

## XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

### GASSENDI ET LE SYNTAGMA PHILOSOPHICUM

---

### DESCARTES ET L'ESPRIT CARTÉSIEN

---

M. BERR. — Mesdames, Messieurs, la séance est ouverte. Nous voici à la troisième étape de notre étude sur l'évolution de la pensée du point de vue de la synthèse. Après le miracle grec, après — je ne dis pas la nuit, mais le crépuscule du Moyen âge, hier on nous a parlé de la Renaissance. On nous a dit qu'il restait à cette époque-là une grande crédulité dans les masses, — à quoi on a objecté que la crédulité n'est pas spéciale à cette époque, mais que l'esprit d'observation s'y était développé; on nous en a donné un certain nombre de preuves : la nature a commencé à être mieux connue. Et il est venu un moment où deux grands esprits, Galilée et Bacon, de façon différente d'ailleurs, ont abouti sinon à des synthèses universelles, du moins lui Galilée, à une large synthèse de l'univers astronomique, et Bacon à une vue générale de la science considérée surtout du point de vue de ses possibilités ultérieures et de ses applications pratiques. M. Schuhl nous a montré d'une façon très frappante que Bacon, homme dynamique, avait, par ses œuvres, imprimé à la science du mouvement pour aller plus loin.

Et nous allons voir — quoique ceux dont nous allons parler soient des mêmes temps que Bacon, — l'un est son contemporain, l'autre le suit de près, — nous allons voir, au xvii<sup>e</sup> siècle, l'esprit de synthèse se développer.

Je vous dirai — je ne sais pas pourquoi je vous fais cette confiance! — que cette séance m'intéresse particulièrement, étant donné que j'aime le xvii<sup>e</sup> siècle; et j'envie un peu

M. Rochot qui a fait une chose que j'aurais voulu faire. M. Rochot est le grand connaisseur de Gassendi : il a soutenu une thèse sur Gassendi, qui est importante; il prépare pour le *Corpus des Philosophes* que dirige notre ami Bayer un choix des œuvres de Gassendi. J'avais songé jadis à faire ma thèse principale sur ce philosophe; je me suis borné à une thèse latine, en laissant de côté beaucoup de documents amassés pour faire une thèse française de nature différente. Etant donné le principe que les amis de nos amis sont nos amis, M. Rochot est devenu tout à fait mon ami; il est même venu travailler chez moi, car j'ai eu la chance de trouver une édition de Gassendi — six volumes in-folio — qui n'est pas très répandue en France.

Je devance l'exposé que nous allons entendre en disant que Gassendi a eu une notoriété et une influence beaucoup plus grandes que, pendant longtemps, on ne se l'est imaginé. La preuve, c'est qu'une édition en six volumes in-folio parue après sa mort, en 1658, a été épuisée, et que dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, à Florence, on a éprouvé le besoin de faire une nouvelle édition, les six volumes in-folio que je possède, où il y a quelques légères modifications. Et justement c'est ce que M. Rochot est venu chercher et enregistrer chez moi.

Je lui donne donc la parole avec un double plaisir : c'est à un ami de Gassendi et c'est à un excellent historien de la philosophie que je la donne maintenant.

M. ROCHOT. — Ce que l'on connaît de Gassendi, ce sont ses *Doutes* contre la Métaphysique de Descartes, publiés par ce dernier sous le titre de *Cinquièmes Objections*<sup>1</sup>. Mais c'est peu de chose dans l'ensemble de ses Œuvres, qui remplissent six volumes in-folio, dont deux pour le *Syntagma philosophicum*. Cet ouvrage posthume fut sans cesse remanié et augmenté pendant vingt-cinq ans par un auteur fort patient, très érudit, mais dont le dessein ne semble guère accommodé à ce que nous attendons d'un ouvrage dit « de synthèse ». Un Erasme ou un Montaigne, qui a bien des égards ressemblent à Gassendi, parviennent, malgré leur foisonnement, à nous montrer une pensée qui se concentre et se domine.

1. Les *Instances* de Gassendi contre les *Réponses* de Descartes, parues en 1644 avec les *Doutes*, sous le titre de *Disquisitio Metaphysica*, sont plus considérables à elles seules que *Doutes* et *Réponses* réunies, et les éclairent en bien des points; mais elles sont rarement consultées. Nous en préparons une édition pour le *Corpus des ph. fr.*

Gassendi, lui, paraît hésiter sans cesse, se disperser dans des ouvrages de circonstances sollicités par ses amis ou provoqués par ses ennemis. Et ses interprètes discutent pour en faire, ici, un libertin, mais timide; là un savant expérimentateur, mais sceptique; ailleurs, un bon fonctionnaire ecclésiastique, sans originalité ni relief.

Il y a plusieurs causes à cette incertitude, et d'abord la masse confuse, peu abordable, des ouvrages. De plus, ceux-ci répondent à deux sortes de préoccupations. Il y a d'abord celles d'un historien et d'un érudit qui cherche la vérité à travers les textes, qui cherche à comprendre l'antiquité, et en particulier à ressusciter la philosophie décriée d'Épicure : il parle de ses travaux en disant « *ma philosophie d'Épicure* », confondant ses biens avec ceux de l'ami qu'il s'est choisi. Mais d'autre part, Gassendi est un savant moderne, particulièrement un astronome copernicien, et qui emprunte à Épicure, mais aussi à Démocrite et à Lucrèce, l'atomisme dont il fait de fréquentes applications aux recherches contemporaines. Ses amis et correspondants s'appellent Galilée, Beeckman, Mersenne, Boulliaud; et ses adversaires, Descartes (malheureusement! mais nous y reviendrons) et surtout Robert Fludd, J.-B. Morin, astrologues et occultistes, sans compter toute la scolastique attardée, tous ceux qui prétendent parler des choses de la nature sans les avoir vues.

De l'énorme *Syntagma philosophicum* nous ne ferons ni un résumé, ni une anthologie. Retenons toutefois que le titre signifie *Traité*, et non pas *Somme*<sup>2</sup>, malgré les dimensions. L'auteur prétend bien toucher à tout, mais ce sera pour choisir ou écarter certaines choses, et non pas pour les intégrer toutes dans un système de connaissances acquises qui serait passivement exhaustif. Il y a là une attitude préalable de critique, très conforme à l'esprit de synthèse, et qu'il nous faut voir de plus près.

Ce qu'il écarte, on l'entrevoit en comparant le plan de cette « Philosophie », avec celui d'un ouvrage classique contemporain, celui par exemple d'*Eustache de Saint-Paul*, dont Descartes a songé à faire la matière d'une réfutation. Nous y trouvons les quatre divisions traditionnelles : Logique, Morale, Physique et Métaphysique, dans un ordre qui est lui-même significatif — ordre que Descartes renversera, mais

2. Non pas une *Somme*, mais peut-être déjà, par l'esprit et l'étendue, une *Encyclopédie*.

en gardant le nombre. Or Gassendi, en face de ces quatre divisions, n'en met que trois : Logique, Physique, et Morale. Il y a, en tête du *Syntagma*, une assez importante introduction, mais qui traite historiquement de l'origine et du but de la philosophie sans donner l'équivalent d'une « philosophie première ». Bref, la Physique n'a pas pour aboutissement une Métaphysique, — ni pour condition, et ceci, en opposition avec Descartes, qui la place délibérément *avant* la Physique et rattache, par exemple, l'inertie à l'immutabilité divine. Mais Gassendi, en accord avec tous les adversaires non-cartésiens de la scolastique, veut liquider la Métaphysique en tant que partie distincte de la philosophie, en tant que discipline fondée sur une analyse des essences. Et cela signifie que la Physique ne repose plus sur des principes; elle repose sur l'expérience et se construit exclusivement par elle : sur quoi nous reviendrons.

Mais cela ne veut pas dire que tout ce dont traite la Métaphysique soit automatiquement écarté de notre *Syntagma*. Il sera question par exemple de Dieu et de l'âme; seulement nous attendrons pour les rencontrer, que le cours de nos recherches physiques nous ait amenés devant ces problèmes, qui sont ainsi abordés dans un esprit tout nouveau, et déjà « positif ».

Ainsi c'est au début de la « Physique », à propos de la formation du monde, que nous rencontrons le créateur de ce monde. L'idée de Dieu n'est pas empruntée à la révélation, ni tirée du « *trésor de notre esprit* » comme dans la *V<sup>e</sup> Méditation*; elle se présente comme la solution d'un problème positif. D'ailleurs Gassendi n'en renouvelle pas les preuves. Il s'en tient aux arguments traditionnels, à la finalité, à tout ce qui est *a posteriori*. En somme, l'idée de Dieu est une idée acquise : elle était venue aux philosophes anciens et à tous les païens bien avant que les théologiens s'en mêlent. Et peut-être ces derniers préfèrent-ils cela à l'innéisme cartésien. Notre esprit humain ne pense pas à Dieu en même temps qu'à soi-même et avant de connaître le monde extérieur, ce qui nous met en une dangereuse familiarité avec l'être suprême! Non; mais il vient un moment où il est naturel que nous pensions à Dieu, et à ce moment, c'est au philosophe, et même au physicien, d'en parler.

Quant à l'âme et à son immortalité, nous attendrons le dernier livre de la Physique (Sect. III, Part. II, livre XIV, pp. 620-658) pour la rencontrer. Toutefois, un peu aupara-

vant, l'Âme animale a été étudiée comme principe de mouvement, dans l'esprit où le *de Anima* fait partie de la Physique d'Aristote. Mais dans ce livre XIV, Gassendi réfute consciencieusement Epicure et fait un exposé historique dans lequel voisinent Aristote et saint Augustin, Cicéron et Plotin. Il raisonne sur l'âme à partir de la Foi, de la Physique et de la Morale, dont les intérêts sont concordants; et d'ailleurs tout cela, en montrant la possibilité des récompenses et châtiments que la vie présente n'assure pas, fournit une introduction à cette dernière partie du *Syntagma*, la Morale. Mais Gassendi marque en passant (p. 627 a) que les théologiens eux-mêmes posent comme un problème rationnel la question de la survie de l'âme raisonnable.

