

LA PUISSANCE DIVINE CHEZ GASSENDI (ET DESCARTES)

[Giuliano Gasparri](#)

Presses Universitaires de France | « Les Études philosophiques »

2020/4 N° 204 | pages 121 à 139

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130823261

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2020-4-page-121.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA PUISSANCE DIVINE CHEZ GASSENDI (ET DESCARTES)¹

I. Le « volontarisme » de Gassendi

Si le nom de René Descartes figure entre parenthèses dans le titre de cette contribution, consacrée à la conception de la puissance divine chez Pierre Gassendi, c'est, je crois, parce que les interprétations les plus courantes de la pensée du philosophe de Digne, sur ce thème, ont été largement influencées par l'interprétation de la théologie cartésienne.

Dans trois célèbres lettres à Marin Mersenne de 1630, Descartes avait soutenu avec force que les « vérités éternelles », comme son interlocuteur les appelait – principes d'ordre logico-métaphysique comme d'ordre mathématique, physique et morale – dépendent d'un décret arbitraire de Dieu, c'est-à-dire de la libre volonté divine. Dans ses écrits successifs, loin de désavouer cette opinion, qui devait avoir suscité une certaine perplexité chez Mersenne, Descartes l'avait reprise et reformulée de manière différente, épisodiquement, mais pendant toute sa vie. Je ne veux pas m'arrêter sur les diverses formulations de cette théorie, car il existe à ce sujet un débat extrêmement vaste et articulé, qui représente une partie du débat plus vaste encore sur la théologie cartésienne. De toute façon l'interprétation historiographique dominante est que la force – pour ainsi dire – avec laquelle Descartes avait soutenu un tel point de vue avait peu d'antécédents, probablement aucun, et que personne après lui, ni parmi les grands philosophes, ni parmi les « petits cartésiens »², ne l'aurait plus soutenue avec autant de force.

1. Cette contribution a été présentée dans le cadre du séminaire « *Potenza, Potenza, Power, Potential Potestas nell'età cartesiana (metafisica, fisica, etica e politica)* » organisé par le Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento « Ettore Lojaco » de l'Università del Salento, en collaboration avec le Centre d'études cartésiennes de l'université de Paris-Sorbonne (Lecce, 18-19 mars 2019). C'est avec plaisir que je remercie ici Igor Agostini, Giulia Belgioioso, Chiara Catalano et tous les participants au séminaire, au cours duquel des commentaires précieux m'ont été adressés.

2. Dans ce cadre interprétatif s'insérerait aussi mon étude « *Le grand paradoxe de M. Descartes* ». *La ricezione della teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Florence, L. S. Olschki, 2008 (voir en particulier p. XXXI-XXXIV).

Les Études philosophiques, n° 4/2020, p. 121-139

On sait que la théorie de la dépendance des vérités éternelles de Dieu apparaît pour la première fois dans un texte publié dans les *Responsiones* de Descartes aux *Obiectiones V* aux *Meditationes*, celles de Gassendi. Puis il y a d'autres passages importants dans les *Responsiones VI* (§§ 6 et 8), de nouveau sur des difficultés soulevées par Mersenne, dont la deuxième avait été soulevée par le minime justement parce qu'il n'était pas satisfait par la réponse de Descartes à l'objection de Gassendi. Qu'est-ce que Gassendi objectait à Descartes ? Il lui semblait *durum* « établir quelque chose d'immuable et d'éternel autre que Dieu ». Dans sa réponse à Gassendi, Descartes répétait que les essences des choses et les vérités mathématiques que l'on en peut connaître sont dépendantes de Dieu et – pour cela même – immuables, puis il tranchait le débat avec la chute déplaisante « *Quod seu durum, seu molle esse velis, sufficit mihi quod sit verum*³ ». Mersenne objectait à son tour (*Obiectiones VI*, § 8) qu'« il ne semble pas possible que Dieu ait pu faire qu'aucune de ces essences ou vérités ne fût pas de toute éternité⁴ ». Selon Mersenne, donc, ces essences et ces vérités sont éternelles, et, contrairement à Descartes, elles ne sont pas le résultat d'une institution librement voulue par Dieu. Cependant, cette position n'était pas la même que celle de Gassendi, qui s'était borné à dire qu'il ne lui semblait pas possible qu'on puisse parler de quelque chose d'indépendant de Dieu, pas même les vérités en question. Ce n'est pas un hasard si Jean-Luc Marion, en commentant ce passage dans sa *Théologie blanche*, avançait rhétoriquement un doute : « les rôles se renverseraient-ils, Descartes mimant une thèse de Suarez, et Gassendi, une thèse cartésienne de 1630 ? » Mais Marion lui-même continuait : « Cette apparence disparaît avec la réponse »⁵. L'apparence qui disparaissait avec la réponse était que Descartes soutint l'indépendance des essences et des vérités : en fait Descartes répondait à Gassendi que l'immutabilité des vérités n'impliquait pas leur indépendance, ce qu'il confirmait à Mersenne dans le § 8 des *Responsiones VI*, où il affirme que les vérités dépendent de Dieu comme toutes les choses qu'il a créées, et qui sont par cela même bonnes, et « la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire »⁶. Descartes restait donc le « volontariste ». Sur la nature, les limites et l'originalité d'un tel volontarisme, le débat historiographique est très vaste et perdure (mais il vaut mieux rappeler tout de suite ce qui n'a jamais échappé à Marion, c'est-à-dire que chez Descartes la volonté n'est jamais seule par rapport aux autres facultés divines ; voilà pourquoi il est difficile de parler dans ce cas de volontarisme au sens strict du terme).

3. *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Constabel, 11 vol., Paris, Vrin, 1964-1974 (= AT), VII 380.

4. AT IX 222.

5. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Puf, 1981, p. 291.

6. AT IX 235.

Mais qui a dit, cependant, que Gassendi n'était pas autant « volontariste » que Descartes ?

Il existe en fait un filon historiographique différent, qui s'est épanoui dans les années 1980 et 1990 du siècle dernier, et est resté presque entièrement distinct de celui des études sur la théologie cartésienne, pour lequel le représentant paradigmatique du volontarisme est Gassendi, tandis qu'on attribue à Descartes l'étiquette d'« intellectualiste ». Il s'agit d'un courant de l'historiographie alimenté principalement par des chercheurs des pays anglophones, qui s'intéressent à Gassendi surtout en tant qu'inspirateur de l'empirisme des scientifiques modernes (« volontaristes ») Robert Boyle et Isaac Newton.

