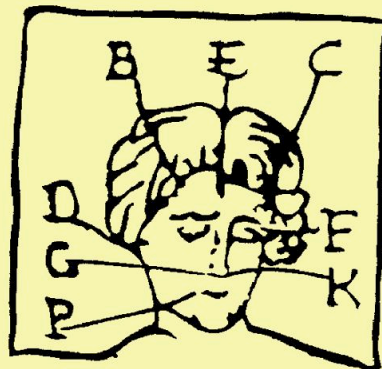


# CORPUS

revue de philosophie

n° 37

*Cartésiens et augustiniens au XVIIème siècle*



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE  
EN LANGUE FRANÇAISE**

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916



# CORPUS

revue de philosophie

n° 37

*Cartésiens et augustiniens au XVII<sup>e</sup> siècle:*

Sous la direction de  
Emmanuel FAYE

© Centre d'Études d'Histoire  
de la Philosophie Moderne et Contemporaine  
Université Paris X, 2000

N° ISSN : 0296-8916

## **TABLE DES MATIÈRES**

Emmanuel FAYE

Cartésiens et « augustinien » au XVII<sup>e</sup> siècle :  
présentation de la question ..... 5

Thierry GONTIER

Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?  
Un argument « augustinien » pour les animaux  
machines..... 27

Roger ARIEW

Augustinisme cartésianisé :  
le cartésianisme des Pères de l'Oratoire à Angers ... 67

Emmanuel FAYE

Un inédit du P. Nicolas J. Poisson  
*Sur la Philosophie de M. Descartes* ..... 91

Emmanuel FAYE

Arnauld défenseur de Descartes dans l'*Examen*  
*du traité de l'essence du corps* ..... 131

Note sur la nouvelle édition de l'*Examen* d'Arnauld.. 161

Philippe DESOCHE

*Dic quia tu tibi lumen non es* : Augustin et la  
philosophie malebranchiste de la conscience ..... 169

Geneviève BRYKMAN

L'immatérialité de l'être chez Malebranche  
et Berkeley..... 209

Dinah RIBARD

Cartésianisme et biographie :  
la critique de la *Vie de Mr Descartes*  
d'Adrien Baillet par le Père Boschet (1692) ..... 225

Sommaires des numéros disponibles ..... 267

## **CARTESIENS ET « AUGUSTINIENS » AU XVII<sup>e</sup> SIECLE : PRESENTATION DE LA QUESTION**

La manière dont la philosophie de Descartes a été reçue au XVII<sup>e</sup> siècle est historiquement indissociable du nom d'Augustin : d'une part parce que les rapprochements textuels entre Descartes et Augustin, particulièrement à propos du *cogito*, ont très tôt été relevés par les lecteurs de Descartes – d'abord de son vivant avec Mersenne<sup>1</sup>, Colvius<sup>2</sup> et Arnauld<sup>3</sup>, ensuite après sa mort et surtout à partir de la publication de *L'Homme de René Descartes*, en 1664, après les premières censures de Louvain (1662) et de Rome (1663), lorsque le recours à l'autorité d'Augustin est devenu

- 
- 1 Voir les trois lettres de Descartes à Mersenne sur le rapprochement entre le « Je pense, donc je suis » et un passage du *De civitate Dei* : 25 mai 1637 (AT I, 376 1.19-21), 15 novembre 1638 (AT II, 435, 1.19-23), décembre 1640 (AT III, 261, 1.19-23) ; le passage sur le Dieu ineffable d'Augustin et la distinction cartésienne entre *comprehendere* et *atingere* dans la lettre à Mersenne du 21 janvier 1641 (AT III, 284, 1.1-12) ; les précisions données le 21 avril 1641 sur la localisation des citations d'Augustin dans les Objections d'Arnauld (AT III, s358, 1.15 - 359, 1.5) ; les recherches de Descartes sur Augustin et Pélage (mars 1642, AT III, 543, 1.28 - 544, 1.6) ; la lettre du 2 mai 1644, où Descartes fait le point sur l'accord de ses pensées avec celles d'Augustin selon Mersenne et quelques autres (AT IV, 113, 1.12-21). Voir également la lettre latine de Mersenne adressée à Voetius le 13 décembre 1642 (AT III, 602-604).
  - 2 Voir la réponse de Descartes à Colvius le 14 novembre 1640, où il marque la différence de fond entre sa pensée et celle d'Augustin, qui inspirera la distinction de Pascal dans *l'Art de persuader* (voir AT III, 247-248 et X, 578 et Pascal, *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Le Seuil, 1963, p. 358).
  - 3 Voir les Quatrièmes Objections et réponses, AT VII, 197-198 et 219, ainsi que la lettre à Descartes du 3 juin 1648, AT V, 186, 1.9-13. Les rapprochements entre Augustin et Descartes effectués du vivant du philosophe par Mersenne, Colvius et Arnauld sont bien analysés par H. Gouhier dans *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978, p. 15-43.

un argument en faveur de l'orthodoxie du philosophe –, d'autre part parce que nombre de cartésiens français de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle étaient profondément imprégnés d'Augustin, surtout à l'Oratoire et à Port-Royal, de sorte qu'ils interprétaient la métaphysique cartésienne à partir d'Augustin et, par un curieux effet de symétrie, la pensée d'Augustin lui-même en tenant compte de la philosophie de Descartes<sup>4</sup>.

### 1. Descartes et Augustin

Ces relations privilégiées établies alors entre la philosophie de Descartes et la pensée d'Augustin sont-elles seulement l'effet d'une conjoncture historique particulière, celle d'un XVII<sup>e</sup> siècle français profondément marqué par la redécouverte de la pensée de l'évêque d'Hippone ? Traduiraient-elles au contraire certaines affinités profondes entre la pensée des deux auteurs ? Cette question, pour être parfaitement élucidée, supposerait une confrontation minutieuse et nuancée entre les deux œuvres<sup>5</sup>, ce qui n'est pas l'objet premier de ce recueil. Il est cependant possible d'évoquer, dans ses grandes lignes, ce qui peut faire la pertinence, mais aussi les limites d'un rapprochement entre Descartes et Augustin. Le mouvement des *Méditations* cartésiennes, qui cherchent à connaître Dieu à partir d'une introspection de l'âme et de la *mens* et non en partant du monde,

---

<sup>4</sup> C'est l'hypothèse de G. Rodis-Lewis : « Descartes, loin d'avoir pu recueillir l'écho d'un augustinisme philosophique ambiant, aurait permis à ses contemporains de retrouver l'originalité métaphysique du penseur d'Hippone, dans ses affinités avec la démarche cartésienne... ». L'auteur avait formulé son hypothèse au début de son étude pionnière sur « Augustinisme et cartésianisme », parue dans les *Etudes augustiniennes*, 1955, p. 1087-1104 et reprise dans *L'anthropologie cartésienne*, Paris, P. U.F., 1990, p. 101-125. Voir aussi les remarques du même auteur sur « l'absence d'un courant augustinien proprement philosophique au temps de Descartes », dans *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Vrin, 1950, p. 14-24 et p. 297 (Table).

<sup>5</sup> Voir l'*Index augustino-cartésien* de Z. Janowski à paraître chez Vrin.



## Cartésiens et « augustinien » au XVII<sup>e</sup> siècle

rapproche la métaphysique cartésienne de la tradition augustinienne et non pas de la tradition péripatéticienne et thomiste. Cependant, la lumière naturelle de la raison, sur laquelle s'appuie exclusivement la philosophie cartésienne, n'est pas du même ordre que l'illumination de l'âme par le Verbe et le Maître intérieur qui caractérise la doctrine augustinienne. En outre, Descartes ne retient rien de la théologie augustinienne de la nature humaine corrompue par le péché du premier homme. Enfin, sur la doctrine des idées, la conception cartésienne des idées comme des modes de la pensée humaine est en rupture avec la doctrine augustinienne des idées comme raisons et formes exemplaires subsistant éternellement dans la pensée divine.