On voit ce que Gassendi écarte en intégrant ainsi à la physique une matière que l'on mettait traditionnellement en dehors et au-dessus d'elle, et on le verrait encore à propos de la Morale, dont la place, remarquons-le, à la fin de la science, pour couronner les recherches, est la même que chez Descartes. Ce qui est ainsi écarté, c'est le dogmatisme<sup>3</sup>. Mais la Morale, dont l'exposé a été ce que Gassendi a le moins remanié au cours de ses travaux, mérite moins d'attention, à notre point de vue, que la Logique : c'est elle qui doit porter le plus profondément la marque de l'esprit nouveau.

Sa place est la même que pour Eustache de Saint-Paul : la première; et son nom, en 1658, dans l'édition définitive du *Syntagma*, est celui de Logique, fixé par la tradition. Mais dans ses premiers manuscrits, ceux qui sont à Carpentras, et qui datent de 1634, Gassendi l'intitulait *Canonique*, à la façon d'Epicure, et il justifiait cela comme une façon de réagir contre la dialectique toute verbale des scolastiques, remplaçant la pensée vivante par une sorte de mécanisme.

Mais la vraie nouveauté n'est sans doute pas là; et si, chez Gassendi comme chez Eustache de Saint-Paul, il y a trois opérations de l'esprit, si, dans ces deux logiques, les deux dernières opérations étudiées sont également de juger et de raisonner, la première est de *concevoir* chez les scolastiques;

3. Dans sa *Thèse* latine, p. 79, M. H. BERR faisait déjà remarquer la place considérable que prend la Physique dans le *Syntagma* : dans l'édition de Lyon, elle occupe au tome I les pp. 125 à 652, et au t. II, pp. 1-658; au total, 1.185 pages sur 1.610. Sur le peu de changements introduits par Gassendi dans sa morale, M. PINTARD a fait les constatations nécessaires.

et chez Gassendi, c'est *d'imaginer*. Par quoi il faut entendre que nous ne travaillons pas sur des concepts descendus accidentellement de leur monde dans le nôtre et plus ou moins imparfaitement dégagés par nous du monde sensible, mais sur des images entièrement fondées sur ce monde qui est le nôtre et qui suffit à notre savoir. La science va donc cesser d'être une dialectique *a priori*, un système, et va devenir une construction expérimentale : ce qui annonce assez bien la formule de Planck que citait M. Berr au début de ces journées : « *Tout réclame une conception scientifique du monde, mais qui soit fondée sur des faits, par une recherche inductive.* » Ce qui ne veut pas dire que Gassendi formule déjà la méthode inductive<sup>4</sup>. Mais il voit bien que les *Canons* de la Logique ne sont pas l'expression des propriétés essentielles des substances : il les considère comme une codification — toute provisoire — des démarches de la pensée qui réussit, ou des succès de notre expérience, au sens vulgaire du mot. Il convient de faire ce que font les jurisconsultes dans leurs pratiques, ou les statuaires quand ils établissent le « canon » de la figure humaine : comparaisons qui sont déjà dans les *Animadversiones* de 1649 (p. 119), première version du *Syntagma*. En vérité, cette logique, comme la Méthode cartésienne, « *consiste plus en pratique qu'en théorie* » (Desc. à Mers., date incertaine; cf. Ad. Milh., t. I, p. 329).

Mais nous n'oserions dire aujourd'hui que cette Logique s'élève au-dessus de la passivité intellectuelle des épicuriens et des empiristes, pour constituer une méthode digne de ce nom, c'est-à-dire une discipline rationnelle de la pensée. Avec Epicure, Gassendi reconnaît trois critères du vrai : Sensation, Anticipation, et Passions; et tous sont d'ordre essentiellement pratique, non spéculatif. Le second, l'Anticipation, signifie simplement que l'esprit, avec ce que l'habitude et la mémoire ont mis en lui, finit par attendre le retour de ce qu'il a déjà eu l'occasion de constater. Sa fonction, dans l'élaboration du vrai, est de contrôle, non de création. Une phrase de Diogène Laërce semble bien exprimer cette attitude : après avoir dit que les épicuriens ne séparent pas la Logique de la Physique — ce qui est déjà significatif — Diogène ajoute qu'ils *rejetent* la dialectique comme superflue, et qu'il *suffit* au physicien de *suivre les voix mêmes des choses* (*κατὰ τὰς*

4. Il n'en est pas moins vrai qu'il a lu et compris Bacon, à la Logique duquel il consacre un chapitre.

πραγμάτων φθόγγους)<sup>5</sup>. Il y a donc un langage de la nature, dont il suffit d'écouter la leçon sans parler à sa place. Une telle Physique sera bien celle des empiristes et des positivistes, qu'aucune métaphysique ne précède ni ne suit.

Nous en avons assez dit pour avoir le droit de soutenir que Gassendi n'a pas, ni ne veut avoir, l'esprit de système, celui qui prétend construire à coups de raisonnements un bel édifice, mais suspendu dans les airs, au lieu de reposer sur un sol préalablement débarrassé de ce qui gêne. C'est cet esprit systématique qu'il ne peut souffrir chez Descartes. Mais cela dit, il reste encore une place pour l'esprit de synthèse, entendu en un sens objectif. Il reste à voir si Gassendi savant est aussi un esprit synthétique.

Le domaine dans lequel s'est exercée avec prédilection sa sagacité est l'astronomie : mais il l'entend uniquement comme descriptive, comme un vaste catalogue d'observations ; et ce qu'il admire dans Copernic, c'est la simplicité, la commodité de l'image du monde qu'elle donne, non sa grandeur, ni ce qu'un esprit audacieux comme G. Bruno pourrait en tirer, ni même ce qu'un vrai mathématicien comme Képler a découvert. Son principal titre de gloire est d'avoir observé le passage de Mercure devant le Soleil, le 7 novembre 1631, conformément à l'annonce de Képler, mort un an auparavant. Mais s'il y a des lois de Képler, il n'y a point de lois de Gassendi. Dans un autre domaine il est le disciple de Galilée, disciple plus heureux que le maître parfois, puisque l'on trouve chez lui une formule parfaite du principe d'inertie, que l'on chercherait vainement chez Galilée lui-même. Mais cette formule, qui est dans le *de Motu impresso a motore translato*, écrit en 1640, publié en 1642, puis dans le *Syntagma* sous ses diverses formes de 1649 à 1658, cette formule enfin n'en est pas moins donnée à propos d'une expérience suggérée par le *Dialogue* de Galilée (1632). Ce dernier l'envisage en grand théoricien, et il en prévoit, sans l'avoir faite, le résultat. Gassendi, modeste et consciencieux, s'embarque à Marseille, sur un navire frété pour cela ; et du haut d'un mât, il laisse tomber les poids qui, en pleine vitesse, arrivent au pied du mât comme si le navire était immobile : ce qui

5. Traduit par SOLOVINE dans *Doctrines et Maximes d'Epicure*, p. 19 (éd. 1940). Mais d'autres — et Gassendi lui-même dans ses *Animadv.* (1649), p. 25, traduisent : *considérer les noms (vocabula) des choses*, ce qui est une sottise. Cf. CHAUFFEPIE dans sa trad. ; p. 458, et l'éd. Didot de Diog. L., p. 26, 1, 51-52.

réduit à néant l'un des arguments contre le mouvement de la Terre. Cela est excellent, et en particulier fait justice des erreurs de certains prédécesseurs de Galilée qui, tel le mathématicien Clavius, affirment avoir fait l'expérience avec le résultat contraire<sup>6</sup>. Mais enfin l'essentiel n'est pas propre à Gassendi; et même l'idée du mouvement uniforme des corps dans le vide avait pu venir à Gassendi de plusieurs autres sources encore : de Beeckman, rencontré en 1629 (et qui écrit : *id quod semel movetur in vacuo, semper movetur*; ou encore : *omnia quae semel moventur, in vacuo semper moveri*) et de Démocrite. Non moins soigneusement, Gassendi fera lui-même ou suivra des expériences de physiologie avec Peiresc, Payen, Pecquet, sur la vision, la circulation sanguine (il a mieux compris Harvey que ne l'a fait Descartes), les vaisseaux chylifères et la « citerne » de Pecquet. Mais nous ne pouvons suivre le détail des recherches poursuivies pendant une vie entière. Ce qui importe, c'est de savoir si l'attitude de notre chercheur est méthodiquement constante; si elle a une valeur théorique.

Nous pourrions peut-être mieux l'affirmer en étudiant Gassendi comme atomiste. Sur ce point, son premier mérite est d'avoir été un bon historien : que ce soit la pensée d'Épicure ou celle de bien d'autres rencontrés au passage, il l'expose sans la trahir. Il ne traite d'ailleurs aucune question sans rappeler ce qui en a été dit — comme faisait Aristote : mais chez ce dernier, *l'historien est subordonné au dialecticien* (Hamelin, 233) et parfois, quand le système exposé ne se prête pas au dessein du Stagyrite, il reçoit promptement les modifications nécessaires! Rien de pareil chez Gassendi, qui ressuscite le passé dans un esprit vraiment historique, ce qui veut dire : en toute objectivité; et cela vaut aussi pour ses *Vies* d'astronomes récents ou contemporains, écrites en 1654. Mais par là, Gassendi est de notre temps plus encore que du sien. Ce n'est pas l'histoire qui au xvii<sup>e</sup> siècle est devenue science positive, c'est la Physique mécaniste. Et c'est sur ce dernier point que la contribution de Gassendi est importante.