Le volontarisme de Gassendi a été souligné en particulier par Margaret Osler, qui a insisté sur la polarisation entre un Descartes qui pense que les vérités sont éternelles et immuables (en les ancrant à l'immutabilité de la volonté et du décret de Dieu⁷) et un Gassendi qui le nie, parce que, si elles étaient éternelles, Dieu n'aurait pas pu exister avant elles et elles ne seraient point des natures, et parce que Dieu ne peut pas être contraint par ce qu'il a créé lui-même, mais il peut, en vertu de sa puissance absolue, détruire toute chose qu'il a établie⁸. Deux façons différentes de percevoir contingence et nécessité dans le monde correspondent, selon Osler, à cette polarisation, qui a influencé le développement de la philosophie de la nature au XVII^e siècle : selon la première façon de voir, le monde est nécessairement conforme à des principes rationnellement intelligibles ; selon la deuxième façon de voir, le monde est dépendant de forces qui surpassent les possibilités de l'entendement de l'homme et qui sont hors de son contrôle. Les façons de voir de Descartes et de Gassendi auraient ainsi engendré deux approches différentes parmi lesquelles les savants de la deuxième moitié du siècle durent choisir, l'une plus empirique, l'autre plus rationaliste. Descartes concevait encore la science de façon traditionnelle comme un savoir certain, et il croyait que les premiers principes de la philosophie naturelle pouvaient être connus *a priori* et qu'ils pouvaient nous conduire à la connaissance des essences des choses et de leurs liens de causalité, décrits par les lois de la nature⁹. La position volontariste, par contre, impliquait qu'il n'existait pas dans le monde des régularités nécessaires, et qu'il fut donc impossible d'obtenir de la connaissance *a priori* – c'est-à-dire démonstrative – de la création. Toute la connaissance humaine, selon cette dernière position, est, en dernière analyse, empirique, probable. D'où la nécessité de réévaluer la connaissance probable et historique (ou morale, comme celle

7. Descartes à Mersenne, 15 avril 1630 : « On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un Roi fait ses lois ; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. – Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu » (AT I 145-146).

8. *Disquisitio metaphysica*, in P. Gassendi, *Opera omnia*, éd. par H.-L. Habert de Montmort, Lyon, L. Anisson et J.-B. Devenet, 1658, 6 vol. (= OO), III 377.

9. M. Osler, *Divine will and the mechanical philosophy*, p. 7 et 9.

fondée sur le témoignage des miracles). Dans la création il n'existe que des individus et il n'y a pas de rapports nécessaires qui les lient, par conséquent toute relation qu'on attribue à des groupes d'individus, comme la ressemblance, est un produit de notre esprit et n'a pas d'existence indépendante dans le monde. S'il n'en dérive pas le chaos, c'est parce que, bien que Dieu puisse toujours primer les lois de la nature, l'ordre qu'il a établi équivaut à une promesse faite à l'homme, comme lorsqu'un roi promulgue une loi qu'il s'engage ensuite à respecter autonomement¹⁰. Guillaume d'Ockham serait le cas paradigmatique du volontarisme (« creation is absolutely contingent on God's will ») ; Thomas d'Aquin serait le cas paradigmatique de l'intellectualisme (« there are some elements of necessity in the creation », sur lesquels Dieu ne peut pas l'emporter). Gassendi était un volontariste, et Descartes « a kind of intellectualist »¹¹.

En se basant sur les recherches de William Courtenay et Frances Yates, Margaret Osler remarquait que la plupart des volontaristes – y compris Ockham – réputaient la loi de non-contradiction l'unique exception à la liberté absolue de Dieu, afin d'éviter des absurdités embarrassantes, comme l'hypothèse que Dieu voulut cesser d'exister ou d'autres choses de ce genre. Une exception dans ce sens aurait été Pierre Damien. Ne pouvant pas discuter ici des antécédents scolastiques de ces positions théologiques, je me borne à mettre en évidence un ou deux points, sans les argumenter : il est vrai qu'Ockham représente le modèle scolastique le plus proche aux positions de Gassendi, mais il y a entre ces deux auteurs des différences importantes ; il n'est pas vrai, par contre, qu'il n'y ait chez Pierre Damien aucune exception au volontarisme, car si le théologien ne reconnaît aucune condition logique (de matrice philosophique) à la liberté de Dieu, il lui reconnaît néanmoins des conditions morales (de matrice théologique), en affirmant que Dieu ne peut pas faire ce qui est mauvais¹², tandis que dans certains textes de l'œuvre cartésienne cette limite est explicitement relativisée¹³.

10. *Ibid.*, p. 19-20 et 30-34.

11. « Intellectualism is the view that there are some elements of necessity in the creation. Whether God created these elements of necessity or whether they exist independent of him, he cannot override them » (*ibid.*, p. 11 ; sur l'« intellectualisme » de Descartes, voir plus diffusément *ibid.*, p. 146-152).

12. Voir O. Boulnois, « Ce que Dieu ne peut pas », in *La Puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994, p. 11-68 : 20-35.

13. Voir par ex. *Responsiones VI*, § 6 : « il repugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vray, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut obmettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté [...], en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutost que l'autre » (AT IX 232-233) ; Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648 : « Pour moi, il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu ; car tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute-puissance », etc. (AT V 223-224 ; in R. Descartes, *Ceuvres complètes*, nouvelle édition sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, VIII, *Correspondance*, éditée et annotée par J.-R. Armogathe, Paris, Gallimard, 2013, vol. 2, p. 813).

Les thèses de Margaret Osler restent très bien argumentées, claires et fécondes de développements. Mais le terme de « volontarisme » entraîne avec lui des ambiguïtés, car il s'agit d'un mot de fait polysémique, et qui peut être trompeur s'il est utilisé dans un sens absolu.

Dans un essai de 2005, Peter Harrison¹⁴ a constaté que le fait que Newton était un volontariste, avec Gassendi, Walter Charleton, Boyle et autres, tous opposés aux cartésiens, est désormais devenu un article de foi. Toutefois, selon Harrison, classer Newton comme volontariste n'est pas correct¹⁵. Au contraire, son cas montre à quel point l'étiquette de volontarisme théologique s'avère problématique¹⁶. Harrison analyse le concept de « volontarisme théologique » en le décomposant en quatre assertions distinctes :

- 1) la volonté divine prime sur l'entendement divin, et elle n'est pas contrainte par des considérations de bonté et de sagesse ;
- 2) la volonté divine est arbitraire ;
- 3) l'univers dépend directement de la volonté divine ;
- 4) la volonté de Dieu n'est pas bornée par les lois qu'il a disposées, et il peut intervenir dans la nature à son gré (en exerçant sa puissance absolue).

Peter Harrison admit que Newton ait partagé la deuxième et la troisième assertion, mais il précise que ces mêmes assertions étaient partagées par pratiquement tous les auteurs de son temps, y compris ceux qu'on ne met normalement pas au nombre des volontaristes. Newton, par contre, n'aurait partagé ni la première ni la quatrième assertion (pour des raisons dont nous n'allons pas nous en occuper maintenant).

Quant à Gassendi, dans quelle mesure pouvons-nous le définir un volontariste ?

II. La puissance divine dans les *Obiectiones* et dans les *Instantiae*

Dans un article de 1651 sur la querelle entre Descartes et Gassendi à propos des vérités éternelles, Bernard Rochot soulignait comment le texte des *Obiectiones V* et des *Instantiae* entraîne des traces de la connaissance, de la part de Gassendi, de l'échange de lettres de 1630 entre Descartes et

14. P. Harrison, « Was Newton a voluntarist? », in J. E. Force et S. Hutton (éds.), *Newton and Newtonianism: new studies*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 39-63.

15. Du reste il est douteux, selon Peter Harrison, que la naissance de la science moderne soit liée au volontarisme théologique : cf. *id.*, « Voluntarism and early modern science », *History of Science*, 40 (2002), p. 63-89.

