. Pour plus de détails, il renvoie à l'*Athéisme renversé* de François Lamy. Régis est aussi l'auteur de la plus ferme et de la meilleure réfutation de la *Censure* de Huet, dont il sera question dans un autre chapitre (1).

Je passe de Régis à deux théologiens, Cally et Desgabets, dont les noms se retrouvent dans la plupart des ouvrages, des disputes et des censures de cette première période du cartésianisme. Cally, professeur de philosophie et d'élo-

(1) Chap. xxviii du 1<sup>er</sup> volume. Nous parlerons de la polémique de Régis contre Malebranche dans le chap. x du 2<sup>e</sup> volume.

quence à l'université de Caen, est un des théologiens qui montrèrent en France le plus d'attachement pour la philosophie nouvelle. D'ardent péripatéticien qu'il avait été d'abord, il devint cartésien non moins ardent. Ce qu'il y a de plus curieux dans la conversion philosophique de Cally, c'est qu'elle fut opérée par son ami Huet, d'abord partisan zélé de Descartes, et qui avait même tenu dans sa maison des conférences cartésiennes. Lorsque Huet eut passé dans les rangs des adversaires de Descartes et publié la *Censure*, Cally rompit avec lui.

De même qu'Antoine Legrand, Cally a voulu faire pénétrer la philosophie de Descartes dans les écoles en lui donnant une forme scholastique. Tel est le but d'un grand ouvrage de philosophie, dédié à Bossuet, et intitulé : *Universæ philosophiæ institutio* (1). Mabillon, dans son *Traité des études monastiques*, recommande aux professeurs de philosophie de s'attacher de préférence à cet ouvrage de Cally. Cally divise la philosophie en cinq parties, logique, science générale, physique, théologie naturelle et théologie morale. En logique, il suit l'*Art de penser* auquel il emprunte la réfutation de la maxime, que toutes nos idées viennent des sens. Il demeure fidèle à Descartes et combat Malebranche sur la question de la nature des idées qu'il définit : de vraies images des choses telles qu'elles sont, *vera imago materiæ sibi subjectæ*. Mais on peut lui reprocher d'intervertir les principes de la méthode de Descartes, lorsqu'il place, dans les règles de la connaissance de la vérité, la véracité divine avant l'évidence. Dans le second livre, sur la science générale, Cally, comme Descartes, fait dépendre les essences de la volonté de Dieu ; comme Descartes aussi, il place l'essence de la matière dans la seule étendue, et repousse les formes substantielles avec les accidents absolus (2).

(1) 2 vol. in-4°, Caen, 1695. Dagoumer, professeur de l'Université de Paris, dit que Cally, le premier, accommoda la philosophie de Descartes à l'usage des écoles.

(2) Il n'a pas traité les trois dernières divisions indiquées au début

Il a cherché à démontrer la compatibilité de cette doctrine avec la transsubstantiation dans un ouvrage intitulé : *Durand commenté, ou l'Accord de la théologie avec la philosophie touchant la transsubstantiation de l'eucharistie* (1). Sous prétexte de commenter Durand qui, à en croire Cally, aurait donné de l'eucharistie une explication analogue à celle de Descartes, il expose et défend la doctrine des lettres au P. Mesland. Il eut même l'imprudence de provoquer contre lui tous les théologiens de l'École en osant rétorquer les accusations du P. Valois. Le P. Valois avait accusé les cartésiens qui nient les accidents absolus d'avoir des sentiments conformes à ceux de Luther et de Calvin. A son tour, Cally accuse la doctrine des accidents absolus d'être opposée à celle de l'Église et conforme aux erreurs de Luther sur le sujet de l'eucharistie ; de là une censure de l'évêque de Bayeux, le 30 mars 1701, et une condamnation à faire une rétractation publique. Quelques années auparavant, Cally, accusé de cartésianisme et de jansénisme, avait été privé de sa chaire à l'université, de la cure d'une paroisse de la ville, et pendant quelque temps relégué à Montdidier (2). Huet, dans ses *Mémoires*, fait allusion à ces persécutions de son ancien ami et, dans sa haine récente contre le cartésianisme, il semble y applaudir (3). tandis que Bossuet, au contraire,

de son ouvrage, la physique, la théologie naturelle et la théologie morale, parce que ce qu'il en a donné, dit-il, dans l'École ne lui paraît pas assez travaillé pour être rendu public.

(1) Cologne, 1700.

(2) « On vient de m'écrire que M. Cally, curé de Saint-Martin de Caen, M. Malouin, curé de Saint-Étienne de la même ville et celui de Saint-Sauveur ont été relégués, le premier à Montdidier, le deuxième à Moulins, le troisième à Pontorson, et que c'est à cause du cartésianisme et du jansénisme. » Bayle, *République des Lettres*, janvier, 1687.

(3) Après avoir raconté la conversion de Cally au cartésianisme, il ajoute : « Tamque vehementi ad eam studio exarsit, ut tradita a se tot annos præcepta et dogmata palam ejuraret, nec aliud quidquam creparet, vel in publicis lectionibus, vel in privatis colloquiis quam Cartesium. Quod et tam inconsiderate, tamque licenter ab eo factum est, ut cum rerum sacrarum attingeret doctrinam, minime temperaret sibi quin eam