L'atomisme épicurien est en effet constamment utilisé par lui pour résoudre les problèmes d'actualité. Dès 1629, dans

6. Cf. la lettre de Gass. à Valesius du 1<sup>er</sup> juin 1641 (*Op.*, t. VI, p. 109 a) citant le passage de Clavius; le comte d'Alais avait assisté à l'expérience de Marseille. Pour la rencontre avec BEECKMAN, cf. le *Journal de celui-ci*, t. III, pp. 123 (folio 346, recto) ou la *Corr. de Mers.*, t. II, p. 248; ces deux applications, dues à C. de Waard, sont remarquables.



son opuscule sur les *Parhelies* de Rome, il introduit une explication atomistique de la lumière, c'est-à-dire une théorie de l'émission qui se retrouvera plus tard, par exemple dans cette lettre inédite à Boulliaud du 29 septembre 1637 : « *J'ai toujours esté de vostre sentiment que la lumière est une vraye substance, que ce n'est qu'un feu raréfié, que son effluxion continuelle espuise ce qu'il y a d'ignée en un corps, dès que ce corps est anatomisé en telle façon que les parties ignées paroissent...* » (Ms, f. fr., nouv. acq., 6204, Bibl. Nat.). C'est même le fameux phlogistique que l'on pressent dans ce texte! — Inversement, les idées épiciuriennes classiques sont confrontées avec les faits nouveaux. Les *Animadversiones* de 1649 exposent les idées anciennes sur le vide, conçu comme une réalité sous forme d'intervalles entre les atomes absolument pleins, et par conséquent sans cesse interrompu par le plein auquel il se mêle : c'est ce qui est appelé *vacuum interspersum* ou *separatum*; mais on n'avait guère osé concevoir un vide « *coacervatum* », ou occupant de larges portions de notre espace : cela n'est possible qu'en dehors de notre monde, dans les « espaces imaginaires! » Voilà ce qu'expose la page 169 de l'ouvrage cité. Mais plus loin (424-444), Gassendi rappelle que son ami Mersenne a récemment vu en Italie l'expérience d'un élève de Galilée, Torricelli, qui prouve avec évidence la possibilité d'un vide important dans certaines conditions, expérience qu'un jeune homme de grand mérite (*mirificus adolescens*, p. 426 : il s'agit de Pascal, qui a vingt-quatre ans) vient de répéter à Rouen; et quand, en cours d'impression, Gassendi apprend par l'intermédiaire d'Auzout la réussite de l'expérience du Puy-de-Dôme (été 1648), il s'empresse d'ajouter au tome II un appendice qui constitue l'un des meilleurs exposés contemporains de ces faits célèbres. Non content de cela, Gassendi fera l'expérience pour son compte, le 5 février 1650, sur une montagne des environs de Toulon. Et enfin les textes des *Animadversiones* seront fondus ensemble dans le *Syntagma*.

Sans insister davantage, nous voyons comment Gassendi fournit le biais par lequel le vide et les atomes, c'est-à-dire le mécanisme, pouvaient entrer dans la science du XVII<sup>e</sup> siècle. On se souvient de l'attitude de Descartes devant l'expérience de Pascal : il n'admet pas qu'elle puisse être autre chose qu'une illustration et une confirmation de sa théorie; il faut qu'il y ait des pores dans le verre pour y laisser rentrer la matière subtile! Mais ses plus authentiques disciples

devront sacrifier la physique cartésienne pour pouvoir demeurer cartésiens. Au contraire, Gassendi n'introduit sa théorie qu'après avoir établi les faits, et la nécessité d'une explication des faits. Le vide barométrique par exemple est un fait; or ce fait, et la pression de l'air qui l'accompagne, ces deux faits sont possibles dans un monde formé d'atomes séparés par du vide. Il semble au contraire que pour Descartes, le fait est que tout est plein, et il faut alors présenter de ce que nous voyons une version qui s'accorde avec ce fait, qui n'est qu'un fait supposé, il faut bien le dire. On le voit, l'autorité que Gassendi invoque à travers les trop nombreux textes anciens qu'il entasse, ce n'est pas celle des livres, mais bien celle de l'expérience. Et sur le chemin qui va de Galilée à Newton, ce n'est pas Descartes qui fait la liaison, c'est notre Gassendi.

Il s'en rend parfaitement compte, et pour le prouver, nous n'invoquerons pas sa querelle avec Descartes, au sujet des *Méditations*, ce qui nous mènerait trop loin. Il suffira de consulter sa *Logique*. Il affirme, au livre II, chapitre 5 (79 b) que la vérité peut être atteinte par une voie qu'il définit comme « *media inter scepticos et dogmaticos* ». Cette voie consiste à interpréter les sensations, non pas comme des images du réel, mais comme des signes indicatifs d'une réalité à laquelle elles ne ressemblent pas. Une sensation isolée ne signifie même rien. Mais sa présence sensible peut être le signe d'une présence latente, comme fumée et feu (81 b). Cet exemple élémentaire suffit à faire saisir le mécanisme associatif par lequel une perception entraîne une pensée. Et le rôle principal de la seconde opération logique, le jugement, est de faire le classement, le triage des sensations qui n'évoquent rien d'autre qu'elles-mêmes, et de celles qui signifient en même temps autre chose. Par exemple, notre peau semble une enveloppe continue et imperméable : mainte sensation le confirme; mais en voici une qui nous fait percevoir l'exsudation d'un liquide à la surface du corps : le jugement prononce donc qu'il y a des pores imperceptibles. Dans un autre domaine, l'on a longtemps considéré la Voie Lactée comme une apparence due à un amas de petites étoiles; puis l'usage du télescope est venu confirmer cette anticipation. L'exemple du vide est brièvement rappelé à la page suivante (830). Puis c'est Copernic qui, voyant grandir Mars en opposition avec le Soleil, et diminuer quand il s'en rapproche, conclut au mouvement de la Terre.

Cette démarche intellectuelle simple et sûre, et toujours recommencée, cette accumulation de « petits faits vrais » finit par nous révéler un ordre dans les phénomènes, un ensemble de rapports qui les unissent. Maintes fois, avec les sceptiques, Gassendi répète que nous n'atteignons pas autre chose que ces rapports ou ces apparences : mais il faut ajouter que cela, nous l'atteignons bien, et que ces rapports sont aussi constants, aussi valables que les essences et les natures des métaphysiciens. Nous ne nous arrêterons pas à dire que la direction dans laquelle Gassendi oriente ainsi la science n'est pas mauvaise; et l'intérêt des descriptions exactes et complètes, des observations chiffrées avec précision, n'était pas en son temps assez couramment reconnu pour que nous lui reprochions d'y avoir trop insisté : il y a là une méthode! celle d'un esprit déjà résolu à *ne pas forger d'hypothèses*, là où il convient d'enregistrer des résultats.

Mais il faut découvrir maintenant la faiblesse de la science gassendienne, et c'est à la même page (83 b) que nous la trouvons : elle porte sur les mathématiques, et sur le rôle qu'elles peuvent jouer dans la science. Le préjugé légitime qu'il nourrit contre l'intellectualisme scolastique entraîne notre auteur dans un préjugé moins légitime contre l'intellectualisme platonicien — donc cartésien : et cet élève de Galilée (dont l'inspiration platonicienne est bien démontrée; voir les *Etudes galiléennes* de M. Koyré) ne conçoit pas que l'on puisse rêver d'une *mathématique universelle*. C'est cela qu'il combat chez Descartes, plus encore que sa métaphysique; et il en est d'autant moins excusable que sur ce point son ami Mersenne, avec lequel il a tant d'affinités, et une amitié au moins égale, a été plus clairvoyant que lui. Mais Gassendi se croyait en droit d'opposer un pyrrhonisme méprisant à toutes les manifestations de l'esprit de système<sup>7</sup> et le cartésianisme est alors le système qui veut vivre et remplacer un système mort, le scolastique.

Qu'il y ait là chez Gassendi une attitude volontaire et réfléchie, nous en verrons la preuve dans un nouveau passage de sa *Logique*, au tome I du *Syntagma*. Au livre II, chapitre 6, nous trouvons (90 a-b) ce parallèle entre Descartes et Bacon : « *La Logique de Descartes commence, et fort bien, à la manière de Verulam, par cette idée que pour avoir une*

7. Dans son livre sur *l'Avenir de la Philosophie*, M. BERR dit fort justement que « *contre le dogmatisme aristotélicien, Gassendi s'est fait une arme du pyrrhonisme* ». Il faut mettre Descartes dans le même sac!

*image exacte des choses, il prétend se défaire de ses faux jugements antérieurs pour en mettre de vrais à la place (...). Mais comme ensuite il admet, en vue de parvenir à une vraie et pure connaissance du réel, qu'il faut recourir non pas à l'étude des objets en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais seulement à une recherche qui part de l'Intellect ne considérant autre chose que ses pensées propres, et uniquement [de] cela, il semble qu'en agissant ainsi il procède d'une manière beaucoup moins heureuse que son prédécesseur. » Or, ce que l'intellect découvre en considérant ses pensées propres, c'est la géométrie, c'est une science purement déductive, c'est un monde fictif qui, de l'aveu de Descartes, ressemblera au nôtre, mais ne sera pas le nôtre, celui au milieu duquel nous a placés le Créateur. Avant le P. Daniel, Gassendi refuse de faire le *Voyage du Monde de M. Descartes*. Avant Voltaire, et avec Pascal<sup>8</sup>, il considère comme un roman toute la philosophie cartésienne.*

Peut-être aurait-il dû se douter que les « hypothèses » des mathématiciens sont autre chose que ce que les sceptiques entendent par ce mot; que l'idée de cercle est autre chose que celle de table ou de cheval, autre chose surtout que les abstractions réalisées des scolastiques. Mais pour lui c'est tout un, et c'est toujours des sens qu'il faut partir : le rôle du sujet dans la connaissance lui demeure inconcevable et il devait en être ainsi jusqu'à ce que les faits réellement établis fussent assez nombreux et complexes pour exiger une systématisation d'un autre ordre. En attendant, c'était bien l'expérience qui devait être, selon une formule qui vient de la Renaissance, *Magistra rerum*<sup>9</sup>. En attendant, le mérite de Gassendi est bien complémentaire de ceux de Descartes et de Bacon, qui sont opposés. L'un a deviné ce que devaient être les procédés de laboratoire sans avoir vraiment expérimenté. L'autre a été, sans expérimenter davantage, au-delà du savoir expérimental jusqu'à la physique déductive. Gassendi, prudent et modeste, discipline l'imagination, exorcise la métaphysique, et demeure, vis-à-vis de la nature, dans une

8. Cf. le propos attribué à Pascal dans les *Opuscules posthumes de M. MENJOT* (Amst., 1697). Prem. part., p. 115, cités par M. LAFUMA à la fin du tome II de son édition des *Pensées*. Cf. Gass. à Rivet, 28 janv. 1645, sur la *Physique des Principes*, Op. VI, 217.