16. P. Harrison, « Was Newton a voluntarist? », p. 39-40.

Mersenne, que le minime même aurait pu lui communiquer, puisque Descartes l'avait invité ouvertement à faire circuler les thèses qu'il y avait formulées, et qu'en cette période Mersenne et Gassendi se fréquentaient quotidiennement à Paris. Dans les *Instantiae*, dans le but de répondre à Descartes sur le point qui nous intéresse, Gassendi élabore une esquisse de sa conception des objets mathématiques, opposée à celle cartésienne. Chez Descartes, Dieu est créateur aussi bien des essences que des existences, tandis que pour Gassendi Dieu ne crée que des choses réelles, existantes et singulières. La nature du triangle, au contraire, est une chose purement possible, c'est-à-dire une idée perçue non pas dans le sens platonique, mais comme le résultat d'une opération de l'entendement qui part de l'observation des objets créés, de la décomposition et recomposition mentale de leurs éléments, pour parvenir à des notions générales qui peuvent être appliquées au groupe des choses particulières dont elles sont tirées. Si donc on peut dire que, pour Gassendi, les essences et les vérités dépendent de Dieu, c'est dans le sens que les créatures dont on est partis pour former les idées (en quoi consistent les universaux) dépendent de Dieu, tout comme notre entendement, selon une conception nominaliste et empiriste¹⁷.

Les vérités logico-métaphysiques fondamentales ne sont donc ni indépendantes de Dieu (comme chez Mersenne), ni établies directement par lui (comme chez Descartes), mais forgées par l'homme comme outils du métier de penser¹⁸. « Toute la *Disquisitio* », affirmait Rochot, « vise à couper les

17. « Ce qui semble donc bien plus satisfaisant, c'est qu'en dehors du Dieu trois fois Grand, nous ne connaissons pas une seule chose véritable qui ne soit créée par lui en fait, vraiment existante, réellement singulière ; c'est de penser au contraire que les choses non encore créées et qui ne sont pas existantes, mais seulement possibles, n'ont aucune réalité ni vérité, ou que si on leur en prête quelqu'une, il convient de l'entendre comme future [...] ; c'est enfin d'admettre ces choses, ou Idées plutôt, comme n'ayant d'autre manière d'être que celle qui se tire d'une opération de l'entendement, en tant que, de plusieurs choses singulières d'abord observées ou considérées comme possibles, cet entendement fait pour ainsi dire sortir et forme certaines notions générales qui, de même qu'elles sont tirées de choses singulières, peuvent aussi être attribuées à de choses singulières, selon qu'elles leurs conviennent. De cette manière, on peut assurément dire que ces choses, ou natures universelles, dépendent de Dieu ; cela, en tant que de Dieu dépendent les choses singulières à partir desquelles elles sont formées, et dont en réalité elles ne diffèrent pas, tandis que d'ailleurs l'intellect et son activité propre, en vertu de laquelle ces choses deviennent universelles, ont Dieu pour auteur. Et même on pourra les considérer comme immuables dans une certaine mesure, à savoir en ce que Dieu a voulu qu'il y ait constamment des réalités particulières de cette nature-là ; et comme éternelles dans une certaine mesure, en ce que si Dieu avait de toute éternité voulu créer les choses singulières, l'intellect aurait pu en tirer précisément ces notions-là » (P. Gassendi, *Disquisitio, in Medit. V*, dub. 1, inst., art. 2, in *OO III*, 377 ; *Disquisitio metaphysica seu Dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa. Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, texte établi, traduit et annoté par B. Rochot, Paris, J. Vrin, 1962, contre *Méditation V*, doute I, inst. II, art. 2, p. 482).

18. P. Gassendi, « Institutio logica », Praefatio, *OO I* 91. Les maximes les plus générales de la logique n'auraient pas d'origine différente : ce sont des maximes, soit des axiomes, premiers principes, ou principes « per se nota », dont il suffit de comprendre le sens, pour en être persuadé (par ex. le principe de contradiction, le principe *ex nihilo nihil fieri*, ou le

racines métaphysiques de l'arbre de la science, à opposer l'expérience sensible à l'innéisme » ; mais Descartes et Gassendi, bien qu'ils fussent en désaccord sur la méthode à suivre, tendaient tous les deux à des conclusions similaires, tant en ce qui concerne les dogmes orthodoxes, et avant tout celui de l'immortalité de l'âme, qu'en ce qui concerne une conception de la physique mécanique et en discontinuité par rapport à la tradition aristotélique¹⁹. Une lecture tout à fait partageable, bien que je croie que les textes les plus convaincants et explicites à cet égard ne se trouvent pas dans les *Instantiae*, mais dans le *Syntagma philosophicum*, qui représente le point d'arrivée de la philosophie gassendienne, et qui contient sa théologie.

III. La puissance divine dans le *Syntagma philosophicum*

III.1. La puissance de Dieu est-elle subordonnée à sa bonté ?

En lisant le *Syntagma philosophicum*, le premier passage important pour notre sujet se trouve dans la troisième section de la logique, qui traite le syllogisme. Ici Gassendi écrit que nous savons que Dieu « ne veut et ne peut pas mentir » : en effet nous le préconcevons (« praekoncipimus ») comme vérace²⁰. Il faut se rappeler que l'idée (anticipation générale, ou prénotion naturelle) de Dieu comme d'un être doué de toutes les plus grandes perfections, selon la conception gassendienne, a une origine empirique et résulte de la combinaison de plusieurs éléments : nous entendons énoncer certains attributs de Dieu ; nous observons les perfections qui sont en nous, particulières et finies, puis nous en inférons celles de Dieu par analogie et augmentation (« ampliatio ») – dans la mesure du possible, puisque notre idée de Dieu ne parviendra jamais à être adéquate²¹. Donc les raisons pour lesquelles nous le préconcevons comme vérace sont d'un genre empirique, et non parce que nous en avons une notion innée, directement produite en nous par Dieu au moment où notre être a eu son commencement.

principe selon lequel Dieu et la nature ne font rien en vain), dont Gassendi dresse une liste *ibid.*, p. 104. Sur le nominalisme de Gassendi, voir A. LoLordo, « Gassendi on the Problem of Universals », in S. Di Bella et T. M. Schmalz (eds.), *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, 2017, p. 13-40.

19. B. Rochot, « Les vérités éternelles dans la querelle entre Descartes et Gassendi », p. 296. Cf. aussi la lettre de Samuel Sorbière à la princesse Élisabeth du 5 juin 1652 (cité par Rochot, *ibid.*) dans laquelle Sorbière explique justement que « Les deux plus grands Philosophes de ce siècle ne demeuraient pas bien d'accord, parce qu'ils ne suivoient pas une mesme méthode, quoyqu'ils voulussent tirer une mesme conclusion. Ils posoient tous deux comme une vérité inébranlable que l'âme de l'homme estoit immatérielle. »

20. *OO* I 118.

21. *Obiectiones V*, AT VII 286-287 ; *Syntagma philosophicum*, « Physica », in *OO* I 93 et 292-293. Un procédé analogue est évoqué par Pierre Petit dans ses propres objections à la métaphysique de Descartes : voir C. de Waard, « Les objections de P. Petit contre le Discours et les Essais de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1925), p. 53-89, p. 71.