Ces trois points sont assez essentiels pour que l'on ne puisse pas parler, à propos de Descartes, d'une « métaphysique augustinienne », malgré ce qu'avaient avancé jadis Espinas<sup>6</sup>, Léon Blanchet<sup>7</sup> et Etienne Gilson<sup>8</sup>, ou ce que soutient aujourd'hui Stephen Menn<sup>9</sup>, et il est important de relever que les auteurs des dernières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle qui ont le plus

---

6 Voir les articles d'A. Espinas parus au début du siècle dans la *Revue bleue* sur « Le point de départ de Descartes » (3 et 10 mars 1906), « Descartes de seize à vingt-neuf ans » (23 et 30 mars 1907) ; ceux de la *Revue de Métaphysique et de morale* intitulés « Pour l'histoire du cartésianisme » (1906) et « L'idée initiale de la philosophie de Descartes » ; le recueil de 1925 intitulé *Descartes et la morale*, Paris, Bossard, 2 vol. H. Gouhier a analysé et discuté l'approche d'Espinas dans *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, p. 20-29.

7 Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis », Paris, Alcan, 1920, Vrin-reprise, 1985.

8 Selon Gilson, « la métaphysique de Descartes est proche parente de celle de saint Augustin », *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p. 199.

9 *Descartes and Augustin*, Cambridge University Press, 1998. Selon l'auteur, Descartes a voulu « construire un système scientifique complet [...] sur la base d'une métaphysique augustinienne » (p. 15) ; mais il ne semble pas voir ce qui distingue E. Gilson et H. Gouhier sur cette question et il ne cite dans sa bibliographie ni L. Blanchet, ni Espinas.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

insisté sur les rapprochements entre la métaphysique de Descartes et la doctrine d'Augustin, comme Antoine Arnauld ou Nicolas Poisson, l'ont fait en grande partie afin de protéger la philosophie cartésienne face aux condamnations et aux censures qui l'ont frappée en France, surtout à partir de l'année 1675. Pour ces auteurs, il s'agit d'atténuer la nouveauté des thèses cartésiennes et de couvrir Descartes de l'autorité d'Augustin et des Pères. Et dans le cas d'Arnauld, le rapprochement entre le théologien et le philosophe n'est possible qu'au prix d'une lecture résolument apologétique de la métaphysique de Descartes, qui tend à réinterpréter tout le projet métaphysique du philosophe à partir de la préface des *Méditations* adressées aux théologiens de la Sorbonne, mais sans tenir compte des lettres à Mersenne dans lesquelles Descartes éclairait son dessein d'un jour bien différent. Cependant, lorsque la menace des interdictions et des censures commence à s'estomper, on voit au contraire un auteur comme Fénelon marquer la différence entre Descartes et Augustin et dire sa préférence pour le théologien<sup>10</sup>.

Les raisons du rapprochement entre Descartes et Augustin paraissent donc plus circonstanciées et historiques que justifiées par de véritables affinités doctrinales (si l'on excepte l'effort pour connaître Dieu en partant de la *mens*, ce qui n'est pas négligeable). Et la proximité des dates entre la publication de l'*Augustinus* de Jansenius (1640) et les *Meditationes* de Descartes

---

10 « ...je croirais même saint Augustin bien plus que Descartes, sur les matières de pure philosophie ; car outre qu'il a beaucoup mieux su les concilier avec la religion, on trouve d'ailleurs dans ce Père un bien plus grand effort de génie sur toutes les vérités de métaphysique, quoiqu'il ne les ait jamais touchées que par occasion et sans ordre. Si un homme éclairé rassemblait dans les livres de saint Augustin toutes les vérités sublimes que ce Père y a répandues comme par hasard, cet extrait, fait avec choix, serait très supérieur aux *Méditations* de Descartes, quoique ces *Méditations* soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe. » lettre de Fénelon à l'abbé Houtteville, publiée en 1718 dans les *Lettres sur divers sujets concernant la religion et la métaphysique*, Lettre IV sur l'idée de l'infini et sur la liberté de Dieu de créer ou ne pas créer (Fénelon, *Œuvres II*, « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 785.),

## Cartésiens et « augustinien » au XVII<sup>e</sup> siècle

(1641) inaugure une longue histoire où défenses et condamnations des deux doctrines vont se mêler et toucher souvent les mêmes personnes, principalement à l'Oratoire et à Port Royal, alors que tout oppose l'esprit de ces deux auteurs, l'un faisant fond sur la corruption de l'homme pécheur et sur la critique du « pélagianisme », l'autre affirmant sa confiance dans les capacités de l'homme, naturellement capable de faire bon usage de ses facultés et de son libre arbitre, dans la recherche de la vérité et l'exercice de la vertu.

Dans l'examen des rapports entre la philosophie de Descartes et la doctrine d'Augustin, il faut donc maintenir une nette distinction entre la question des affinités et des oppositions véritables entre les deux doctrines d'une part, et celle des rapprochements historiques effectués au XVII<sup>e</sup> siècle entre les deux auteurs d'autre part, dans le contexte des condamnations du cartésianisme<sup>11</sup>.

Les rééditions de la collection du *Corpus* ne peuvent qu'aider à l'étude de ce deuxième aspect du problème : nous disposons en effet de la réédition d'ouvrages d'Arnauld<sup>12</sup>, Bossuet<sup>13</sup>, Schuyt,

---

11 H. Gouhier est le premier à avoir combattu, dans sa thèse de 1924, les interprétations visant à trop rapprocher Descartes et Augustin ; mais c'est aussi lui qui, un demi siècle plus tard, a le plus insisté sur les rapprochements effectués au XVII<sup>e</sup> siècle entre les deux penseurs. Est-ce signe d'une évolution de sa réflexion, ou l'expression d'une distinction pour lui radicale entre la question des affinités doctrinales entre les deux pensées et celle des rapprochements historiques effectués par les cartésiens du XVII<sup>e</sup> siècle ?

12 *Des vraies et des fausses idées (1683)*, Paris, Fayard, 1986, texte revu par C. Frémont, et *l'Examen d'un écrit qui a pour titre : Traité de l'essence du corps, et de l'union de l'ame avec le corps, contre la philosophie de M. Descartes ([1680]-1780)*, Paris, Fayard, 1999, texte revu par E. Faye (en tenant compte d'une copie inédite conservée à la Bibliothèque de l' Arsenal).

13 *De la connaissance de Dieu et de soi-même (1722)*, Paris, Fayard, 1990, texte revu par C. Frémont.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

Clerselier, La Forge<sup>14</sup> et Régis<sup>15</sup>, qui demanderait certes à être complétée par la réédition de bien d'autres ouvrages « cartésiens » de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle (à l'exemple de la série sur « Le mouvement des idées au XVII<sup>e</sup> siècle », publiée aux P.U.F. de 1964 à 1974 sous la direction d'André Robinet et aujourd'hui épuisée<sup>16</sup>), mais qui justifie le fait qu'un numéro de la revue *Corpus* est aujourd'hui consacré aux « cartésiens » du XVII<sup>e</sup> siècle. Si le titre *Cartésiens et augustiniens au XVII<sup>e</sup> siècle* a été choisi, c'est avant tout pour rendre hommage tant aux études pionnières de Geneviève Rodis-Lewis<sup>17</sup> qu'au bel ouvrage publié par Henri Gouhier en 1978 : *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, qui constitue un utile inventaire du « dossier » ; mais c'est aussi pour problématiser des catégories dont le sens et l'usage prêtent à discussion. En effet, si le terme de « cartésien » est (avec celui de « Cartiste » alors usuel en France, mais aujourd'hui abandonné), d'un usage courant dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, il n'en va pas de même pour les termes « augustinien » ou « augustinisme » qui ne sont pas en usage à l'époque et apparaissent comme des emplois rétrospectifs et discutables<sup>18</sup>, surtout lorsque les progrès de la

---

14 Voir *L'homme de René Descartes (1664)*, Paris, Fayard, 1999, texte revu par T. Gontier.

15 *L'usage de la raison et de la foy ou l'accord de la foy et de la raison (1704)*, Paris, Fayard, 1996, texte revu par J.-R. Armogathe ; j'ai par ailleurs proposé au *Corpus* de rééditer le *Système de philosophie* de Régis (1690), en commençant par sa *Métaphysique*.