9. Le comte d'Alais (Valesius) utilise cette formule dans une lett. à Gass. du 14 oct. 1642 (Op. VI, 345 a). On la trouverait chez Erasme, J. Bodin, L. de Vinci et ailleurs.

*expectative* qui n'a rien d'un doute *hyperbolique*, mais qui n'exprime pas moins de confiance que ce dernier dans la possibilité d'unifier notre savoir, sinon d'achever la science : en quoi il est vraiment *méthodique*, et c'est ce que l'on affirmera devant le texte suivant, sur lequel nous finirons : « *Ipse Epicurus... Jubebat, facta aliqua per sensum apparentia, exspectare, sustinereque, seu differre judicium, quousque, omnibus sublatis quae germanae notitiae obstare possent impedimentis, de re evidenter constaret. Quod profecto si observetur, multa evadent certa ac indubia, et de quibus verum proferre judicium possit...* » (*Synt. Phil.*, I, 85, a-b; cf. 54 a, et déjà *Animadversiones* (1649), p. 155 fin).

*Note supplémentaire :*

Texte latin traduit ci-dessus (*Synt.* I, 90 a-b) : « *Logica Cartesii recte quidem Verulamianae imitatione ab eo exorditur, quod ad bene imaginandum, prava praejudicia exuenda, recta vero induenda vult... At quia subinde auxilia ad habendum verum, germanamque rerum notitiam, non tam ab ipsismet per se ac in se explorandis rebus, quam a solo ipsoque a suis dumtaxat cogitatis pendente intellectu procedendum existimat, id facere perfecto minus apposite quam superior, videtur.* »

Il est curieux de noter que ce qui est donné par Gassendi à la fin du livre I (p. 66) comme la « logique » de Descartes, n'est qu'un résumé des *Méditations* : Baillet le rappelle dans sa *Vie de Descartes*. Mais cette *Synopsis* reproduit ce qu'on trouvait dans la *Disquisitio* de 1644 (*Op.* III, 287 sq.).

M. BERR. — Je remercie M. Rochot. Je suis d'accord avec lui sur tous les points, sur à peu près tous les points. Je trouve qu'il a bien fait ressortir les mérites de Gassendi; aussi, peut-être, je ne dis pas ses insuffisances, mais ses hésitations. Il a bien montré que la place donnée dans le *Syntagma* à la physique est quelque chose de très important, que la place donnée à la morale, après la physique, est quelque chose aussi d'important.

Vous avez vu, comme moi, le manuscrit du *Syntagma* à Tours. Je débutais dans ma carrière; j'étais déjà épris de Gassendi, et le hasard a fait que, à la bibliothèque de Tours, j'ai compulsé le manuscrit de ce *Syntagma Philosophicum* : cela m'a mis en relation directe avec Gassendi, étant donné que l'écriture, c'est l'homme!

Vous avez fait cette statistique que j'avais faite aussi : sur les 1.400 pages, il y en a 1.100 sur la physique, et qui

viennent en tête. Le fait que le gros de la philosophie, de l'explication des choses, se trouve dans la physique, voilà qui est tout à fait remarquable.

Vous avez très bien fait ressortir les mérites de Gassendi comme historien. Il s'intéresse à l'histoire plus que Descartes. On a dit à tort que Descartes dédaignait l'histoire : ce n'est pas exact; il y a des textes avec lesquels on peut prouver le contraire. Mais lui, Gassendi, procède à base d'histoire; il n'y a pas un problème qu'il ait traité sans l'avoir considéré dans son historique.

Il est évident qu'il doit beaucoup à Epicure. Après ses critiques contre les aristotéliens, qui étaient très hardies à l'époque où il les a faites, il a donné une grosse part de son temps et de sa pensée à Epicure. Mais dans son *Syntagma* on voit, et il le dit à l'occasion, qu'il ne le suit pas exactement.

Je crois qu'il a joué un rôle très utile, plus utile qu'on ne l'a dit pendant longtemps. Il a été connu peut-être, après le début du XVII<sup>e</sup> siècle, plus à l'étranger qu'en France, surtout en Italie et en Angleterre.

Si l'on a des questions à poser, je crois qu'elles viendront mieux après l'exposé sur Descartes. Et je crois que vous-même, monsieur Cuvillier, vous aurez peut-être l'occasion, en parlant de Descartes, de reprendre, d'approuver ou de critiquer certaines des remarques que votre voisin a faites.

Nous allons donc passer à Descartes. Gassendi et lui n'ont pas eu l'un pour l'autre de sympathie très vive; ils étaient de caractère assez différent, de milieu aussi. M. Rochot n'a pas eu l'occasion de parler du milieu où Gassendi a vécu : l'étude de l'homme est très intéressante, ainsi que celle du milieu qu'il a fréquenté. Il y a eu un problème très discuté : savoir quel était le fond de la pensée de Gassendi au point de vue religieux et métaphysique.

Nous allons donc passer à Descartes, qui est notre maître, ici, qui est mon maître. Nous l'avons souvent évoqué dans cette maison. J'ai toujours considéré que c'était vraiment le philosophe français par excellence; et, à l'étranger, on considère bien Descartes comme tel; souvent des philosophes allemands s'en sont pris à Descartes : Descartes est à l'opposé de la pensée profonde allemande.

Avant que M. Cuvillier prenne la parole, je vais vous citer un texte curieux que j'ai retrouvé dernièrement. La reine Christine, un peu avant la mort de Descartes, quand il était en Suède, à Stockholm, a voulu fonder une Académie. Elle

a demandé à Descartes de lui en faire les statuts. Et il me plaît que Descartes ait rédigé des statuts qui répondent admirablement à ce que nous faisons, à ce qui se passe ici, à ce qui va se passer dans la suite de cette séance.

Descartes, dans son projet de 1650, dit : « L'on s'écouterà parler les uns les autres avec douceur et respect. L'on ne s'attardera pas à se contredire mais seulement à rechercher la Vérité (avec un V majuscule). Toutefois, à cause que la conversation serait trop froide, si chacun ne disait autre chose que ce qu'il aurait auparavant prémédité, après qu'ils auront achevé tous de parler, il sera permis à celui qui aura donné le premier avis de dire ce qu'il jugera à propos pour le défendre contre les raisons de ceux qui en auront proposé un autre; et il sera permis aussi à ceux-ci de lui répondre. »

Il me semble que c'est tout à fait le programme de nos séances que Descartes a tracé en 1650, vous voyez combien de siècles avant nos réunions!

Je m'excuse d'avoir retardé votre exposé, que nous écoutons maintenant avec un grand intérêt.

M. CUVILLIER. — Je retiendrai de ce que vient de nous dire M. Berr, qu'il n'y a pas lieu d'opposer absolument les deux auteurs dont nous avons à parler aujourd'hui, Gassendi et Descartes. Je crois plutôt que l'un et l'autre représenteraient deux aspects, opposés certainement par certains côtés, mais complémentaires, de l'esprit de synthèse.

Mardi, quelqu'un faisait remarquer ici qu'il y a, à l'intérieur de l'esprit de synthèse, comme une sorte d'antinomie interne, car la synthèse doit être la synthèse de quelque chose, c'est-à-dire qu'elle implique une *multiplicité* d'objets, de données empiriques, de faits, d'idées, auxquels il s'agit d'imposer une certaine *unité*. Je dirais volontiers que, dans ce double aspect de l'idée de synthèse, Gassendi représenterait ce côté — justement M. Rochot a prononcé le mot — ce côté *encyclopédique* de la synthèse, et Descartes représenterait au maximum l'esprit d'*unité* : l'esprit d'unité qui, par certains côtés, touche aussi à l'esprit de système.

Ce n'est pas que Descartes n'ait eu aussi, en un certain sens, des curiosités multiples. Vous savez qu'il nous raconte que, dès le collège de La Flèche, il était déjà tenté par toutes ces sciences mystérieuses, ce qu'il appellera plus tard les « fausses sciences », les « mauvaises doctrines », telles que

l'alchimie, la magie, l'astrologie, etc... Et vous savez aussi que, lors de son séjour en Allemagne, il se mit en relation avec les Rose-Croix : peut-être fut-il Rose-Croix lui-même. De sorte que Descartes était certainement un esprit ouvert à tout, curieux de tout, et en ce sens-là un esprit encyclopédique. Seulement, et c'est ici que commence à se marquer son génie propre, de très bonne heure il a pensé que, dans cette multiplicité, il est nécessaire d'introduire une unité. Et cette unité, elle lui apparaît d'abord sous la forme de l'esprit de méthode.

Quelqu'un disait ici, l'autre jour, que l'esprit de méthode, c'est peut-être l'essentiel de l'esprit de synthèse : il n'est pas sûr que c'en soit le tout, mais c'en est, en effet, un des aspects les plus importants. Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, composées aux environs de 1628, Descartes commence par montrer la nécessité de la méthode. La quatrième règle, intitulée « la méthode est nécessaire pour la recherche de la vérité », contient le commentaire que voici : « Il est bien préférable de ne jamais chercher la vérité sur aucune chose plutôt que de le faire sans méthode; car il est très certain que ces études désordonnées et ces méditations obscures troublent la lumière naturelle et aveuglent l'esprit. »

Dans la même règle IV s'exprime très nettement l'ambition de Descartes, celle dont il avait eu l'intention lors de la fameuse révélation de 1619, quand il crut avoir découvert « les fondements d'une science admirable » : l'idée d'une science universelle, dont les Mathématiques seraient la base. Il dit qu'il a travaillé dans deux branches des Mathématiques, la géométrie et l'arithmétique; et il se demande pourquoi on regarde comme une partie des Mathématiques, non seulement ces deux sciences, mais aussi la musique, l'optique, la mécanique, et bien d'autres encore. « Et pourtant, dit-il, tout le monde distingue facilement les Mathématiques proprement dites de tout le reste. » Eh bien, si l'on y réfléchit plus attentivement, on remarque que « seules les choses où l'on étudie l'ordre et la mesure se rattachent à la Mathématique, sans qu'il importe que cette mesure soit cherchée dans des nombres, des figures, des astres, des sons, ou quelque autre objet. » On remarque ainsi qu'« il doit y avoir quelque science générale expliquant tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure, sans application à une matière particulière, et appelée d'un nom ancien, reçu par l'usage, *Mathématique universelle*, car elle renferme tout ce que pour



quoi les autres sciences sont dites parties de la Mathématique<sup>1</sup>. » Nous retrouvons cela chez Spinoza, où la Mathématique a mission d'englober toute la connaissance scientifique<sup>2</sup>.