Ici aussi, toutefois, bien que dans un cadre gnoséologique profondément différent, il y a des éléments de convergence avec Descartes. Car dans ce cas la limitation de la puissance divine (Dieu ne peut pas mentir) sert à garantir la connaissance humaine, comme chez Descartes. Chez Gassendi, néanmoins, la connaissance garantie par la véracité divine n'est pas celle de la démonstration scientifique, mais celle qui découle de la foi en Dieu. C'est ce qui lui permet de mettre à l'abri les vérités objets de foi, en les assimilant à la certitude démonstrative, et en les distinguant de la connaissance probable, c'est-à-dire l'opinion, ou la foi humaine²². Descartes, par contre, utilisait la véracité divine pour garantir la vérité de la certitude démonstrative : il suffit de penser aux articles conclusifs des *Principia philosophiae* (pars IV, §§ 204-207), où il fait une distinction entre les choses qui sont certaines moralement (c'est-à-dire « quantum sufficit ad usum vitae »), mais incertaines par rapport à la puissance absolue de Dieu, et les choses qui sont absolument certaines, comme les vérités mathématiques, l'existence de la matière et tout ce qui en découle. La certitude de ces deuxièmes choses dépend de la connaissance de la suprême bonté et véracité de Dieu (c'est-à-dire du fondement métaphysique « quod Deus sit summe bonus, et minime fallax »)²³.

Dans le *Syntagma philosophicum* de Gassendi, la théologie se trouve principalement dans la deuxième partie, dédiée à la physique, car celle-ci traite du monde, c'est-à-dire de toutes les choses matérielles, mais aussi (comme chez Aristote) des causes de leur mouvement : la cause première, c'est-à-dire Dieu, et les causes secondes.

Il s'agit justement d'une théologie naturelle, ou rationnelle, et non pas d'une théologie purement négative. En effet, Gassendi admet dans certaines limites – soient-elles restreintes – l'usage d'une pensée et d'un discours analogique sur la nature divine, bien mieux il le constate et il le décrit, en tant qu'un fait établi, attesté par l'expérience : il est naturel que l'homme conçoive les perfections de Dieu par analogie (ou augmentation, ou abstraction) à partir de celles des créatures, de celles humaines en particulier, et Gassendi ne conteste pas la légitimité d'une telle approche. Mais il faut se tenir à l'écart d'une série de fausses conséquences qu'on pourrait en tirer, voilà pourquoi il déclare que « les saints docteurs ont vraiment raison de

22. « La Foy Divine, ou celle que nous avons à Dieu, est tres ferme ; parceque nous avons premierement conceu Dieu, comme ne voulant, ni ne pouvant aucunement mentir : [...] encore que la Foy Divine n'ait pas cette evidence que la Science obtient par la Demonstration, l'Auctorité Divine luy tient toutefois lieu d'evidence, et ne cause pas une moindre certitude ; desorte qu'on la peut concevoir comme se tenant plutost du costé de la Demonstration, et la Foy humaine du costé du Syllogisme Persuasif, ou Probable » (OO I 118 ; je cite la traduction par F. Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, texte revu par S. Murr et G. Stefani, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », Paris, Fayard, 1992, I, p. 117-118).

23. AT VIII-1 328. Cf. G. Gasparri, « Le grand paradoxe de M. Descartes », p. XIV.

juger qu'*il est plus sûr* de parler de Dieu par négation que par affirmation, Dieu n'étant rien de ce qu'il est permis à l'homme d'imaginer²⁴ ».

Quand nous affirmons quelque chose de Dieu, nous le concevons sous une espèce, et cette dernière est toujours quelque chose de positif, donc nous devons reconnaître que Dieu est autre chose. On rechercherait pourtant en vain la nature de Dieu ; au contraire, nous devons savoir, au moyen d'une sorte d'intelligence différente de l'imagination (qui porte sur les objets corporels), que Dieu est au-delà de ce qui est imaginable, et que nous ne pourrions jamais le comprendre par notre intuition. Cette même sorte d'intelligence nous permet d'inférer qu'être quelque chose de limité et corporel répugne à la perfection divine, et qu'il est téméraire de penser de soumettre Dieu au « captus » humain, en supposant qu'il ne puisse pas être autre chose par rapport à ce que l'esprit humain peut atteindre²⁵. Tout cela est cohérent avec ce que Gassendi avait affirmé dans les *Obiectiones V*, et dans les *Instantiae*, où il avait clarifié que nous ne disposons d'aucune idée authentique de Dieu, car notre idée étant finie, elle ne peut pas représenter l'infini (autant dire que le contenu représentatif de l'idée de Dieu n'est pas infini, contrairement à ce que Descartes pensait²⁶).

Dans le quatrième livre de la physique (« De Principio Efficiente, seu de causis rerum »), le principe de l'analogie théologique est clair. Nous ne devons pas attribuer à Dieu les perfections telles qu'elles sont en nous, et telles que notre faible esprit peut arriver à comprendre, mais une *via eminentiae* peut être parcourue :

nous ne pouvons rien dire qui puisse nous donner une image mentale [*repraesentare animo*] de la nature de Dieu en soi. En vérité nous ne pouvons connaître les perfections de Dieu que par analogie, c'est-à-dire par comparaison avec les perfections que nous observons dans toutes les autres choses ; c'est pourquoi loin de comprendre ou d'attribuer à Dieu les perfections qu'il possède, nous lui attribuons plutôt celles que notre faible esprit peut atteindre dans un effort suprême. Il nous suffit cependant, à condition de reconnaître notre propre infirmité, d'attester qu'il y a en Dieu encore d'autres perfections que nous ne soupçonnons même

24. P. Gassendi, *Syntagma philosophicum*, « Physica », sect. I, livre IV, cap. III, *OO I* 295 ; je cite de la traduction française de ce livre du *Syntagma*, très ponctuellement annotée, par Sylvie Taussig : P. Gassendi, *Du principe efficient, c'est-à-dire des causes des choses. Syntagma philosophicum. Physique, section I, Livre 4*, éd. S. Taussig, Turnhout, Brepols, 2006, p. 85 (je souligne).

25. *OO I* 296.

26. Cf. I. Agostini, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Le Monnier-Mondadori, 2010, p. 210-224 et 242 : la prétention de la part de Descartes de parvenir au moyen de l'idée de Dieu à la connaissance « très évidente » de son existence, est taxée de blasphème par Gassendi, qui juge que Descartes s'aventure trop loin dans la direction d'une théologie rationnelle. L'accusation de péché d'évidentisme lui est adressée aussi par Caterus, elle sera répétée par Revius, puis par Huet, et elle résonne aussi dans la censure des *Meditationes* par le qualificateur du Saint-Office Tartaglia (cf. V. Carraud et J.-R. Armogathe, « La première condamnation des œuvres de Descartes », *Nouvelles de la République des Lettres*, 2001, 2, p. 103-137).

pas et de déclarer que celles que nous lui attribuons personnellement se trouvent en lui à un tel degré d'éminence que tout ce que nous saisissons de remarquable en elles est de loin inférieur à ce qu'est un atome rapporté à l'univers. Ainsi donc, nous comprendrons à la fois que toutes les perfections que nous observons dans les choses peuvent être attribuées à Dieu et qu'il faut cependant en soustraire [...] tout ce qu'il y a d'ombre ou de soupçon d'imperfection qui peut s'y introduire²⁷.

Une théologie affirmative est donc possible, pourvu qu'on n'oublie pas qu'elle sera toujours défectueuse.

Revenons à la question de savoir si la puissance de Dieu est subordonnée à sa sagesse. En discutant la thèse aristotélique de l'éternité du monde, Gassendi écrit :

Dieu en creant le Monde, et en le creant en ce temps-là, et non pas dans un autre, a fait ce qui estoit tres bon, ascavoir ce qui luy a plû, n'estant pas possible que rien lui plaise qui ne soit tres bon ; et il nous doit suffire à l'égard de ce qu'il a fait, ou de ce qu'il a differé de faire, que ça esté selon les vetües d'une sagesse infinie, et impenetrable à la foiblesse de l'Esprit humain²⁸.