16 La collection comprenait un *Louis Thomassin* de P. Clair ; un *Bernard Lamy* de F. Girbal ; les *Œuvres philosophiques* de Geraud de Cordemoy éd. par P. Clair et F. Girbal, etc. Souhaitons que cette série soit rééditée, comme *La logique ou l'Art de penser*, éd. par F. Girbal et P. Clair et qui a fait l'objet d'une réimpression chez Vrin en 1981.

17 Voir G. Rodis-Lewis, « Augustinisme et cartésianisme à Port Royal », *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Etudes et documents, Paris, P. U.F. - Editions françaises d'Amsterdam, 1950, p. 131-182 ; voir également l'étude citée *supra*, n. 4, p. 6.

18 Cela est encore plus vrai pour les catégories proposées par H. Gouhier : « augustinisme cartésianisé » et « cartésianisme augustinisé », qui

## Cartésiens et « augustinien » au XVII<sup>e</sup> siècle

recherche nous rendent toujours plus sensibles à la diversité des interprétations d'Augustin au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Le terme alors employé, de manière toujours polémique, c'est celui de « janséniste »<sup>20</sup>. Les deux termes sont-ils synonymes ? Un « janséniste » est-il toujours, *ipso facto*, un « augustinien » ? Oui, au sens où il se dit fidèle à la doctrine d'Augustin. Non, dans la mesure où ses propres thèses sont, en réalité, parfois davantage inspirées par une lecture « janséniste » d'Augustin que par la pensée même de l'évêque d'Hippone.

### 2. Présentation des contributions

Dans son étude sur l'argument de Nicolas Poisson déniait l'âme aux bêtes et repris, chez les oratoriens, par André Martin et Nicolas Malebranche, Thierry Gontier montre comment cet argument, qu'Henri Gouhier présentait comme « augustinien », s'inspire en réalité d'une lecture « janséniste » d'Augustin, qui reprend les arguments de l'*Opus imperfectum* au détriment des arguments opposés que développe Augustin dans ses ouvrages contre les manichéens, à commencer par le traité *Du libre arbitre*. De plus, tandis que l'argument théologique d'Augustin ne portait que sur les souffrances et la misère de l'homme et visait à apporter la preuve du péché originel, Nicolas Poisson et André Martin transposent l'argument pour l'appliquer à l'animal et en tirer la preuve que les bêtes n'ont point d'âme. Or cette transposition suppose l'effacement de la distinction d'Augustin entre l'homme image de Dieu et les autres créatures : dès lors, selon Thierry Gontier, les catégories d'Henri Gouhier :

---

mériteraient d'être largement reconsidérées, nuancées, voire même abandonnées, comme le suggèrent différemment plusieurs études de ce numéro.

19 Voir le numéro 135 de la revue *XVII<sup>e</sup> siècle* que Ph. Sellier avait consacré en 1982 au *Siècle de saint Augustin*.

20 Sur l'usage exclusivement polémique du terme, on peut consulter J.-R. Armogathe, « Le Phantôme du jansénisme ou la rhétorique de la déviance », *Antoine Arnauld, trois études*, La Rochelle, Rumeur des âges, 1994, p. 35-47.

## **CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye**

« cartésianisme augustinisé » et « augustinisme cartésianisé », ne sauraient s'appliquer en toute rigueur à la pensée de Nicolas Poisson et d'André Martin lorsqu'ils inventent et diffusent un argument dont les prémisses ne sont, à proprement parler, ni augustinienes, ni cartésiennes.

Sans récuser comme Thierry Gontier les catégories d'Henri Gouhier, Roger Ariew s'attache à montrer la diversité des positions à l'Oratoire : on y trouve, en effet, un anti-cartésien comme le P. Jean-Baptiste de la Grange, qui s'oppose notamment au rejet par Descartes de la thèse de la pluralité des mondes, qui faisait pourtant autorité depuis les censures d'Etienne Tempier au XIII<sup>e</sup> siècle, prononcées au nom de la toute-puissance de Dieu. Roger Ariew compare utilement l'argumentation de Descartes et celle de saint Thomas ou d'un thomiste du XVII<sup>e</sup> siècle comme Antoine Goudin. Bien qu'elle ne soit pas représentative de tout l'Oratoire, la position critique du P. de la Grange montre que les deux dénominations « augustinien » et « cartésien » ne vont pas nécessairement ensemble et qu'il n'y a donc pas entre elles de lien de causalité intrinsèque et réciproque. L'examen de la *Relation* des événements d'Angers montre par ailleurs que les censures frappant les Pères de l'Oratoire à partir de 1675 visent à la fois des thèses cartésiennes et des thèses qui ne le sont pas ou qui peuvent même être anti-cartésiennes, comme celle du P. Fromentier sur l'âme des bêtes. Roger Ariew étudie enfin une tendance que Henri Gouhier n'avait pas thématisée, celle de l'évolution d'une partie des cartésiens vers une forme d'empirisme, déjà décelable chez un oratorien comme le P. Lamy, chez qui un cartésianisme presque empirique coexisterait avec une théologie « augustinienne » ; elle paraît accomplie avec François Bayle (dont l'œuvre ne nous est curieusement connue que par sa traduction anglaise qui seule a subsisté).

Derrière les catégories rétrospectives et les étiquettes d'école, il apparaît donc nécessaire d'aller voir précisément dans les textes eux-mêmes, parus ou inédits, jusqu'à quel point les auteurs français de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle étaient authentiquement cartésiens parmi ceux-là mêmes qui étaient alors perçus comme tels. En me limitant, dans l'esprit de ce

## Cartésiens et « augustiniens » au XVII<sup>e</sup> siècle

numéro, au milieu des « augustiniens »<sup>21</sup> de l'Oratoire et de Port-Royal, j'ai choisi d'étudier d'une part un écrit jusqu'à présent inédit du P. Nicolas Joseph Poisson, éditeur de Descartes en 1668 et auteur, en 1670, du *Commentaire ou remarques sur la méthode de Descartes*, et d'autre part cette défense historiquement remarquable de la philosophie cartésienne qu'est l'*Examen du traité de l'essence du corps* rédigé par Antoine Arnauld en 1680.

Pour ce qui concerne le P. Nicolas Poisson, je propose en effet de lui attribuer la longue lettre inédite intitulée *Sur la philosophie de Descartes*, que j'ai pu lire à la Bibliothèque de l'Arsenal grâce à Francis Ferrier qui avait formé en 1993 le projet de publier ce manuscrit dans le cadre d'un ouvrage général sur *Le cartésianisme à l'Oratoire* (sa disparition en 1995 ne lui a pas laissé le temps de réaliser). J'édite ici le manuscrit, en donnant les raisons de son attribution à l'oratorien alors qu'il a été transmis et inventorié comme un anonyme<sup>22</sup>. On y voit le P. Poisson faire l'apologie de la méthode cartésienne et critiquer avec prudence, en s'abritant derrière une érudition fine et avertie, la défense royale de 1675 contre Descartes, jugée trop générale et inappropriée. On y distingue aussi les limites de l'attachement de l'oratorien à la philosophie cartésienne et l'extrême circonspection de ses considérations, dans un contexte politique, il est vrai, particulièrement difficile, où la survie même de l'Oratoire est en

---

21 Ce mot n'est donc employé ici qu'avec parcimonie et entre guillemets, pour désigner des théologiens qui se réclament tout particulièrement de l'autorité d'Augustin, mais sans préjuger que leur doctrine soit en tout point fidèle à la sienne.