Plus tard, Descartes unifiera davantage : il prétendra faire l'unité non pas de la science seulement, mais de toute la connaissance humaine. Tout le monde connaît le célèbre passage de la préface des *Principes de la Philosophie*, où il n'est plus question de « mathématique universelle », mais de « philosophie », comprenant l'ensemble du savoir : « Toute la philosophie est comparable à un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique (entendue comme science de la nature, c'est-à-dire la physique proprement dite, la chimie et la physiologie), et les branches, la médecine, la mécanique et la morale. »

Il s'agit donc d'opérer une synthèse complète, et dans cette synthèse complète entrent non seulement la science proprement dite, mais la métaphysique. Descartes a toujours pensé, du moins à partir d'une certaine époque, que toutes les sciences « empruntent leurs principes de la philosophie. » Il a pensé que la physique devait plonger ses racines dans un fondement métaphysique, ou tout au moins philosophique. C'est pourquoi la synthèse englobera les sciences, la métaphysique et aussi les sciences pratiques. En effet, Descartes ne prétend pas faire seulement la synthèse de la *connaissance*, mais aussi de l'*action* humaines. Il remarque lui-même que ce sont les branches de l'arbre qui portent les fruits, c'est-à-dire les applications pratiques : nous y trouvons les techniques : la mécanique comme art des machines, la médecine, à laquelle Descartes — et j'y reviendrai — attachait une grande importance, et également la morale.

Il y a toutefois une forme de pensée en dehors de cette synthèse. Descartes prétend se placer uniquement sur le terrain de la raison naturelle. Vous connaissez le passage du *Discours de la Méthode* où il déclare qu'il révère la théologie, mais que, pour son compte, ce n'est pas son propos ; pour la traiter, il faut avoir « quelque extraordinaire assistance du ciel », il faut être « plus qu'homme ».

Ici se poserait la question de l'attitude religieuse de Descartes : elle a été très diversement interprétée. Les uns ont vu en lui le « philosophe masqué », dont les idées sont

1. *Reg.* IV, éd. Adam et Tannery, t. A pp. 377-378.

2. Voir *Ethique*, 1<sup>re</sup> partie, appendice.

restées un peu secrètes; et certains sont allés jusqu'à penser qu'au fond il était peut-être athée. D'autres l'ont commenté dans un sens tout fait opposé : l'ouvrage de Jean Laporte sur *Le Rationalisme de Descartes*, essaye de montrer que Descartes a voulu faire l'apologie de la religion chrétienne. Cette question n'intéresse pas directement notre objet. Je me bornerai donc à dire que, pour ma part, je crois qu'il y a là deux excès opposés. Descartes a été croyant, certes, et je ne pense pas qu'il y ait lieu de le soupçonner de supercherie quand il dit révéler la théologie : la théologie,... ce ne sont pas les théologiens! Mais, — et c'est cela qui nous intéresse — pour son compte, il a prétendu placer sa synthèse en dehors de la foi, en dehors des croyances révélées, sur le terrain de la raison purement naturelle de l'homme.

Il me semble d'ailleurs qu'en cela, au point de vue théologique, la position de Descartes était tout à fait orthodoxe. Il était au courant de ces questions; il savait fort bien que la tradition de saint Thomas distingue deux voies par lesquelles l'homme peut parvenir à la connaissance, qui toutes deux précèdent de Dieu, l'une nous arrivant par le canal de la raison naturelle, et l'autre par le canal de la foi, de la croyance révélée. Seulement il se tient, pour sa part, sur le premier terrain. Il se situe, comme il le dit, parmi « les hommes purement hommes ».

Dans cette synthèse qu'il prétend opérer sur le terrain de la raison naturelle, il fait entrer, comme je le disais, la métaphysique. C'est qu'en effet, comme il le rappelle à maintes reprises à ses interlocuteurs<sup>3</sup>, la métaphysique, en tant qu'elle relève de la raison naturelle, ne doit pas être confondue avec la théologie.

Mais qu'est-ce que cette « raison naturelle »? Comment faut-il l'entendre? Vous savez que Descartes nous dit : c'est « le bon sens », et ailleurs : c'est la « lumière naturelle » qui existe en nous, mise en nous par Dieu, mais qui fait partie de la nature humaine. L'idée profonde de Descartes, c'est que la vraie méthode, c'est tout simplement l'exercice naturel de l'esprit humain. Et par là, il opposera sa méthode à la méthode scolastique : à toutes ces règles compliquées, artificielles, à tous ces syllogismes dont s'était embarrassée la pensée scolastique, à ce fatras de règles dont il parle avec

3. Voir notamment la lettre à Mersenne du 27 août 1639 (éd. Adam et Tannery, t. II, p. 570), et *l'Entretien avec Burman*, éd. Boivin, p. 119.

dédain, il substituera les quatre règles simples de la méthode, exposées dans la deuxième partie du *Discours*.

Il y a un texte tout à fait capital dans la première *Règle pour la direction de l'esprit* : « Toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine qui demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique<sup>4</sup>. » Descartes en conclut que cette sagesse universelle peut s'appliquer à tout, que c'est justement un instrument *encyclopédique* et un instrument de *synthèse* à la fois. Toute la fin de la première *Règle* où Descartes déclare « toutes les sciences liées entre elles », est un excellent commentaire de cet esprit de synthèse à la fécondité duquel nous croyons ici.

Chose curieuse, je trouve là l'écho anticipé d'une discussion qui s'est élevée de nos jours à propos des rapports de la science et de la technique. Vous savez quelle panique s'est, de nos jours, emparée des esprits au spectacle de la puissance disproportionnée, quasi surhumaine que la science confère aujourd'hui à l'homme sur la nature. Certains en sont venus à préconiser une limitation de la recherche scientifique, voire un retour en arrière, une régression. Eh bien, si l'on se place au point de vue de cette « sagesse universelle » qu'est la sagesse cartésienne, il n'est pas besoin, dit Descartes, « d'imposer des bornes à la découverte de la vérité. » Descartes n'oppose pas à la science les applications pratiques : elles découlent directement du savoir théorique, et il faut nécessairement commencer par ces connaissances théoriques.

Je reviens sur ce texte que je viens de vous lire : « Toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine qui est toujours la même. » Je crois que ceci nous donne la clé du point de vue cartésien. La synthèse que Descartes opère, c'est une synthèse qui est faite du point de vue de l'esprit. C'est la *puissance de l'esprit* qui dominera toute cette synthèse. Et nous verrons que c'est là la source de la fécondité de la synthèse cartésienne, mais aussi peut-être de ses faiblesses, de ses lacunes.

Bien entendu, il n'est pas de synthèse sans une idée qui domine la multiplicité des éléments et qui, par conséquent, leur soit dans une certaine mesure superposée. Seulement, je crois qu'avec le cartésianisme, la pensée philosophique arrive

4. *Reg.* I, éd. Adam et Tannery, t. X, p. 360.

à *prendre conscience* de cette puissance de l'esprit, de la nécessité pour l'esprit lui-même de *prendre conscience* de sa propre existence et de cet ordre qu'il est capable d'imposer aux choses. D'où cette confiance dans le pouvoir de l'esprit. C'est encore une idée qui a été mise en évidence avant-hier : on a fait remarquer que c'est quelque chose de bien curieux, au fond, et de très beau, que cette confiance dans l'esprit humain, dans cette possibilité d'arriver à comprendre, à synthétiser, à unifier tout ce que nous pouvons savoir, et cette confiance s'exprime déjà dans la pensée grecque.

Nous retrouvons cela chez Descartes. Mais il y a aussi chez lui ce souci de fonder ce pouvoir de l'esprit à la fois théorique et pratique, ce pouvoir qui s'imposera à la fois à la pensée et à l'action. Et c'est pourquoi Descartes a toujours affirmé que la science, la « physique », doit plonger ses racines dans la métaphysique. Ce fondement de l'esprit, capable de s'imposer aux choses, de devenir maître des choses, il le trouvera dans cette idée métaphysique que l'esprit est lui-même, dans une certaine mesure, la création, et, dans une certaine mesure aussi, le reflet d'une Raison infinie, d'un Dieu, qui intervient dans la métaphysique de Descartes essentiellement comme garantie de la connaissance certaine, comme garantie de la vérité des idées claires et distinctes. Et c'est pourquoi cette synthèse métaphysique et physique forme un tout.

Il résulte de là aussi que cet esprit de synthèse, qui affirme le pouvoir de la pensée, qui s'exprimera aussi dans la pensée cartésienne par le *Cogito*, se manifeste par la volonté de Descartes de substituer ce qui est de l'ordre de l'esprit, l'intelligible, au sensible. Et par là Descartes se situe en antithèse violente à la scolastique. La scolastique avait peuplé l'univers d'une multitude de « qualités occultes », de « vertus spécifiques », de « formes substantielles », d'*entités* conçues sur le modèle de notre expérience subjective et essentiellement qualitatives. Un des grands disciples de Descartes, Malebranche, y dénoncera « l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens » : toutes ces causes particulières, ce sont autant de « petites divinités » païennes.

La synthèse cartésienne, au contraire, est dans la ligne de celle de Démocrite qu'évoquait ici M. Bréhier et qui déjà réagissait contre celle d'Empédocle, trop anthropomorphique. Comme Démocrite, Descartes veut substituer à ce sensible l'intelligible. La synthèse cartésienne, c'est la libération à

l'égard de l'illusion de la qualité, de l'irréductibilité de la qualité.