Il n'y a dans ce passage aucune précedence de la volonté sur la sagesse divine. La glose selon laquelle rien ne peut plaire à Dieu, en dehors de ce qui est très bon (« cui nihil placere, nisi optimum potest »), semble vouloir dire que la connaissance du bien oriente le vouloir de Dieu, et renvoie donc à une primauté de la sagesse sur la volonté, ce qui représente une limitation de la puissance même. Dans ce texte, il n'est certainement pas possible de voir une attestation claire de « volontarisme » de la part de Gassendi.

Dans le chapitre de sa physique portant sur les perfections divines²⁹, le chanoine de Digne insiste par contre sur la toute-puissance de Dieu. Les anciens l'avaient déjà conçue, selon Gassendi, en affirmant que Dieu peut tout ce qu'il veut ; de plus, elle est « communis notionis », et prouvée par le « tacitus consensus » avec lequel tous les peuples prient Dieu, ce qui n'aurait pas de sens si on ne lui attribuait pas de toute-puissance. La puissance infinie d'agir pourrait paraître incompatible avec l'immutabilité divine, mais cela est vrai pour les étants matériels, qui ne peuvent pas agir sans mouvement, et non pas pour les choses incorporelles, ce qu'Aristote avait déjà reconnu en soutenant que le premier moteur doit être immobile³⁰.

III.2. Dieu peut-il faire ce qui est contradictoire ?

Venons donc au passage du *Syntagma philosophicum* dans lequel la liberté de la puissance divine est affirmée de façon la plus radicale. Le texte

27. *OO I* 302-303 ; in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 111-112.

28. *Syntagma philosophiae*, pars II (« Physica »), sect. I, lib. I, cap. 6, *OO I* 168 (trad. in F. Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, II, p. 55).

29. *Ibid.*, lib. IV, cap. 4, *OO I* 302-311.

30. *Ibid.*, p. 308.

part de la question si Dieu peut faire ce qui est contradictoire, à laquelle Gassendi donne une réponse complexe, composée de trois argumentations distinctes, qui se développent sur plusieurs plans différents. La question est reprise, comme il est souvent le cas chez Gassendi, de la tradition ancienne :

On pourrait accorder quelque poids aux offensives qui se trouvent chez Plutarque et que Pline utilise sérieusement : *Si Dieu peut tout faire, qu'il fasse donc que la neige soit noire ; que le feu soit froid ; que ce qui est assis soit droit ; que ce qui est passé ne soit pas passé ; que deux fois dix ne soient pas vingt ; qu'il ne soit pas lui-même, etc.*³¹.

La première réponse donnée par Gassendi est que, avant même de toucher aux limites supposées de la puissance divine, le problème, ainsi posé, est un non-sens, une absurdité : la contradiction ne concerne pas ce que la puissance divine peut ou ne peut pas faire, mais les termes du discours, car celui qui pose cette question ne parle que de choses inexistantes, ou bien il ne dit rien, il ne se comprend même pas lui-même pendant qu'il parle :

Mais ceux qui formulent ce type de demandes ne remarquent pas qu'ils se contredisent eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils demandent que ne soit pas faite une chose dont ils demandent pourtant qu'elle soit faite. Car quoiqu'il n'existe rien en général que Dieu ne puisse détruire ; rien qu'il ne puisse produire ; rien qu'il ne puisse modifier en lui donnant des qualités non seulement différentes, mais même opposées, ce n'est pour ce genre d'action qu'ils le sollicitent ici, mais seulement pour qu'il fasse en sorte qu'une chose, qui est telle, ne soit pas telle. Mais que pourraient-ils faire de plus absurde qu'exiger qu'elle ne soit pas telle qu'ils veulent eux-mêmes qu'elle soit ? Qu'ils réclament que Dieu crée à partir de rien la neige, le feu et d'autres choses ; qu'il les réduise à rien ; qu'il rende froid le feu, c'est-à-dire la substance du feu ; alors ils ne se contrediront pas eux-mêmes. Mais quand ils veulent que la neige restant blanche soit noire, autrement dit qu'elle ne reste pas blanche ; et que le feu restant chaud soit froid, autrement dit qu'il ne reste pas chaud, il faut vraiment leur suggérer de commencer par comprendre ce qu'ils disent, de se mettre d'accord avec eux-mêmes et de ne pas vouloir passer pour sots³².

L'impossibilité absolue représentée par la violation du principe de contradiction, continue Gassendi, n'affecte pas la possibilité de violer les lois de la nature par des miracles :

Car s'ils demandent à Dieu de mettre debout un homme assis, fût-il paralytique ou boiteux, et de le faire marcher bien droit, de faire revenir un mort ou

31. *Ibid.*, in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 130-131. Cf. Plutarque, *De placitis*, I, 7 ; Pline, *Naturalis historia*, II, 7.

32. OO I 308, in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 131.

bien de rajeunir qui était vieux, alors ils ne demanderont rien de contradictoire³³ ; mais vouloir que quelqu'un soit assis et qu'il soit néanmoins debout, autrement dit qu'en étant assis il ne le soit pas³⁴, rien ne peut être plus contradictoire. Il en va de même quand ils demandent que deux fois dix ne soient pas vingt, autrement dit que deux fois dix ne soient pas deux fois dix. Car il est clairement établi que réclamer que Dieu s'administre à lui-même la mort revient à exiger que ce qu'est Dieu, Dieu ne le soit pas, c'est-à-dire qu'il soit mortel, lui qui est immortel³⁵.

Cette première réponse se déroule sur un plan logique, ou sémantique (le procédé rappelant en fait l'analyse du langage de matrice nominaliste, typique par exemple d'Ockham). Puis, avec une deuxième argumentation liée à la première, Gassendi se déplace sur un plan ontologique. Si, en effet, le contradictoire est ce qui n'est pas, dire que Dieu peut faire le contradictoire équivaut à dire que Dieu peut faire un *nihil* ; mais la « potentia agendi » (référée à autre chose que soi-même, car elle ne doit pas être référée à soi-même³⁶) peut signifier soit faire quelque chose à partir du néant, soit réduire quelque chose au néant, soit faire un néant du néant. Cette dernière éventualité est justement ce dont parlent ceux qui se demandent si la puissance divine comprend le fait de pouvoir faire le contradictoire. Mais le néant ne doit pas être énuméré parmi les *omnia entia*, ou bien les *res verae*, qui font l'objet de la puissance, et par conséquent on ne saurait en inférer plus de faiblesse, dans la puissance divine, que celle qu'on pourrait inférer dans l'œil parce qu'il ne voit pas l'obscurité, ou dans l'oreille parce qu'il n'entend pas le silence³⁷.

Cette réponse peut être rapprochée à ce que Descartes écrivait, en discutant des doctrines atomistes dans sa lettre à Henry More du 5 février 1649, sur le fait que Dieu ne pourrait pas s'ôter la faculté de diviser toute particule de matière à l'infini. More lui avait objecté que, par le même raisonnement, on aurait pu affirmer que la puissance de Dieu ne pourrait pas « faire ainsi que le soleil d'hier ne se fût pas levé³⁸ ». Descartes repoussa cette comparaison : l'impuissance ne se reconnaît pas au fait que quelqu'un ne puisse pas faire ce que nous ressentons comme impossible, mais seulement au fait qu'il

33. Il s'agit, à savoir, de choses qui peuvent être vraies toutes les deux dans le « sens divisé ».

34. Dans le « sens composé ».

35. *OO I 308* ; in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 131-132.