22 En éditant ici ce manuscrit, j'ai également voulu, à l'exemple et à la suite de l'édition d'un inédit de Du Vaucel par G. Rodis-Lewis voici exactement un demi-siècle, contribuer à attirer l'attention des chercheurs sur les fonds manuscrits qui restent encore largement à explorer et à éditer pour la philosophie cartésienne des XVII<sup>e</sup> et début XVIII<sup>e</sup> siècles. Voir « Un inédit de Du Vaucel », *Descartes et le cartésianisme hollandais, op. cit.*, p. 113-130.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

jeu<sup>23</sup>. Cette publication prélude à l'édition que je prépare de la *Correspondance cartésienne de Nicolas Poisson*.

Par contraste, l'*Examen* d'Arnauld, récemment réédité en tenant compte d'une copie inédite découverte à la Bibliothèque de l'Arsenal, apparaît comme une défense autrement vigoureuse de Descartes. Il est vrai qu'Arnauld a la liberté d'un écrivain en exil, formé à la rude discipline de la controverse, capable d'une rigueur logique et d'un courage intellectuel que peut lui envier notre temps. Cela dit, philosophiquement parlant, son « cartésianisme » a également ses limites : Arnauld ne va pas au fond de la philosophie cartésienne ; s'inscrivant dans la ligne interprétative de Clerselier, il défend avant tout la valeur apologétique de la philosophie nouvelle et ne semble pas mesurer, en ce début de l'année 1680, alors qu'il n'a pas encore lu le manuscrit du *Traité de la nature et de la grâce*, tout ce qui sépare la philosophie de Descartes et la doctrine de Malebranche, qui représente encore pour lui l'« état de la question » cartésienne. L'étude sur l'*Examen* d'Arnauld, écrite comme une introduction à l'ouvrage, propose donc une interprétation nuancée du cartésianisme d'Arnauld et met en évidence le fait qu'il s'attache à la philosophie naturelle de Descartes, sans jamais envisager de former, à partir de ses principes, ce que plusieurs commentateurs de notre siècle ont nommé une « théologie cartésienne ».

Une notice en annexe de l'article fait le point sur les éditions de l'*Examen* d'Arnauld (et sur les copies manuscrites actuellement retrouvées) et souligne l'intérêt du manuscrit de l'Arsenal, dans lequel on trouve un premier état barré de plusieurs passages de l'*Examen*, ce qui permet de voir comment Arnauld procède dans ses ultimes retouches, lorsqu'il revoit un texte en vue de sa publication. L'un de ces remaniements est particulièrement intéressant, car il tempère un jugement à

---

<sup>23</sup> Si l'on a raison d'avancer, comme le fait par exemple T. Gontier dans son étude, qu'en 1670, les censures du cartésianisme n'avaient pas eu un effet radical en France, il n'en fut plus de même dans les années qui suivirent les censures royales de 1675, les premières en France à viser nommément Descartes.



## Cartésiens et « augustinien » au XVII<sup>e</sup> siècle

l'origine bien plus sévère sur les explications philosophiques de l'Eucharistie selon les principes de Descartes<sup>24</sup>.

Après ces études sur le degré de « cartésianisme » de Nicolas Poisson et d'Antoine Arnauld, Philippe Desoche (reprenant une question jadis abordée par Geneviève Rodis-Lewis dans *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*), s'interroge sur l'« augustinisme » de Malebranche à propos de l'une de ses thèses les plus centrales, celle de l'obscurité de l'âme à elle-même. Il paraissait d'autant plus nécessaire d'intégrer Malebranche dans le champ de ce numéro, que Henri Gouhier, s'arrêtant en 1680 (voire en 1674-75) dans son ouvrage sur *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, laissait Malebranche hors de son champ d'étude, alors que ses deux dénominations : « cartésianisme augustinisé » et « augustinisme cartésianisé », avaient été formulées pour la première fois dans sa thèse sur *La vocation de Malebranche*<sup>25</sup>. Philippe Desoche montre qu'en déclarant l'âme irréductiblement obscure, Malebranche rompt à la fois avec Descartes et avec Augustin. La chronologie et les retouches des textes de l'oratorien prouveraient, comme l'avait jadis suggéré Ferdinand Alquie, que cette rupture aurait été progressive. Jusqu'à quel point Malebranche a-t-il été conscient qu'il s'opposait, sur cette thèse, à Augustin ? Philippe Desoche examine minutieusement la question. Il montre que Malebranche n'a pas cherché à

---

<sup>24</sup> Le dossier « Arnauld » de ce volume aurait été utilement complété par l'article de Steven M. Nadler sur « Arnauld, Descartes and transsubstantiation : reconciling cartesian metaphysics and real presence », paru dans le *Journal of the History of Ideas* (1988, p. 229-246) et que celui-ci m'avait proposé de publier en français. Je regrette que le long travail d'édition du manuscrit de Nicolas Poisson ne m'ait pas permis de traduire à temps cette belle étude.

<sup>25</sup> Voir dans *La vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, la dernière phrase de la section IV du ch.II intitulée : « Le retour à saint Augustin », p. 78, où H. Gouhier forme ces expressions pour désigner les deux pôles de l'évolution de Malebranche, de *L'Homme de René Descartes* à la *Philosophia christiana* d'Ambrosius Victor : « En passant des cartésiens à l'Augustin d'Ambrosius Victor, Malebranche restait en famille ; il allait d'un cartésianisme « augustinisé » à un augustinisme « cartésianisé ».

approfondir les formules d'Augustin sur « l'abyme de la conscience humaine » qui auraient pu sembler préparer sa thèse ; mais l'oratorien s'appuie constamment sur une citation du *Sermo 8 de Verbis Domini* affirmant que l'esprit humain n'est pas à lui-même sa lumière, en vue d'autoriser à la fois sa thèse de la vision en Dieu et celle de l'obscurité de l'âme à elle-même, qui semblent avoir ainsi une racine commune.

L'article de Geneviève Brykman, à qui nous avons voulu rendre hommage en insérant ici son étude sur « l'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley », dépasse quelque peu les limites temporelles et géographiques de ce numéro, mais cela met d'autant mieux en lumière la fécondité métaphysique des débats post-cartésiens poursuivis hors de France et particulièrement en Angleterre, de John Norris à Berkeley. On ne saurait sous-estimer l'importance de la controverse philosophique post-cartésienne ouverte par la preuve de la Méditation sixième en faveur de l'existence des corps : il s'agit en effet de l'une des innovations majeures de la philosophie première de Descartes et ses lecteurs ne s'y sont pas trompés, de Regius et Cordemoy à Malebranche, Lannion et Arnauld. Geneviève Brykman retrace la position critique de Malebranche dans le VI<sup>e</sup> éclaircissement de la *Recherche de la vérité* et analyse la manière très différente dont Berkeley va repenser la question, dans un débat critique avec le philosophe de l'Oratoire, dont il refuse de passer pour le disciple.

Le volume se conclut sur une longue étude de Dinah Ribard qui, dans ses recherches de thèse, s'attache à la question trop négligée, et pourtant capitale, des biographies de philosophes à l'Age classique<sup>26</sup>. Dinah Ribard, à propos de la *Vie de M. Descartes* par Adrien Baillet (1691), nous explique pourquoi cet ouvrage fut critiqué, dès l'année suivante par un jésuite, le P. Boschet, dans les *Réflexions d'un Académicien sur la Vie de M. Descartes*. Les attaques du P. Boschet visent, non sans

---

<sup>26</sup> Voir son étude intitulée « Philosophes ou écrivains ? Problèmes de délimitation entre histoire littéraire et histoire de la philosophie en France, 1650-1850 », *Annales HSS*, mars-avril 2000, n°2, p. 355-388 et particulièrement la section intitulée « Biographies de philosophes et histoire de la philosophie », p. 372-380.