Et c'est pourquoi Descartes, dans cet acte héroïque, comme dit Hegel, que constitue le doute, va se libérer résolument de cette existence du monde sensible. Il va mettre en doute la matière telle qu'elle apparaît à nos sens. Et c'est ici que nous rencontrons celui qui a été l'adversaire de Descartes, Gassendi.

Gassendi, comme épicurien qui se fie — et qui, en cela, n'a pas eu toujours tellement tort! — aux connaissances sensibles, ne veut pas croire que Descartes ait sérieusement mis en doute l'existence du monde sensible. Dans la *Réponse à la cinquième objection*, Descartes lui rétorque que ce n'est pas du tout une plaisanterie, que, s'il a déclaré qu'il tenait pour incertains et même faux tous les témoignages que nous tenons de nos sens, il l'a fait pour tout de bon. Et je crois qu'il faut, en effet, prendre Descartes à la lettre. Pour Descartes, la matière telle qu'elle se présente à nos sens, peuplée de toutes ses qualités sensibles, n'existe pas. Quand, après avoir passé par toute la dialectique de sa métaphysique, il réintroduira la matière, elle sera dépouillée de ses qualités sensibles : ce sera une matière purement intelligible.

Mais je crois qu'il ne suffirait pas, pour caractériser la synthèse cartésienne, de dire que c'est la substitution de l'intelligible au sensible : la scolastique aussi représente un certain type d'intelligibilité. Chez Descartes, nous trouvons en même temps l'essai pour constituer un *nouveau type d'intelligibilité*.

Qu'était la science pour la scolastique? Elle se présentait essentiellement, me semble-t-il, comme une hiérarchie de concepts définis qualitativement, hiérarchie au sommet de laquelle trônait le genre suprême, le plus étendu, mais le plus vide aussi de tous les genres, l'être. Connaître une chose, c'était en somme classer cette chose à sa place, dans cette hiérarchie, selon la règle du genre prochain et de la différence spécifique. L'emprise de cette forme d'intelligibilité sur les esprits était telle que même les esprits avancés comme Gassendi n'ont pas su s'en libérer entièrement; Descartes non plus, d'ailleurs!

Dans les *Cinquièmes Objections*, nous voyons que Gassendi reproche à Descartes de ne pas avoir défini l'être, de ne pas savoir ce que c'est que l'être avant d'avoir posé le « je suis ». Et Descartes lui répond que son erreur, c'est précisément de

croire qu'il faut définir l'être en général avant de pouvoir poser le « je suis ». « L'erreur qui est la plus considérable est que cet auteur suppose que la connaissance des notions particulières doit être précédée de la connaissance des notions générales, car il est certain que pour trouver la vérité on doit toujours commencer par les notions particulières pour en venir après aux générales. » De même, lorsque Gassendi lui reproche de restaurer les universaux, Descartes lui dit : « Ce que vous alléguiez contre les universaux ne me touche pas ! »

En effet, comment nous viennent ces idées ? Pour Descartes, elles sont le fruit d'une intuition intellectuelle qui consiste à saisir ce qu'il appelle une *nature simple*, mais à la saisir dans un cas particulier, dans un cas singulier. C'est ainsi qu'il saisira l'essence de la pensée dans le cas singulier du « je pense », du *Cogito*. Et ensuite, à partir de ces notions simples, on procédera par déduction. Mais il ne s'agit plus de la déduction stérile et formelle du syllogisme : il s'agit pour Descartes d'une déduction constructive, qui s'élève de ces notions simples aux complexes... Vous connaissez la troisième règle de la méthode : « Commencer par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître pour monter peu à peu par degrés jusques à la connaissance des plus composés. »

Bien entendu, dans cette construction, il faudra suivre un ordre. Cette notion de l'ordre est essentielle dans la méthode cartésienne, à tel point qu'une des *Règles pour la direction de l'esprit* dit que « toute la méthode consiste dans l'ordre des propositions. » Seulement, faisons attention que l'ordre de la synthèse cartésienne sera l'inverse de celui de la synthèse scolastique : il ne s'agit pas de passer du général au particulier, mais de monter des natures simples jusqu'aux cas les plus complexes.

Or, aux yeux de Descartes — et ceci, il l'avait déjà vaguement aperçu à La Flèche — il y a une science qui a su déjà réaliser cette construction des concepts en utilisant toujours, non pas les règles artificielles de la scolastique, mais la marche naturelle de l'esprit. Cette science, c'est la Mathématique, et c'est ici que s'affirme essentiellement la puissance de l'esprit, de cet esprit maître dont je parlais tout à l'heure. Les Mathématiques, en effet, sont tout entières et uniquement une création de l'esprit. Pour Descartes, les idées mathématiques sont des « idées innées ». En Mathématiques, on part des notions qui sont à la fois les plus spéciales et les

plus simples : la droite, l'angle, etc... On ne commence pas par la géométrie du polygone, mais par celle du triangle. On ne commence pas par les coniques, mais par le cercle.

Faut-il aller jusqu'à dire comme on le fait souvent : la méthode cartésienne est la méthode mathématique? Je crois que la formule est trop simple. Ce que je viens de dire ne signifie pas que la méthode mathématique doit s'appliquer partout, *comme* dans les sciences mathématiques. La Mathématique n'est que le type, l'exemple privilégié (parce que s'appliquant aux objets les plus simples) de cette méthode idéale qui n'est que le « bon emploi » de notre raison naturelle. Mais la métaphysique, elle aussi, relève de la même méthode : elle doit être construite *more geometrico*. Il suffira de procéder, ici aussi, par cette construction qui va du simple au complexe, en partant du *Cogito*. Du *Cogito* Descartes tirera l'existence de l'âme, l'existence de Dieu, et enfin l'existence de la matière. Et c'est ainsi, par cette construction qui est *analogue* à la méthode mathématique, mais qui n'est pas exactement la méthode mathématique, c'est ainsi que Descartes arrivera à restaurer en quelque sorte la matière dans ses droits.

Mais quelle matière? C'est une matière purifiée, décantée de toutes ses apparences sensibles, c'est la matière en tant qu'intelligible, c'est-à-dire précisément en tant que mathématisable. Or, les mathématiques, en tant qu'elles considèrent la matière comme étant la substance étendue, réduisent toutes les propriétés de cette matière à des propriétés géométriques et mécaniques, à des propriétés toutes ramenées à figures et à du mouvement. Tel sera le principe de la synthèse cartésienne, du moins pour la Physique.

Mais remarquons bien que la notion d'étendue que Descartes met à la base de cette synthèse, c'est encore, si je puis m'exprimer ainsi, une notion décantée, purifiée, de tout ce qu'elle pourrait encore avoir de sensible. Il y a bien des façons de se représenter l'étendue. Elle aussi, nous pouvons nous la représenter d'une façon sensible; nous pouvons imaginer les formes des figures, les formes spatiales. Or, ici encore, il s'agit de renoncer au sensible, à l'imagination. L'étendue elle-même sera rendue purement intelligible par la grande invention de Descartes, par la géométrie analytique. A la place d'une forme spatiale, d'une courbe, on mettra une équation. Et voilà comment l'étendue sera réduite à un rapport, c'est-à-dire à du pur intelligible.

Cette purification que Descartes fait subir à la notion d'étendue, à plus forte raison il la fera subir aux autres notions, et d'abord à la notion de mouvement. Rappelez-vous ce qu'était le mouvement, par exemple chez Aristote, et, venant d'Aristote, chez les scolastiques : c'était la κίνησις, une notion qualitative. Descartes rappelle dans son *Traité du Monde* cette définition adoptée par les scolastiques : « Le mouvement, c'est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance. » Pour Descartes, ce n'est pas cela : « Le mouvement dont ils parlent est si fort différent de celui que j'y conçois qu'il se peut aisément faire que ce qui est vrai de l'un ne le soit pas de l'autre. » Et il ajoute : « Au contraire, la nature du mouvement duquel j'entends ici parler, est si facile à connaître que les géomètres mêmes, qui, entre tous les hommes, se sont le plus appliqués à concevoir distinctement les choses qu'ils ont considérées, l'ont jugée plus simple que celle de leurs superficies et de leurs lignes, en ce qu'ils ont expliqué la ligne par le mouvement d'un point, et la superficie par celui d'une ligne<sup>5</sup>. »

C'est après avoir fait subir à ces concepts fondamentaux cette purification, que la physique cartésienne tentera de tout expliquer mécaniquement, par des figures et des mouvements. D'où chez Descartes cette comparaison fréquente des êtres naturels avec des machines construites par des artisans. L'organisme vivant lui-même n'échappera pas à cette synthèse : le corps lui-même sera une machine, très complexe, mais une machine.

Il y a encore une notion qu'il faudra purifier : la notion d'âme. Les scolastiques distinguaient de l'âme intellectuelle, une âme végétative, une âme motrice et une âme sensitive; ils y voyaient donc un principe vital. Même, chez certains contemporains comme Van Helmont, il était question de petits principes vitaux, les archées. Pour Descartes, l'âme n'est plus principe vital : les phénomènes vitaux s'expliquent mécaniquement. Il répond à Gassendi, qui s'étonne de le voir introduire la notion d'âme et qui y voit quelque chose d'obscur : « Vous cherchez ici de l'obscurité à cause de l'équivoque qui est dans la notion de l'âme. Les premiers auteurs n'ont pas distingué en nous ce principe par lequel nous croissons et faisons sans penser toutes les autres fonctions qui nous sont communes avec les bêtes; et ils ont appelé l'un

5. Ed. Adam et Tannery, t. XI, p. 39.



et l'autre du seul nom d'âme... » Et Descartes ajoute : « Je ne considère pas l'esprit comme une partie de l'âme : c'est l'âme tout entière. » Ainsi le principe vital est éliminé, au profit d'une explication purement mécanique des phénomènes vitaux. Mais aussi l'esprit est rendu à sa fonction propre qui est uniquement de penser.