36. Cette précision sert à repousser l'idée cartésienne d'un Dieu « *causa sui* », qui avait déjà surpris Antoine Arnauld (*AT IX 162-166*).

37. « Le rien, c'est-à-dire le non-étant dont ils veulent qu'il soit fait à partir de non-étant, ne doit pas être rangé au nombre des choses, autrement dit des étants, c'est-à-dire des choses vraies concernées par la puissance. Ainsi donc, tout en admettant que Dieu ne peut faire deux choses contradictoires, c'est-à-dire du non-étant à partir de non-étant, on ne peut cependant pas tirer de là un argument en faveur d'une quelconque faiblesse de Dieu, pas plus qu'on ne le peut pour un œil du fait qu'il ne peut contempler les ténèbres, ni pour une oreille du fait qu'elle ne peut entendre le silence » (*OO I 308* ; in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 132-133).

38. More à Descartes, 11 décembre 1648, *AT V 241*.

ne puisse pas faire ce que nous percevons distinctement comme possible. Si l'atome est étendu, nous concevons sa division comme étant possible, tandis que nous percevons que le contradictoire (« quod factum est sit infectum ») ne peut absolument pas se produire, et, par conséquent, il n'y a aucun défaut de puissance en Dieu à ne pas le faire³⁹.

Ces convergences entre Descartes et Gassendi ne doivent pas nous étonner, puisque, jusqu'ici, on a à faire à des thèses assez traditionnelles. Le motif du défi à la toute-puissance divine représenté par l'impossibilité de faire le contradictoire est discuté, par exemple, par Augustin dans le cadre des polémiques contre le manichéisme, puisque poser quelque chose en dehors de la puissance de Dieu signifie justement tomber dans l'erreur de Mani⁴⁰.

Passons à la troisième réponse de Gassendi. Celle-ci relève d'un ordre différent, on dirait bien d'un ordre théologique :

Notons bien qu'il relève d'une attitude vraiment religieuse de ne pas admettre, comme le font la plupart, cette idée que Dieu ne pourrait pas faire telle chose, puisqu'il faut plutôt dire que telle chose ne peut se faire, comme l'observent les docteurs pieux, de sorte que l'incompatibilité n'est pas mise à la charge de Dieu, mais seulement à la charge de la chose.

Pour ce qui concerne les « docteurs pieux » évoqués ici, on peut penser tout simplement à Thomas d'Aquin (*Summa Theologiae*, I, q. 25, art. 3). Mais Gassendi continue :

Et bien plus il semble qu'il relève d'une attitude non moins religieuse et pieuse de ne pas définir inconsidérément les choses qui contiennent ou impliquent manifestement une contradiction, comme on dit, et qui conduisent à penser que Dieu ne pourrait faire telle chose ; de fait, la puissance de Dieu étant infinie, nous ne pouvons pas même savoir s'il échappe sa puissance de faire des choses contradictoires. Sans doute notre entendement ne le saisit-il pas ; mais devons-nous présumer que Dieu ne puisse rien qui dépasse notre entendement ? Et nous passerions pour obtus si nous disions que Dieu peut faire qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; il est préférable de sembler obtus que inconsidérés ; et surtout dans un raisonnement dans lequel rien de trop ne peut être attribué à Dieu, mais rien qui ne soit pas trop ne peut lui être retiré⁴¹.

39. « Pour votre comparaison, que ce qui est fait ne saurait ne pas l'être, elle n'est point du tout juste. Nous ne prenons pas pour marque d'impuissance quand quelqu'un ne peut pas faire ce que nous ne comprenons pas être possible, mais seulement lorsqu'il ne peut pas faire quelque chose que nous concevons clairement être possible. Or [...] nous concevons bien clairement que cela est impossible, et qu'ainsi il n'y a aucun défaut de puissance en Dieu de ce qu'il ne le fait pas » (Descartes à More, 5 février 1649, AT V 273 ; in R. Descartes, *Correspondance*, vol. 2, p. 643-644).

40. Autrement dit, quand on affirme que Dieu ne peut pas faire le contradictoire, soit on perçoit que le contradictoire n'est pas réel (c'est la position d'Augustin), soit que Dieu n'est pas tout-puissant (c'est la position des manichéens).

41. OO I 308-309, in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 133.

Or ces dernières lignes, contrairement au passage cité plus haut, ne sortiraient jamais de la plume d'un thomiste. Mais elles pourraient bien avoir été écrites par Descartes. Il suffit de penser au passage suivant de la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 :

sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance⁴².

Ou bien à ce passage de la lettre à More du 5 février 1649 :

Je sais que mon intelligence est finie et que le pouvoir de Dieu est infini, ainsi je n'y prétends pas mettre de bornes [...] ; c'est pourquoi j'assure hardiment que Dieu peut faire tout ce que je conçois comme possible, sans avoir la témérité de dire qu'il ne peut pas faire ce qui répugne à ma manière de concevoir : je dis seulement, cela implique contradiction⁴³.

On ne peut pas exclure que la pensée de Gassendi, sur ce thème, puisse justement subir l'influence de Descartes. Mais revenons au chapitre du *Syntagma philosophicum* portant sur les perfections divines, dans lequel Gassendi traite de la bonté et de la liberté de Dieu. Il dit de cette dernière :

Et en vérité il est également libre, parce qu'il défie tout autant le bon sens de penser soit qu'un autre puisse le contraindre, soit qu'il s'impose à lui-même une loi qu'il n'ait pas le droit de transgresser, s'il lui plaît. Manquer de liberté, c'est en tout cas manquer aussi de volonté, et conséquemment de bonté, cette vertu qui est reconnue chez quelqu'un qui veut du bien qu'il pourrait ne pas vouloir. Aussi Dieu est-il, de même que souverainement bon, souverainement libre, et il n'est pas contraint de vouloir ce qu'il comprend et ce qu'il peut. De fait, il lui suffit de vouloir et de faire sur-le-champ ce dont il comprend qu'il vaut mieux le faire que ne pas le faire⁴⁴.

Ici de nouveau, apparemment, ce sont la sagesse et la bonté de Dieu qui prévalent, et non pas sa toute-puissance. La connaissance du bien oriente le vouloir divin, bien qu'elle ne le contraigne pas, parce que Dieu peut faire davantage que ce qu'il fait, et il est libre dans ses choix, sans quoi il ne pourrait même pas être dit bon. La volonté de Dieu est donc éclairée, et

42. AT I 146.

43. AT V 272, in R. Descartes, *Correspondance*, vol. 2, p. 643. Cf. encore Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648 : « je n'ose pas même dire que Dieu ne peut pas faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois, mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, ou que l'agrégé d'un et de deux ne fasse pas trois, etc. Et je dis seulement que telles choses impliquent contradiction en ma conception » (AT V 224 ; in R. Descartes, *Correspondance*, vol. 2, p. 817).