## Cartésiens et « augustinien » au XVII<sup>e</sup> siècle

amalgame, autant les « égarements » supposés du philosophe que l'hérésie d'un parti religieux, celui des « jansénistes », auquel se rattacherait Adrien Baillet. Le P. Boschet a bien perçu la volonté, chez Baillet, de présenter l'élaboration de la philosophie de Descartes comme un long itinéraire spirituel, rapprochant ainsi l'auteur des *Méditations métaphysiques* et l'auteur des *Confessions* au point de présenter Descartes comme un nouvel Augustin. Certes, dans ses critiques, Boschet force le trait, déforme les intentions et les remarques de Baillet et se moque hors de propos du biographe, mais les attaques du jésuite, telles que les analyse Dinah Ribard, aident à mieux discerner les choix profonds qui ont gouverné la composition de la *Vie de M. Des-Cartes*.

### 3. Orientation des recherches à venir sur le cartésianisme en France

C'est au lecteur, et non à celui qui a eu l'initiative de ce volume, qu'il reviendra de tirer les conclusions historiques et philosophiques de ce recueil. Il est néanmoins possible d'ajouter quelques mots sur le travail qui attend les chercheurs désireux de mieux comprendre les évolutions de la philosophie cartésienne dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'ampleur de la tâche est telle que, avec les exigences de précision de la critique moderne, plus personne ne songerait sans doute aujourd'hui à couvrir la totalité de ce champ de recherches comme avait encore pu le faire Francisque Bouiller au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>27</sup>. Les études se sont donc spécialisées selon les pays : Hollande<sup>28</sup>, Italie<sup>29</sup>, etc., ou structurées autour

---

<sup>27</sup> Voir F. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3<sup>e</sup> édition, 2 vol., Paris, Ch. Delagrave et C<sup>ie</sup>, 1868.

<sup>28</sup> Voir les études de C.L. Thijssen-Schoute, « Le Cartésianisme aux Pays-Bas », *Descartes et le cartésianisme hollandais...*, p. 183-260 et *Neerlands Cartesianisme*, Amsterdam, 1954 ; de T. Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale, University of Southern Illinois Press, 1992, et *De Nederlanders en Descartes/Les Néerlandais et Descartes*, avec la

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

d'un thème précis, comme celui de la « théologie rationnelle »<sup>30</sup>. Dans ce numéro, qui s'inscrit à la suite des travaux de G. Rodis-Lewis et de H. Gouhier, les auteurs se sont limités presque exclusivement à la destinée française du cartésianisme. Henri Gouhier lui-même avait conclu l'introduction de son *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle* avec beaucoup de modestie, en incitant les historiens de la philosophie à « aller plus loin » dans le temps et à « découvrir les lacunes » du dossier qu'il avait patiemment assemblé. De fait, l'absence dans son livre d'études sur Régis<sup>31</sup>, Lannion, Fédé, etc. donne à penser que le travail de Gouhier mériterait d'être continué : ce fut même l'une des premières motivations de ce volume, pour lequel j'avais envisagé, parmi les projets d'origine, de rééditer les remarquables *Méditations sur la métaphysique* de François de Lannion, avant de privilégier la publication d'un inédit de Nicolas Poisson. Il m'apparaissait également qu'il aurait fallu remonter davantage dans le temps. Henri Gouhier, en effet, n'avait pas abordé la question dès l'origine, alors qu'il aurait été nécessaire de partir des échanges entre Gibieuf et Descartes, qui marquent le début des relations complexes entre la métaphysique cartésienne et l'Oratoire<sup>32</sup>.

---

collaboration de J. Kingma et P. Lenoble, Maison Descartes, Amsterdam - Institut Néerlandais, Paris, 1996.

<sup>29</sup> Voir G. Belgiogoso, *La variata imagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Edizioni Milella, 1999.

<sup>30</sup> Voir E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milan, Franco Angeli, 1988, avec une bibliographie riche en ouvrages cartésiens du temps p. 279-293.

<sup>31</sup> Sur Pierre-Sylvain Régis, et sur les controverses de la fin du siècle avec P. -D. Huet, J. Du Hamel, H. De Lelevel et Malebranche, voir G. Belgiogoso : « Parigi 1690-1694 : Cartesiani contra scettici ed aristotelici », qui constitue le second chapitre (p. 63-102) de l'ouvrage cité *supra*, n.28.

<sup>32</sup> Si ces recherches n'ont pas trouvé place dans ce volume, elles ont récemment été développées ailleurs : voir E. Faye, « Descartes, Gibieuf et les métaphysiques renaissantes », *Descartes et la Renaissance*, Actes du colloque international de Tours des 22-24 mars 1996 réunis par E. Faye, Paris, Honoré Champion éditeur, 1999, p. 34-54 ; et A. Robinet,

## Cartésiens et « augustinien » au XVII<sup>e</sup> siècle

Les sujets traités dans les contributions de ce volume auront eu pour effet de recentrer la majeure partie de l'ouvrage sur la nature du rapport à Descartes ou à Augustin chez plusieurs oratoriens d'une part (André Martin, Nicolas Poisson, Bernard Lamy et Nicolas Malebranche) et chez Antoine Arnauld d'autre part, en vue d'une appréciation plus nuancée et plus individualisée, par-delà les dénominations de « cartésianisme augustinisé » et d'« augustinisme cartésianisé » dont Henri Gouhier avait sans doute trop généralisé l'usage<sup>33</sup>. Et le fait que les auteurs des articles se sont moins attachés à étudier la manière dont les rapports entre Descartes et Augustin étaient alors conçus (thème déjà très largement traité par G. Rodis-Lewis et H. Gouhier) qu'à analyser de manière précise et séparée la nature des relations doctrinales de tel auteur en particulier soit à Augustin, soit à Descartes, semble révélateur de l'évolution de la recherche. Certes, les dénominations proposées par H. Gouhier – dont il était, semble-t-il, le premier à reconnaître les limites<sup>34</sup> –, sont d'un usage commode pour la schématisation d'un exposé d'ensemble, mais ce ne sont pas des instruments pour la recherche : elles présupposent que la démarche intellectuelle des penseurs français du temps favorables à Descartes consistait à aller de Descartes à Augustin ou d'Augustin à Descartes, et elles sont trop générales pour être de quelque secours lorsqu'il s'agit

---

*Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999, p. 29-30, 282, 331.

33 H. Gouhier utilise ces expressions dans son *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, p. 19-25 ; il parle également d'« augustinisme cartésianisé » dans sa préface au livre de F. Ferrier sur Gibieuf paru chez Vrin en 1979.

34 Dans *Cartésianisme et augustinisme...*, l'auteur précise bien que « les vieux mots en *isme* ne couvrent pas des essences » (p. 9), et que ses catégories ne sont qu'« un schéma dessiné pour simplifier » (p. 14). La distinction de H. Gouhier est si peu rigide que selon lui, avec le P. Poisson, on connaît « une telle inter-pénétration qu'il n'y a plus guère de différence entre “augustinisme cartésianisé” et “cartésianisme augustinisé” » (p. 103). C'est d'ailleurs ce qui fait tout l'intérêt de Nicolas Poisson.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

d'évaluer la nature exacte du cartésianisme d'un auteur en particulier.

Ne vaudrait-il pas mieux, dans la recherche, thématiser les expressions et les termes effectivement employés par les auteurs du temps et laisser aux exposés didactiques la multiplication des mots en *isme* ? On ne conserverait que employés au XVII<sup>e</sup> siècle. Ainsi, le terme « augustinisme » ne semble pas exister à cette époque. Le mot « cartésianisme », au contraire, apparaît à ma connaissance en 1681, dans une remarque de Jurieu à propos de Port-Royal et de l'Oratoire<sup>35</sup>, aussitôt reprise et discutée par Antoine Arnauld<sup>36</sup>.