J'ai ajouté, pour achever de caractériser la synthèse cartésienne, que cette synthèse n'est pas destinée à rester sur le plan purement théorique. Descartes lui-même rappelle, je l'ai dit, que les branches de l'arbre philosophique portent les fruits, c'est-à-dire qu'elles représentent les applications pratiques. Il y a là, je crois, chez Descartes, une idée qui était extrêmement profonde chez lui et très ancienne. Il y insiste dans un passage de la sixième partie du *Discours sur la Méthode*. Si nous en croyons l'analyse faite par M. Gadoffre de la chronologie des différentes parties du *Discours*<sup>6</sup>, la sixième partie serait la plus ancienne. C'est donc là une idée qui a certainement hanté de bonne heure la pensée de Descartes.

Voici ce passage capital. Ses recherches, dit-il, lui ont « fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Par conséquent, l'application de la science conduira à la construction de machines, — Descartes s'était occupé très tôt de la construction d'instruments d'optique.

Elle conduira aussi à la *Médecine*. Vous savez l'importance que Descartes attache à celle-ci : il nous dit que « même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on le doit chercher ». Et ceci n'est pas resté purement théorique. Dans l'article fort intéressant qu'il a

6. Voir *Revue de Synthèse*, janv.-juin 1948, pp. 11 et suiv.

consacré aux théories médicales de Descartes<sup>7</sup>, M. Dreyfus-Le Foyer rappelle que Descartes s'est efforcé d'être praticien, qu'il a donné des consultations à la princesse Elisabeth. Evidemment, Descartes s'est rendu assez vite compte qu'il manquait des données expérimentales nécessaires pour aboutir, avec cette thérapeutique fondée sur la notion des machines corporelles. Mais il y a eu de sa part une tentative en ce sens.

Il y a enfin la *Morale*, troisième branche de l'arbre de la philosophie. Descartes précise, dans la préface des *Principes* : « 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. » La *Morale* telle que la conçoit Descartes, c'est donc une morale scientifique qui suppose déjà constituées toutes les autres sciences. Je ne dis pas que c'était d'ailleurs sa conception complète de la morale. Il y a même, en ce qui concerne la médecine, un autre aspect de ce que j'appellerais l'art, la technique cartésienne : même en médecine, Descartes, ayant constaté l'échec de ses essais thérapeutiques, en était arrivé à une idée que signale M. Dreyfus-Le Foyer dans son article; il en était arrivé à concevoir qu'à côté de la thérapeutique somatique, il peut y avoir une thérapeutique psycho-somatique fondée essentiellement sur l'action de l'âme sur le corps. Enfin, à côté de cette morale scientifique, je crois qu'il faudrait aussi faire une place, dans la pensée de Descartes, à cette morale où l'action de la volonté aurait joué un rôle de premier plan : en somme, l'esprit maître du corps, à côté de l'esprit maître de la nature.

Par cette synthèse essentiellement mécaniste, — sauf la réserve que je viens de faire, la place étant réservée tout de même à l'action de l'esprit comme tel, — on peut dire que Descartes a été vraiment le précurseur de la science moderne. Dès 1690, Christian Huyghens, dans son *Traité de la Lumière*, en exposant la théorie ondulatoire, énonçait cette formule strictement cartésienne : « L'on ne saurait douter que la lumière ne consiste dans le mouvement de quelque matière. » Et pour déterminer ce qu'est cette matière, il emprunte à Descartes l'hypothèse de la matière subtile en la baptisant « l'éther ». Huyghens déclare que c'est ainsi

7. *Etudes cartésiennes*, publiées par la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, p. 237.

qu'on doit expliquer la lumière, « au moins, dit-il, dans la vraie philosophie dans laquelle on conçoit la cause de tous les effets naturels par des raisons de mécanique. Ce qu'il faut faire, ajoute-t-il, à moins de renoncer à toute espérance de jamais rien comprendre dans la physique ». Cette emprise du mécanisme cartésien s'est exercée très longtemps sur la physique moderne. En 1900, au Congrès international de Physique, un savant proclamait : « L'esprit de Descartes plane sur la physique moderne; plus nous pénétrons dans la connaissance des phénomènes naturels, plus se développe et se précise l'audacieuse conception cartésienne : « Il n'y a dans le monde physique que de la matière et du mouvement. » Et, vers la même époque, un éminent physicien anglais, lord Kelvin, disait que, pour lui, comprendre un sujet dans la physique, c'était « pouvoir en faire un modèle mécanique correspondant ». Tout cela est essentiellement cartésien.

En physiologie, le mécanisme conduira à des notions un peu simples; mais il a été tout de même, jusqu'à un certain point, fécond. Dans l'article auquel j'ai fait allusion, M. Dreyfus-Le Foyer écrit : « La valeur de la thèse embryologique qui explique la cause des organes par leur fonction, le solide par le liquide, ceci n'est pas une rencontre de hasard, c'est l'aboutissement naturel du mécanisme cartésien. »

Je sais bien que ces conceptions purement mécanistes ont été assez vite dépassées. Déjà, chez Leibniz, nous voyons s'introduire un nouvel instrument mathématique : le calcul infinitésimal, et aussi l'idée d'énergie. Et, chez Newton, une nouvelle physique se substitue à la physique cartésienne; mais au fond, chez Newton, c'est encore du mécanisme. D'Alembert, qui s'est montré sévère, et à juste titre, pour certaines parties de la physique cartésienne, disait : « Il y a peut-être plus loin des formes substantielles aux tourbillons, que des tourbillons à la gravitation. »

Aujourd'hui, vous savez que les conceptions mécanistes ont subi un échec sensible du fait de l'extension de la physique, du fait de la théorie de la relativité d'abord, et aussi et surtout de l'extension des recherches dans un monde inconnu à cette époque-là : le monde atomique et subatomique. Je ne ferai pas de difficulté pour reconnaître que le mécanisme cartésien est dépassé et que la physique atomique a débordé tous ses cadres conceptuels. Mais tout de même il reste quelque chose des cadres. M. Benda le faisait remar-

quer dans l'introduction à son édition du *Discours de la Méthode* : « Notre littérature byzantine tourne le dos à l'esprit cartésien, notre philosophie, tout en s'inspirant, prétend-elle, du *Cogito*, ne va pas du tout dans le sens cartésien. Mais, dans la science, en dépit de l'échec du mécanisme, l'esprit cartésien est toujours là. » Et en effet, la science n'est-elle pas essentiellement et ne reste-t-elle pas un effort pour ramener le qualitatif au quantitatif, et le sensible à l'intelligible?

Quelqu'un dont l'absence se fait aujourd'hui sentir et qui aurait été plus qualifié que moi pour vous parler de ce sujet, mon camarade d'école et ami Mouy, qui nous a été enlevé trop tôt par la maladie, faisait remarquer, au moment des Journées de Synthèse sur *la Matière*, que « les grands disciples de Descartes ont été plus fidèles parfois que le maître lui-même à la pensée profonde du cartésianisme<sup>8</sup> ». Je me permettrai donc de dire un petit mot d'un penseur dont la philosophie est d'inspiration vraiment cartésienne, car ce sera encore l'esprit cartésien que nous retrouverons chez lui : c'est le philosophe Malebranche. Mouy faisait déjà remarquer que chez lui est poussée plus loin que chez Descartes cette distinction, si capitale, entre l'étendue intelligible et l'étendue sensible. Cette distinction est si profonde chez Malebranche que l'étendue sensible est attribuée aux corps, mais que « l'étendue intelligible » est considérée comme un attribut de Dieu. En un certain sens, « Dieu est étendu », car il comprend l'archétype du monde des corps qui est précisément l'étendue intelligible. Mouy faisait remarquer que ceci ne pourrait pas se comprendre si l'on ne faisait pas de l'étendue tout simplement un pur système de rapports. Et en effet, l'étendue intelligible chez Malebranche, c'est l'étendue idéale dans laquelle sont découpées, non les figures sensibles, mais les figures intelligibles; je veux dire : les figures conçues selon leurs lois essentielles, conçues comme des systèmes de rapports. Et Mouy ajoutait que Malebranche, avec cette notion de l'étendue intelligible, préluait à une théorie des champs abstraits, construits comme de purs systèmes de rapports, et qu'ainsi, peut-être, bien souvent, sans s'en douter, la physique contemporaine est encore par quelque côté cartésienne.

Je crois que Malebranche a apporté autre chose encore de

8. *Qu'est-ce que la Matière?* XI<sup>e</sup> Semaine Internationale de Synthèse, p. 47.

très important au développement de la pensée cartésienne. Je vous rappelais tout à l'heure cette opinion, que je ne renie pas, certes, mais qui provoque toujours en moi quelque question, quelque inquiétude, quelque malaise même, cette opinion d'après laquelle Descartes est, dit-on, « le précurseur de la science moderne » : oui, en un sens; mais Descartes a conçu la science, et la synthèse scientifique, comme une pure construction conceptuelle. Et à partir d'où? A partir d'une certaine intuition intellectuelle, l'intuition de la « nature simple », qui est une intuition *a priori*. La physique cartésienne est purement déductive, elle ne part pas de l'expérience. Or il y avait là un danger; et ce danger, je le trouve exprimé involontairement sous une forme, en un sens, extrêmement naïve par Descartes lui-même, à la fin de l'article 52 de la deuxième partie des *Principes de la Philosophie*. Il vient d'énoncer les lois du choc, et il ajoute : « Et les démonstrations de tout ceci sont si certaines qu'encore que l'expérience nous semblerait faire voir le contraire, nous serions néanmoins obligés d'ajouter plus de foi à notre raison qu'à nos sens. » Or, précisément ces lois qu'il vient d'énoncer, sont inexactes! C'était là le danger de cette construction par la méthode *a priori*.