44. OO I 309, in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 133-134.

c'est pourquoi la puissance ne s'explique jamais à l'aveuglette, ou en vain. Ainsi, la libre création du monde de la part de Dieu a lieu parce que vouloir faire quelque chose en dehors de soi-même, « effundere » son être infini, est un indice de bonté. Dans ce sens, Gassendi affirme, la volonté est « comes intelligentiae ». Dans ces pages, donc, Gassendi semble reculer de nouveau par rapport au volontarisme de Descartes, et son Dieu, qui choisit librement le meilleur à la lumière de sa propre sagesse infinie, fait penser plutôt au Dieu de Leibniz qu'à celui de Descartes. Ce dernier, par contre, apparaît de ce point de vue plus proche d'Ockham, étant donné qu'il souligne avec force l'identité des attributs divins de la volonté et de l'entendement : pensons encore à sa lettre à Denis Mesland du 2 mai 1644, dans laquelle il affirmait que nous ne devons concevoir aucune préférence ou priorité entre l'entendement et la volonté de Dieu⁴⁵.

III.3. *Le statut des lois de la nature*

Le discours de Gassendi sur la toute-puissance divine, et sur les limites que nos facultés rencontrent quand il s'agit de comprendre l'essence de Dieu et l'ensemble de la création, ne vise pas à délégitimer le savoir humain, ni à amoindrir son importance. La providence générale de Dieu établit le cours de la nature et nous ne sommes pas autorisés à référer tout phénomène dont on ignore la cause à l'intervention de sa puissance⁴⁶. Au contraire, c'est bien la régularité du fonctionnement des causes secondes qui renvoie à la providence divine et à un savant dessein.

Gassendi se base ici sur des arguments traditionnels, de matrice augustinienne, et qu'on retrouvera dans la théodicée de Leibniz. Parmi ces arguments, on retrouve le parallélisme entre le gouvernement de Dieu et celui du prince mondain (que nous avons vu chez Ockham, mais on le retrouve aussi dans la lettre de Descartes à Mersenne du 15 avril 1630⁴⁷) :

Combien d'événements, à ton avis, ont-ils lieu par hasard dans une république, sans qu'ils soient pour autant fortuits aux yeux du prince, parce qu'il a organisé

45. « L'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure ; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt etc.*, parce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose » (AT VI 119 ; cf. Augustin, *Confessiones*, XIII, 38).

46. Cela vaut, évidemment, pour Descartes aussi : dans le cas du problème du vide discuté avec More, par exemple, s'il est vrai que Dieu pourrait enlever l'air du vase sans que ses parois se touchent, il est vrai aussi que nous percevons cela comme contradictoire, ce qui représente un argument valable pour affirmer qu'il n'y a pas de vide dans la nature (Descartes à More, 5 février 1649, AT V 271-272).

47. « Nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissons. Mais cela mesme que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage ; ainsy qu'un Roy a plus de majesté lorsqu'il est moins familierement connu de ses sujets, pourveu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela estre sans Roy, et qu'ils le connaissent assés pour n'en point douter » (AT I 145).

les affaires pour qu'elles dussent se faire ainsi ? C'est que tu ignores les décisions du prince dont, si tu en étais informé, tu dirais qu'elles ont été prises de propos délibéré. Mais dans la si grande république du monde où tu vois se produire tant de phénomènes selon le plus grand ordre possible, pourquoi ne soupçonnes-tu pas aussi qu'il y ait un conducteur qui les guide pour qu'elles se fassent, sans que tu en connaisses la raison⁴⁸ ?

La prudence théologique, en somme, ne doit pas nous faire perdre de vue la confiance dans la science humaine et dans sa capacité à avancer dans la lecture du livre de la nature, en confiant que les phénomènes naturels garderont toujours le même cours. Et si de l'admirable fonctionnement d'une horloge on comprend l'intelligence de son auteur, la même chose, et à plus forte raison, peut être déduite en contemplant la machine très compliquée des ciels, ou celle du corps des animaux. En effet, si la nature agissait pêle-mêle, on pourrait attribuer son commencement au hasard, mais puisque toute chose indique une telle sagesse, elle doit avoir tiré son origine d'une cause savante au plus haut degré⁴⁹.

Le principe d'action des causes secondes, c'est-à-dire des séries causales dans la nature, est l'activité de la matière⁵⁰. Celle-ci doit être considérée distinctement de l'action métaphysique ou morale de Dieu. Les phénomènes naturels, à savoir, peuvent être expliqués soit en termes d'action de Dieu, soit en termes d'action matérielle. La matière est en effet active, et elle agit toujours sur la base de ses fins, qui gouvernent tout phénomène et dirigent même l'action de ces étants à qui nous dénions une intelligence pareille à la nôtre (l'araignée, par exemple, possède une sorte d'idée qui est la cause de la toile qu'elle bâtit). Mais cela ne signifie pas qu'on puisse se passer de postuler une cause première. Gassendi explique : « Ils disent qu'un général en chef ne sert à rien si chacun des soldats connaît son poste et son rang, mais il doit s'agir de soldats instruits, et non pas de soldats incultes⁵¹. »

Somme toute, le philosophe paraît à la recherche continue d'un équilibre entre différents extrêmes dont il veut qu'on se tienne à l'écart. Ainsi, il encourage à se tourner vers la science de la nature afin de se libérer de la superstition, mais il met en même temps en garde contre le risque que la confiance dans la raison humaine ne se transforme en orgueil. Il exhorte donc à ne pas oublier que le monde a été créé par Dieu, si bien qu'il faut autant fuir les conceptions fatalistes et négatrices de la providence, comme celle d'Épicure, que les théologies naturelles qui insistent à tel point sur les attributs divins de la sagesse et de la bonté qu'ils en font des obstacles à la libre action de sa puissance. Ainsi, l'ordre du monde ne s'impose pas à la

48. OO I 325, in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 195.

49. OO I 325.

50. OO I 333-337.

51. OO I 325, in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 196.

volonté divine, dont elle est au contraire le résultat⁵². En même temps, cependant, il ne faut pas céder à une interprétation excessivement volontariste du rapport parmi les attributs divins, ou bien à une image despotique de la majesté de Dieu, ce qui pourrait entraîner de nouveau, de la part de l'homme, un renoncement à faire un bon usage de sa raison. La volonté de Dieu est libre non pas en tant qu'absolument arbitraire, mais en tant que guidée par l'intelligence, et pour cette raison, chez ses créatures intelligentes, elle ne doit pas susciter la terreur sacrée qu'on éprouve face à un tyran, mais la confiance et le respect qu'on ressent à l'égard d'un parent vénérable et bienveillant. Ces instances multiples sont bien illustrées par l'exemple du phénomène de la foudre, que Gassendi introduit peu après dans le texte :

sans doute est-il vrai que la physiologie, ou contemplation des causes naturelles, peut libérer l'esprit des terreurs qu'amasse la superstition ; il est également vrai, pour la foudre et les autres événements de ce genre, qu'il ne faut pas consulter les livres des Étrusques et d'autres qui sont pleins de rebuts ; mais il n'empêche que nous devons reconnaître religieusement une cause à la fois première et suprême dont dépend la série des causes que la physiologie étudie. Car de celui qui ne la reconnaît pas, on ne dira pas qu'il se débarrasse d'un maître plein de superbe, mais qu'il s'oppose à un père excellent dont la considération ne fait pas ramper son cœur d'effroi, mais dont la révérence qu'il lui accorde le remplit de confiance. Et bien plus, accorder à Dieu le règne et la puissance [*regnum et imperium*] ne revient pas pour autant à nier les causes dont il a voulu qu'elles existent et qu'il laisse remplir leur rôle. De fait, il s'agit de sa Providence générale, et elle permet au cours de la nature qu'il a mis en place de se conserver continuellement⁵³.