### 4. Les fonds manuscrits relatifs à Descartes et au cartésianisme

L'expérience de l'édition des textes, tant pour la réédition de l'*Examen* d'Arnauld que pour la publication d'inédits de Nicolas Poisson, m'a par ailleurs révélé l'importance des fonds manuscrits concernant la philosophie cartésienne et l'absence d'un ouvrage général inventoriant méthodiquement la richesse de ces fonds pour la France. Actuellement, lorsque l'on édite un texte imprimé ou manuscrit, il est presque impossible de savoir s'il n'existerait pas, répertoriée sans nom d'auteur dans quelque bibliothèque, une copie manuscrite dont l'existence nous aurait échappé. Par ailleurs, il faut attirer l'attention sur l'intérêt historique et philosophique des textes inédits concernant la philosophie cartésienne : on y trouve des appréciations

---

35 « les Théologiens de Port-Royal ont autant d'attachement pour le Cartésianisme que pour le Christianisme. Cette grande Société de l'Oratoire est des mêmes principes ; et l'auteur de la Recherche de la vérité, aussi bien que tous ceux de sa Congrégation, paraît avoir une attache très grande à cette philosophie » *La Politique du Clergé de France*, s.l., 1681, p. 107. Cité par G. Rodis-Lewis « Augustinisme et cartésianisme... », *art. cit.*, p. 131 et par H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme...*, *op. cit.*, p. 81.

36 Dans l'*Apologie pour les Catholiques...*, 2 vol., Liège, 1681-1682 (voir les OA, t.XIV, p. 615).

## Cartésiens et « augustinien » au XVII<sup>e</sup> siècle

différentes de celles que les auteurs du temps pouvaient exprimer sous leur nom en public. Il ne fait donc pas de doute que la publication progressive et l'étude de ces inédits (lettres, dissertations, notes de cours, etc.) renouvelleraient notre perception du cartésianisme. Certes, il existe un *Index général* qui peut rendre les plus grands services<sup>37</sup>. Cependant, il ne couvre que les bibliothèques de Province et non les fonds conservés à Paris ; en outre, il ne concerne que les bibliothèques publiques et non les Archives départementales et nationales, qui contiennent des documents manuscrits irremplaçables sur la vie intellectuelle des universités et des congrégations (statuts, circulaires, rétractations, etc.), et il n'apporte pas une vue d'ensemble organisée et méthodique des manuscrits du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle relatifs à Descartes et au cartésianisme. Il apparaît donc aujourd'hui nécessaire, parallèlement aux travaux d'interprétation et de conceptualisation toujours indispensables, de commencer à créer de nouveaux instruments pour la recherche. Je propose donc, dans cet esprit, de constituer un *Catalogue raisonné des manuscrits du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle relatifs à Descartes et au cartésianisme dans les Bibliothèques et Archives de France*. Dans un premier temps, les notices existantes seront regroupées dans un même ouvrage, avec un index des titres et des auteurs connus. Dans un deuxième temps, un travail de consultation des manuscrits, bibliothèque par bibliothèque, sera entrepris, afin d'établir l'indispensable table des *incipit* et afin d'identifier, autant qu'il est possible, les auteurs des manuscrits anonymes et les mains<sup>38</sup>. Il sera alors plus facile aux chercheurs d'entreprendre en connaissance de cause la publication progressive des manuscrits philosophiquement et historiquement les plus importants, en vue de réaliser de nouvelles synthèses interprétatives sur des bases plus sûres et plus complètes.

---

37 *Index général des manuscrits décrits dans le Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, sous la direction de M. Popoff, Paris, Références, 1993, 3 vol. Le Catalogue lui-même comprend 63 vol., avec 184 100 entrées pour 289 bibliothèques.

38 On pourrait envisager un catalogue évolutif, mis à la disposition des chercheurs sur Internet et actualisé régulièrement en tenant compte des observations et des découvertes des uns et des autres.

## **5. Augustin opposé à Descartes par Mersenne et Arnauld**

Je ne conclurai pas sur ce projet, qui engage l'avenir sur le très long terme et suppose la mise en œuvre d'un travail d'équipe, mais sur une question relevant à la fois du fait et de l'interprétation philosophique. Les historiens des idées ont toujours souligné les rapprochements effectués du vivant de Descartes entre ce dernier et Augustin (rappelés en notes au début de cette introduction) ; mais il ne faudrait pas, pour autant, négliger les oppositions entre le philosophe et le théologien, également relevées par ces mêmes contemporains de Descartes. Je mentionnerai ici deux de ces oppositions :

— la première concerne la question de la liberté : Mersenne objecte à Descartes une citation tirée du chapitre 20 du *De dono perseverantiæ* d'Augustin, où ce dernier commente l'affirmation de saint Ambroise selon laquelle *Non in nostra potestate cor nostrum, et nostræ cogitationes*. Descartes lui répond, le 3 décembre 1640, en récusant toute opposition avec Augustin, mais il traite le problème comme s'il s'agissait d'une pure question de philosophie naturelle concernant le rapport de notre libre arbitre à nos pensées et à ce qu'il nomme la « partie sensitive de l'âme », alors que le développement d'Augustin, comme la préoccupation de Mersenne, sont avant tout théologiques et portent sur l'impuissance de notre nature et la nécessité du secours surnaturel de Dieu<sup>39</sup>.

— la seconde vient d'Arnauld et porte sur la conception de Dieu qui prévaut dans la métaphysique cartésienne et plus particulièrement dans la Réponse à Caterus. Curieusement, Henri Gouhier avance qu'en « écrivant les *Quatrièmes Objections*, Antoine Arnauld ne songe même pas à prononcer le nom de saint Augustin dans la partie *De Deo* »<sup>40</sup>. En réalité, Arnauld prononce bien le nom d'Augustin, et pour l'opposer à Descartes. C'est en effet sur Augustin qu'il s'appuie pour récuser la légitimité de

---

<sup>39</sup> H. Gouhier a bien montré ce point dans *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, p. 23-24.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 158.



## Cartésiens et « augustinien » au XVII<sup>e</sup> siècle

l'interrogation cartésienne demandant « pourquoi Dieu persevere dans l'estre ». Arnauld écrit ainsi :

Imo, ut frequenter docet Augustinus (quo nemo unquam post authores sacros dignius et sublimius de Deo locutus est), in Deo nullum est vel fuisse vel futurum esse, sed semper esse ; ut hinc evidentius appareat, non nisi cum absurditate quæri posse, cur Deus in esse perseveret, cùm hæc quæstio manifeste involvat prius et posterius, præteritum et futurum, quæ ab Entis infiniti notione excludi debent.<sup>41</sup>

Ce n'est pas seulement la légitimité de l'interrogation métaphysique de Descartes concernant la raison pour laquelle l'Être infini persévère dans l'être que récuse Arnauld, en lui opposant Augustin pour qui Dieu est pensé comme *semper esse* : c'est la notion même de « conservation » appliquée à Dieu, car le terme renferme quelque potentialité ou puissance, alors que l'être infini est un acte très pur, sans aucune potentialité<sup>42</sup>. Arnauld glisse ici en quelque sorte, dans son objection, d'Augustin à Thomas dont il reprend la détermination de l'être divin comme acte pur<sup>43</sup>.

---

41 Antoine Arnauld, *Objectiones quartæ, De Deo*, AT VII, 211, 1.22-28. Dans la traduction de Clerselier : « Voire mesme, comme l'enseigne Saint Augustin (lequel, après les auteurs sacrez, a parlé de Dieu plus hautement et plus dignement qu'aucun autre), en Dieu il n'y a point de passé ny de futur, mais un continuel present ; ce qui fait voir clairement qu'on ne peut sans absurdité demander pourquoy Dieu persevere dans l'estre, veu que cette question enveloppe manifestement le devant et l'apres, le passé et le futur, qui doivent estre bannis de l'idée d'un estre infini. » (AT IX-1, 164-165).

42 Sur la conception arnaldienne de la puissance divine dans ses objections à Descartes, voir l'étude récente de J.-L. Solère, « Puissance, temps, éternité : les objections d'Arnauld à Descartes », *Meeting of the Minds, The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, éd. S. Brown, Turhout, Brepols, 1998, p. 77-103.