Descartes d'ailleurs reconnaît lui-même que la déduction ne suffit pas toujours, car « la déduction dans certains cas peut, dit-il, mener à des conséquences multiples ». Le passage est encore dans la sixième partie du *Discours*. Il déclare que, lorsqu'il s'est agi de trouver les premiers principes, cela allait très bien... « Puis, lorsque j'ai voulu descendre aux conséquences qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre d'une infinité d'autres qui pourraient y être si ç'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre... » Et il déclare qu'il a été obligé, pour trancher la question, de faire appel à l'expérience, d'aller « au devant des causes par les effets », c'est-à-dire de substituer à la synthèse déductive l'analyse expérimentale.

Mais voyons bien comment intervient l'expérience chez lui : ce n'est pas la méthode fondamentale; elle n'intervient que pour départager les différentes conséquences qu'on peut tirer des principes, et des principes posés non à titre d'hypothèses, mais définitivement. L'expérience ne joue, dans la physique cartésienne, qu'un rôle auxiliaire. Et d'ailleurs, les

résultats — je vous en ai cité un exemple à propos des lois du choc — ont bien montré le danger de cette méthode.

Je crois qu'on peut dire que, dans l'ensemble, la physique cartésienne s'est soldée par un échec. M. Bréhier l'a fait remarquer : dans les deux derniers livres des *Principes*, Descartes qui nous avait dit que la méthode mathématique était la méthode par excellence, ne fait plus appel à aucune formule mathématique et se contente de bâtir la physique sur des analogies avec les inventions des artisans. Il nous parle de ses tourbillons, des trois éléments du monde visible, des « raclures » qui constituent le premier, des « cannelures » qu'il y faut supposer, etc.<sup>9</sup>. On est quelquefois étonné de voir un esprit comme Descartes se lancer dans une physique imaginative, qu'il avait lui-même condamnée très sévèrement : c'est un roman de la matière, ce n'est plus de la science.

De sorte que nous pourrions peut-être nous demander si en définitive, en nous référant à la distinction proposée par M. Berr au début de ces entretiens, entre *synthèse* et *système*, la doctrine cartésienne ne relève pas davantage du système que de la synthèse. Je crois tout de même que ce serait excessif. Evidemment, dans cette partie de la physique cartésienne, l'esprit synthétique dévie vers l'esprit systématique. Cependant, Descartes a apporté cette conception si capitale de l'intelligible substitué au sensible comme base de la synthèse scientifique, puis cette idée que l'instrument indispensable de cette synthèse, c'est l'expression mathématique.

C'est justement sur cette lacune de la physique cartésienne, déductive, et non pas expérimentale comme est la science moderne, c'est justement sur ce point qu'il me semble que Malebranche a apporté à la synthèse de son maître Descartes un complément de toute première importance qu'on n'a pas toujours apprécié à sa juste valeur. Je dirai franchement qu'à mon avis, c'est Malebranche qui a été le véritable fondateur de la philosophie de la science expérimentale.

Et ceci est paradoxal, car l'inspiration de Malebranche est tout à fait différente de celle de Descartes. Descartes a voulu que par la science l'homme se rendit « maître et possesseur de la nature ». La préoccupation de Malebranche était tout autre : elle était essentiellement religieuse, et même, en un

9. Voir les *Principes*, 3<sup>e</sup> partie, articles 52, 65, 90, etc.

sens, j'ai essayé de le montrer ailleurs, mystique, d'une mystique rationaliste certes, mais mystique tout de même. Et l'on se demande comment cela peut s'accorder avec cette théorie de la science expérimentale à laquelle je viens de faire allusion.

Dans la vie de Malebranche, il y a un incident qui nous invite à nous poser un problème. On nous raconte que Malebranche, sortant des études de théologie, venait d'être ordonné prêtre lorsqu'il rencontra chez un libraire de la rue Saint-Jacques un ouvrage de Descartes. Il avait sans doute déjà entendu parler de Descartes, mais il est fort probable qu'il avait surtout entendu parler de lui en mauvaise part chez les gens de Sorbonne. Or, en ouvrant ce livre de Descartes, c'est une véritable découverte, une révélation; il l'achète, le lit, nous dit-on, avec des battements de cœur, et devient cartésien. Et c'est alors qu'il fait connaissance avec les autres ouvrages de Descartes. Or quel était cet ouvrage? Ce n'était pas un ouvrage philosophique, c'était le *Traité de l'Homme*, c'est-à-dire un ouvrage purement scientifique, où Descartes essayait d'expliquer le fonctionnement du corps de l'homme par les lois de la mécanique. Comment cet ouvrage a-t-il pu apporter à cet esprit exclusivement préoccupé des problèmes religieux, une telle révélation?

Il faut nous rappeler ici le passage de la *Recherche de la Vérité* auquel j'ai fait une brève allusion au début. Les « causes » que les scolastiques avaient mises dans la nature étaient autant de petites divinités. Malebranche va même jusqu'à dire : toute cette philosophie qu'on enseigne à la Faculté de théologie, à la Sorbonne, c'est une philosophie païenne, c'est une philosophie diabolique, c'est « la philosophie du serpent ». Il s'agissait donc pour lui de faire pour la notion de *cause*, ce que Descartes avait fait pour les autres notions d'*étendue*, de *mouvement*, d'*âme*, etc...

Quelle était la conception traditionnelle de la *causalité*? La causalité suppose une « efficace », un « pouvoir causant », c'est-à-dire une sorte de pouvoir producteur, créateur. A qui, selon Malebranche, pouvons-nous attribuer un tel pouvoir créateur? A Dieu seul. « Rien n'est plus sacré que la puissance », écrit-il dans les *Entretiens sur la Métaphysique*<sup>10</sup>. Les créatures, les phénomènes, s'ils sont causes, ne peuvent donc pas être causes en ce sens-là; ce sont donc

10. Entretien VII, éd. Vrin, t. I, p. 222.

des « causes occasionnelles », dit Malebranche. Qu'est-ce à dire? Le monde est soumis à certaines lois. Malebranche considère ces lois comme l'expression des volontés arbitraires imposées par Dieu à l'univers, imposées d'ailleurs en même temps que la création. Car il y a ceci d'intéressant dans la conception de Malebranche que les lois ne s'imposent pas *ab extra* à la nature, mais qu'à ses yeux la Création et l'imposition des lois à la nature, cela ne fait qu'un. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, on concevra les lois comme dérivant de « la nature même des choses », selon la formule de Montesquieu. Malebranche représente un intermédiaire entre ces deux conceptions : ces lois ne sont pas distinctes de la Création elle-même.

Seulement, il reste tout de même que ces lois imposées par le Créateur sont en somme contingentes. Selon la doctrine chrétienne, Dieu n'était pas forcé de créer le monde; de même, il pouvait aussi lui imposer d'autres lois. Il faut distinguer en effet, selon Malebranche, les lois naturelles des « lois éternelles » : les lois éternelles sont les lois purement rationnelles, celles des mathématiques, et aussi les lois morales : il y a une hiérarchie des perfections qui fait partie de l'ordre éternel. Il en est tout autrement des lois naturelles, telles que les lois physiques.

Mais alors, ces lois naturelles, comment pourrions-nous les découvrir? Vous entrevoyez les conséquences méthodologiques qui reposent sur ces assises métaphysiques. Puisque ces lois sont arbitraires et contingentes, on ne peut pas les déduire. La physique ne peut plus être déductive comme l'avait voulu le maître, Descartes. Et Malebranche en arrive ici, lui cartésien, à nous mettre en garde contre l'abus des mathématiques. Dans le livre VI de la *Recherche de la Vérité*<sup>11</sup>, Malebranche écrit : « Il faut avouer que la géométrie nous est quelquefois occasion d'erreur, parce que nous nous occupons si fort des démonstrations évidentes que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature... La nature n'est point abstraite. » Ailleurs, dans une lettre d'avril 1687 : « C'est l'expérience seule qui peut nous rendre témoignage de la manière dont agit l'Auteur de la nature. »

Je reconnais que Malebranche s'est borné à poser ainsi les bases de la philosophie expérimentale, à introduire cet élément d'expérience dans la conception essentiellement déductive qui était celle de la physique cartésienne. Cependant,

11. Ed. Vrin, t. II, p. 176. Cf. *Entretiens*, même éd., t. I, p. 127, note 26.



remarquons qu'il a contribué dans une certaine mesure à corriger Descartes sur plusieurs points : sur la vitesse de la lumière, que Descartes avait considérée comme instantanée, tandis que Malebranche finit par se rendre compte que cette vitesse est une vitesse finie. Malebranche faisait des expériences sur des œufs de poulets pour voir comment l'œuf arrive à terme. Et le physicien Duhem a affirmé qu'en introduisant dans la théorie ondulatoire de la lumière la notion de fréquence, c'est Malebranche qui a été le véritable auteur de la théorie moderne des couleurs. Quand les physiciens parlent de la théorie vibratoire des couleurs, ils devraient, selon Duhem, dire : « La théorie de Malebranche ».

Ainsi, Malebranche a véritablement continué Descartes, non pas en droite ligne, mais tout de même en ce sens qu'il a dépouillé la notion de *cause* de ce qu'elle avait de purement qualitatif dans son application aux êtres créés et sur le terrain de la synthèse scientifique. Et ainsi l'on peut dire que Malebranche a préparé les voies à Hume, qui d'ailleurs — les historiens anglais l'ont établi — a connu Malebranche. Quand Hume nous dira que la relation de causalité n'est pas autre chose qu'une conjonction constante, et non pas une connexion nécessaire que l'on peut déduire, je crois qu'il ne fera que prolonger la pensée de Malebranche. Et quand on songe que Hume, à son tour, a préparé les voies à Kant, qui a essayé de faire la synthèse philosophique de la science newtonienne, on voit qu'il y a là toute une filière d'idées qui va loin.

Je conclurai en affirmant donc à la fois le caractère incomplet de la synthèse cartésienne en ce sens — ceci, Gassendi l'avait bien vu ; et c'est pourquoi ils sont complémentaires l'un de l'autre — en ce sens que Descartes avait trop négligé le côté sensible et expérimental de la science. Cependant cette lacune a été comblée par son disciple Malebranche. Et ceci ne fait que montrer la fécondité, non pas de la doctrine ou de la physique cartésienne, mais de l'*esprit* cartésien en tant qu'*esprit* de synthèse.