Gassendi ne fuit pas les problèmes de théodicée liés au concept d'une « providence générale », expliqués ici par l'exemple de la foudre qui frappe un innocent : pourquoi Dieu n'a-t-il pas imposé aux causes, dès le début, un ordre tel à empêcher que la foudre frappe des innocents, ou des lieux sacrés ? Après avoir rappelé que « c'est une témérité énorme que de présumer savoir tout ce qui se bâtit dans le trésor de la sagesse divine », Gassendi confirme :

la foudre atteint le plus souvent des lieux déserts, la foudre ayant été créée non seulement pour terrifier les hommes, mais pour tenir sa place parmi les effets de la nature ; or elle la tient quel que soit l'endroit sur lequel elle se précipite. Ainsi n'est-il pas du tout étonnant qu'il n'y ait jamais de foudre sans nuages, puisque

52. Dans sa « Physique », Gassendi établit que la toute-puissance de Dieu n'est pas bornée par les lois de la nature, comme le principe *ex nihilo nihil fieri*, contre Épicure, selon lequel ce principe valait non seulement *naturaliter*, mais aussi *vi divina* (*Syntagma philosophicum*, « Physica », sect. I, lib. III, cap. I et lib. IV, cap. V ; cf. *Philosophiae Epicuri Syntagma*, in *OO* III 19).

53. *OO* I 326, in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 196-197.

Dieu ne se prépare pas de la foudre pour lui tout seul, mais qu'il est conforme à l'ordre de la nature qu'il a institué que la foudre naisse du nuage⁵⁴.

Cet exemple peut être rapproché au cas de l'hydropique discuté par Descartes dans la *Meditatio VI* : si Dieu ne trompe pas, pourquoi n'a-t-il pas empêché que la nature du corps d'un malade d'hydropisie le trompe, en lui faisant éprouver un sentiment de sécheresse dans le gosier qui le pousse à boire, quand cela n'est pas bon pour sa santé ? « Nonobstant la souveraine bonté de Dieu, » expliquait Descartes, « la nature de l'homme, en tant qu'il est composé de l'esprit et du corps, ne peut qu'elle ne soit quelquefois fautive et trompeuse » ; d'ailleurs, bien que parfois la sécheresse à la gorge nous trompe, « il est beaucoup mieux qu'elle trompe en ce ren-contre-là, que si, au contraire, elle trompait toujours lorsque le corps est bien disposé »⁵⁵.

IV. Conclusions

Vue la nature des textes que l'on vient d'examiner, il n'est pas facile de conclure par quelques formules linéaires et cohérentes, mais on peut essayer de mettre en lumière des points d'équilibre. Dans ce domaine, d'ailleurs, il ne faut pas rechercher la cohérence logique, mais plutôt une sorte de cohérence dialectique, puisque les deux philosophes ne visaient peut-être pas tant à être logiquement cohérents, qu'à barrer, d'une manière ou d'une autre, différentes voies dangereuses, pour en aplanir d'autres moralement plus valides. Ces voies, néanmoins, sont peut-être à parcourir autrement que par la logique, puisque, tant pour Gassendi que pour Descartes, elles ne mènent pas vers un objet compréhensible à un entendement fini.

Si c'est ainsi, alors, leurs oscillations et leur prudence ne sont pas des ambiguïtés, et il incombe à l'historien des idées, sans doute, d'adopter la même approche, afin de rétablir une image plus adéquate de cette matière, plutôt que d'accuser Descartes d'avoir été incohérent, ou d'avoir dit une chose en public et une autre en privé (l'une avec un masque, et l'autre sans masque), et accuser Gassendi de ne pas avoir été Descartes (celui sans masque), ou de pas avoir été Hobbes⁵⁶. Leur but n'était pas de bâtir un discours systématique sur Dieu et l'objet de leurs discussions n'était pas cela. Les différences les plus remarquables entre ces auteurs dépendent du fait qu'ils adoptent des approches plus réalistes ou plus nominalistes, plus

54. *OO I 326*, in P. Gassendi, *Du principe efficient*, p. 198. Gassendi renvoie aussi sur ce thème au chapitre suivant (chap. VII, « Regere etiam Deum speciali cura Humanum genus », in *OO I 326-333*).

55. *AT IX*, 70-71.

56. Les différences entre la conception de la toute-puissance divine de Hobbes et celles de Gassendi et de Descartes ne tiennent pas tant à une mineure prudence de la part du philosophe anglais, qu'à son nécessitarisme.

idéalistes ou plus empiristes, dont différentes méthodes découlent, en compétition entre elles en ce qui concerne le fondement et la justification de ses assertions sur la nature et, en partie, les pratiques de son investigation. En critiquant Descartes, Gassendi lui-même avait déclaré qu'il n'avait pas voulu combattre ses opinions, mais contester la légitimité de la méthode avec laquelle il prétendait les démontrer.

En conclusion, il est vrai que Descartes tout comme Gassendi jugeaient que Dieu peut faire tout ce qui n'implique pas de contradiction, et il est vrai aussi que tous les deux jugeaient que cette thèse est fautive sans une deuxième thèse : nous ne pouvons pas dire que Dieu ne peut pas faire ce qui implique une contradiction. Margaret Osler a fait de Descartes un intellectualiste, opposé à Gassendi, parce qu'elle était intéressée au rôle du nominalisme et du volontarisme théologique à la base de l'empirisme ; Jean-Luc Marion, intéressé par contre à questionner la « théologie » de Descartes, a vu que le système intellectualiste de Descartes entraînait avec soi un fondement incompréhensible, supra-rationnel⁵⁷.

En aval de leurs convergences théologiques, des divergences subsistent, qui concernent surtout l'architecture, les méthodes et le statut du savoir humain sur la nature. Sur ce dernier point, on ne peut pas nier que Descartes se soit exprimé en plusieurs lieux dans un sens clairement « intellectualiste » (Jean Laporte lui attribuait un « tempérament rationaliste » et un « portement dogmatique »⁵⁸). Au moyen de l'idée innée, claire et distincte de Dieu, selon Descartes, nous sommes capables, sinon de comprendre, au moins de toucher l'*ens perfectissimus* avec notre esprit. Quand Gassendi parlait de Dieu en philosophe, par contre, il se bornait à parler de pensée et d'idées, et non pas de la nature divine en soi, parce que, en bon nominaliste, il croyait que « *idea mensura est non rei, sed notitiae, quae habetur de re*⁵⁹ ».

Ainsi, entre Descartes et Gassendi la distance n'est pas grande en ce qui concerne la façon de concevoir le rapport entre la puissance divine et les « vérités éternelles » (que d'ailleurs, pour des raisons différentes, tous les deux ne jugeaient pas en soi éternelles), parce que tous les deux étaient d'accord sur le fait que Dieu est un être infiniment puissant et infiniment bon : de sa puissance infinie découle que l'ordre du monde tout comme les vérités rationnelles ne peuvent dépendre que de sa libre volonté, essentiellement imperscrutable par un entendement fini, mais de sa bonté descend qu'il ne nous trompe pas, et qu'il faut par conséquent se fier à l'existence d'une régularité dans la nature, et supposer cette régularité comme une hypothèse qui puisse nous guider dans l'élargissement de notre science.

Giuliano GASPARRI

57. Cf. en ce sens déjà J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, p. 554-555 et 558.

58. *Ibid.*, p. 558-559.

59. P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, in *Medit.* III, dub. 10, inst. 3.