43 « At inens infinitum conservatio non magis cadit quàm prima productio. Quid enim, quæso, conservatio nisi continua quædam rei reproductio ? Unde conservatio omnis supponit primam productionem ; et propterea nomen ipsum continuationis, sicut et conservationis, potentialitatem

Descartes ne répond pas directement à l'objection augustinienne d'Arnauld, mais il ne manque pas, semble-t-il, d'en tenir compte : on peut en effet se demander si deux des modifications introduites par Descartes dans la seconde édition des *Méditations* ne répondent pas à la critique d'Arnauld. Dans la première, Descartes remplace « existat actu » par « semper existat » à propos de Dieu<sup>44</sup>. Dans la seconde, il fait supprimer le mot « actu » avant « existentem »<sup>45</sup>. Notons en passant que le Duc de Luynes n'a pas tenu compte de cette modification dans sa traduction, ce qui donne à penser qu'il suivait ici le texte de la première édition. Si ces deux changements sont bien une réponse au passage du *De Deo* d'Arnauld (et l'on sait que c'est après les Objections de ce dernier que Descartes a entrepris de faire corriger en plusieurs endroits tant ses *Méditations* que sa Réponse à Caterus), on peut penser que Descartes a repris le *semper* augustinien au détriment de l'*actus* thomiste, comme plus révélateur de sa pensée. Cela ne veut pas dire, pour autant, que la conception cartésienne de Dieu serait « augustinienne » : lorsque Descartes reprend des termes de l'École ou des Pères, cela n'implique pas que les mêmes mots recouvrent toujours les mêmes idées, et Pascal l'avait bien compris.

Il resterait à déterminer quelle conception métaphysique du *semper* divin se fait jour dans la pensée cartésienne d'un Dieu en quelque façon la cause de soi-même, mais cela passe les limites de ce volume. Ce qui est certain, et qui importe pour notre propos, c'est qu'en lisant la réponse de Descartes à

---

quandam involvit. Ens autem infinitum actus est purissimus sine ullâ potentialitate » (AT VII, 212, 1.4-10) ; ce qui donne pour les deux dernières phrases, dans la traduction de Clerselier : « Et c'est pour cela mesme que le nom de continuation, comme aussi celui de conservation, estant plutost des noms de puissance que d'acte, emportent avec soy quelque capacité ou disposition à recevoir ; mais l'estre infini est un acte tres-pur, incapable de telles dispositions » (AT IX-1, 165).

<sup>44</sup> AT VII, 65, 1.24.

<sup>45</sup> AT VII, 66, 1.7.

## **Cartésiens et « augustinien » au XVII<sup>e</sup> siècle**

Caterus, Arnauld a jugé que la nouvelle idée de Dieu présente dans la métaphysique cartésienne n'était pas conciliable avec la pensée de l'évêque d'Hippone.

Emmanuel FAYE  
Université de Paris X-Nanterre



**SOUS UN DIEU JUSTE,  
LES ANIMAUX PEUVENT-ILS SOUFFRIR ?  
UN ARGUMENT « AUGUSTINIEN »  
POUR LES ANIMAUX-MACHINES**

**L'argument chez le Père Poisson et le Père Martin**

En 1670, le Père Nicolas Poisson de l'Oratoire présente pour la première fois, dans son commentaire du *Discours de la méthode*, un nouvel argument en faveur de la thèse cartésienne des animaux-machines. Le Père Poisson pense en effet que Descartes n'a pas réussi à démontrer cette thèse de façon satisfaisante, ce dont il ferait l'aveu dans les lettres à Newcastle et à Morus<sup>1</sup> ; là où la philosophie (c'est à dire ici la physique) se montre impuissante, il convient de faire intervenir la théologie<sup>2</sup>, qui permet de déduire la thèse des animaux-machines non de l'interprétation des signes contingents que sont les actions animales, mais métaphysiquement, des attributs divins les plus incontestables. L'argument est présenté sous la forme d'un syllogisme :

Dieu ne peut, sans violer les lois de sa justice, produire une créature sujette à la douleur et capable de souffrir qui ne l'ait mérité.

Or les animaux ayant une âme, sont sujets à la douleur et sont capables de souffrir sans l'avoir mérité.

---

<sup>1</sup> Cf. Th. Gontier, *De l'homme à l'animal. Montaigne, Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998, p. 220 sq.

<sup>2</sup> Père N.-I. Poisson, *Commentaire ou remarques sur la Méthode de Mr Descartes. Où on établit plusieurs principes généraux nécessaires pour entendre ses œuvres*, Paris, 1670, rééd. 1671, p. 157. Outre les remarques sur les animaux machines, p. 145-168, Nicolas Poisson consacre à cette question sa « Réponse à la lettre d'un ami touchant l'âme des bêtes », p. 225-237.

## CORPUS, revue de philosophie - Thierry Gontier

Donc Dieu n'a pu sans violer les lois de sa justice, créer un animal avec une âme<sup>3</sup>.

La majeure de ce syllogisme (« Dieu ne peut, sans violer les lois de sa justice, produire une créature sujette à la douleur et capable de souffrir qui ne l'ait mérité ») est tirée, selon le Père Poisson, des plus « célèbres théologiens » et principalement de saint Augustin, qui, pour démontrer au pélagien Julien d'Éclane l'existence du péché originel<sup>4</sup>, montre que les misères humaines (douleur, maladie, mort, ignorance, guerres, etc.) ne peuvent être justifiées que si elles sont le châtement d'une faute. La mineure (« Or les animaux ayant une âme [c'est à dire : les animaux, s'ils ont une âme], sont sujets à la douleur et sont capables de souffrir sans l'avoir mérité »), fait appel à la foi (les animaux ne sauraient mériter ou démériter) mais surtout à la raison commune (tout être qui a une âme est capable de sentir, et par là de souffrir). La même association entre misère et culpabilité, qui permet à saint Augustin de démontrer le péché originel à partir de la souffrance des hommes, permet au Père Poisson de démontrer qu'une créature qui ne saurait pécher ne saurait non plus souffrir : d'où la conclusion (« Donc Dieu n'a pu sans violer les lois de sa justice, créer un animal avec une âme ») :

Toute la conséquence qu'il y a, c'est que saint Augustin juge la cause [le péché] par l'effet [la souffrance], et moi l'absence de l'effet [l'incapacité à souffrir] par l'absence de la cause [l'incapacité à pécher]<sup>5</sup>.

---

3 *Ibid*, p. 158.

4 Le terme même de « péché originel » apparaît tardivement dans l'œuvre d'Augustin, dans le traité *De peccatis meritis*. Voir à ce sujet A. le Sage, « Péché originel, naissance d'un dogme » *Revue des Études augustiniennes*, XIII, 3-4, Paris, 1967, p. 211-248.

5 N. Poisson, *op. cit.*, p. 161. Le rapprochement entre Descartes et Augustin était, depuis Arnauld et Mersenne, devenu presque un lieu commun chez les défenseurs du cartésianisme comme Schuyt, Clerselier, La Forge, Cordemoy, etc. Poisson, pour sa part, découvre cette parenté en ce qui concerne la thèse des animaux-machines : « Ne croirait-on pas par exemple que ce passage qu'il [saint Augustin] écrit à

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

Quelques mois plus tard<sup>6</sup>, au début de l'année 1671, paraissait le sixième volume de la *Philosophia christiana* du Père André Martin – lui aussi oratorien –, sous le pseudonyme d'Ambrosius Victor, en l'honneur de l'évêque de Milan victorieux des hérésies<sup>7</sup>. La *Philosophia christiana* est une espèce de florilège de citations d'Augustin mises bout à bout et réorganisées thématiquement, tout en étant séparées de leur contexte et souvent « arrangées » (c'est à dire modifiées). Le sixième volume est tout entier consacré aux animaux-machines, et l'auteur veut montrer que si Augustin n'a pas affirmé *explicitement* que les animaux étaient privés d'âme, cette proposition découle cependant *implicitement* de ses principes les plus fondamentaux. Un paragraphe de la préface de l'ouvrage reprend le même argument que celui du Père Poisson :

Augustini principium est, nulli creature poenam seu miseriam a Deo summe bono, summe sapienti, summeque justo, nisi ob peccatum infligi posse. [*Le principe d'Augustin est qu'une peine ou une misère ne peut être infligée à nulle créature par un Dieu souverainement bon, souverainement sage, et souverainement juste, si elle n'a pas péché*].

L'idée d'une souffrance des animaux innocents de tout péché est ainsi incompatible avec les attributs divins que sont la bonté, la sagesse et la justice. Un chapitre entier – le chapitre XII – est consacré au développement de cet argument à partir de références textuelles au corpus augustinien, et plus particulièrement (c'est de loin l'ouvrage le plus cité dans ce chapitre) à l'ouvrage inachevé contre les secondes réponses de

---

l'évêque Évodius [il s'agit de la *Lettre 102*], est un discours de la Méthode, que saint Augustin avait composé au 4<sup>e</sup> siècle, et qui a paru au 17<sup>e</sup> sous le nom de Descartes ? » (*Ibid*, p. 165).

<sup>6</sup> Si l'on en croit Louis Batterel, l'impression de l'ouvrage de Poisson a dû se faire en juin ou juillet 1670 ; une des approbations de l'ouvrage de Martin porte la date du 22 février 1671.

<sup>7</sup> L'édition de 1667 comprenait cinq volumes, dont certains avaient été déjà publiés séparément. L'édition de Jules Fabre de 1863 reprend celle de 1667, et non celle de 1671, et se trouve privée du livre VI sur l'âme des bêtes.

## **CORPUS, revue de philosophie - Thierry Gontier**

Julien, habituellement nommé *Opus imperfectum*. A la fin du chapitre XII, la formulation la plus concise de ce principe est citée du premier livre de l'*Opus Imperfectum* :

Neque enim sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. [*Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux qui ne l'ait mérité*].

Augustin se sert de ce principe pour conclure de la présence de la misère chez les hommes à la transmission héréditaire de la souillure et de la culpabilité du péché originel. Ambrosius Victor, comme le Père Poisson, se sert de ce principe pour conclure de l'impossibilité de toute culpabilité chez les animaux à l'impossibilité de tout châtiment, et par là l'absence en eux de toute capacité à souffrir<sup>8</sup>.

### **La destinée de l'argument**

Un tel argument peut nous paraître captieux, et finalement anecdotique : aussi est-il important de donner une idée de sa destinée chez les post-cartésiens.

Malebranche y fait référence à plusieurs reprises, et dans des contextes très différents. Tout d'abord en 1674 dans la *Recherche*

---

<sup>8</sup> Deux autres arguments vont dans la même direction, déduisant des attributs divins l'impossibilité de la présence d'âmes dans les bêtes : 1 – Dieu ne peut créer une âme sans la destiner à le connaître et l'aimer, ce qui arriverait nécessairement s'il créait des âmes exclusivement sensibles. 2 – L'âme est une créature plus noble qu'aucun corps ; l'âme des bêtes ne peut avoir pour seule fin l'animation d'un corps (et s'il était vrai, comme le disent les stoïciens, que les bêtes sont faites pour les hommes, ce serait encore une fois pour leur corps que des âmes auraient été créées, ce qui va contre l'ordre). Nous n'étudierons pas ici ces arguments, moins significatifs que celui fondé sur la souffrance animale, mais nous les citons parce qu'ils seront eux aussi repris et développés par les post-cartésiens.



## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

*de la vérité*<sup>9</sup>, lorsqu'il défend la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, il prend cet argument pour illustrer l'idée selon laquelle, malgré leur supériorité, les raisons certaines et évidentes tirées de l'entendement pur persuadent moins le commun des hommes que les preuves obscures tirées des sens. C'est affirmer implicitement que cet argument est supérieur à ceux donnés par Descartes, qui reposent finalement sur des données inductives. En 1682, la *Défense contre l'accusation de Monsieur de la Ville*<sup>10</sup> développe cet argument dans un contexte assez éloigné. Louis de la Ville avait accusé Descartes et Malebranche d'impiété à cause des suites de leur théorie sur l'Eucharistie : Malebranche répond qu'il n'est pas permis d'accuser un auteur d'impiété sous prétexte que l'on a cru découvrir que ses principes généraux conduisent implicitement à une thèse hétérodoxe, à partir du moment où la conséquence suspecte n'est pas explicitement affirmée par l'auteur lui-même ; à ce compte en effet, tout auteur pourrait être accusé d'impiété. Ainsi, la thèse de la sensibilité animale admise par les péripatéticiens (et par Louis de la Ville qui est jésuite) conduit implicitement à affirmer que Dieu crée des êtres innocents et cependant capables de souffrir, c'est à dire que Dieu n'a pas voulu ou n'a pas pu empêcher que des êtres innocents souffrent ; ce qui aboutit à nier soit la justice divine, soit sa puissance. Cet argument revient enfin en 1696, dans les *Entretiens sur la mort*, et vaut ici comme la seule preuve décisive en faveur des animaux-machines, toutes les autres nous laissant

---

<sup>9</sup> *De la recherche de la vérité*, Paris, 1674, l. IV, c. XII, édition établie par G. Rodis-Lewis avec la collaboration de G. Malbreil, Paris, Gallimard « La Pléiade », 1979, p. 467-469.

<sup>10</sup> *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité contre l'accusation de Monsieur de la Ville. Où l'on fait voir que s'il était permis à un particulier de rendre suspecte la foi des autres hommes sur les conséquences bien ou mal tirées de leurs principes, il n'y aurait personne qui put se mettre à couvert d'hérésie*, Cologne, 1682, dans *Œuvres*, Paris, éd. du CNRS-Vrin, 1962-1970, t. XVII-1, p. 507-531.

dans une incertitude relative : il y a incompatibilité entre la justice divine et la présence d'une âme sensitive dans les bêtes<sup>11</sup>.

Le traité *De l'âme des bêtes* d'Antoine Dilly de 1676<sup>12</sup>, premier ouvrage français entièrement consacré à la défense des animaux-machines<sup>13</sup>, consacre un chapitre entier – le chapitre XI – à cette raison qui, écrit Dilly dans le titre de ce chapitre, est « tirée de la bonté de Dieu » :

Est-il croyable qu'un Dieu si bon et si juste ne puisse vouloir donner à quelques uns de ses ouvrages que la misère en partage, sans que les souffrances auxquelles ils seront condamnés puissent leur servir pour mériter un état plus heureux et plus tranquille<sup>14</sup> ?

Les animaux n'ayant nulle peine à expier ni nulle compensation à attendre, leur souffrance est incompatible avec la justice divine.

C'est cependant chez le protestant hollandais Jean-Marie Darmanson, dans son ouvrage *La Bête transformée en machine* de 1684<sup>15</sup>, que l'argument prend toute son ampleur rhétorique :

Si la bête est capable de connaissance et de passions, il n'y a point de Dieu<sup>16</sup>.

---

11 La boutade d'Helvétius, dans une note au tout début de *l'Esprit*, a le mérite de présenter l'argument de façon concise et tranchée : « lorsqu'on lui soutenait [à Malebranche] que les animaux étaient sensibles à la douleur, il répondait, en plaisantant, qu'*apparemment ils avaient mangé du foin défendu* » (C.-A. Helvétius, *De l'Esprit*, Paris, 1758, texte revu par Jacques Moutaux, Paris, Fayard « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1988, p. 17).

12 *De l'âme des bêtes ou après avoir démontré la spiritualité de l'âme de l'homme, l'on explique par la seule mécanique les actions les plus surprenantes des animaux*. Par A. D., Lyon, chez Anisson et Poysuel, 1676.

13 Il y avait déjà eu un ouvrage en français entièrement consacré à la réfutation de la thèse cartésienne, le *Discours de la connaissance des bêtes* du père Pardies, Paris, 1672.

14 A. Dilly, *op. cit.*, p. 97.

15 J. Darmanson, *La Bête transformée en machine*, s.l., 1684.

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

Conclusion, précise Darmanson « terrifiante et dont l'horreur doit faire trembler tous ceux qui ont quelques sentiments de piété ». C'est ce à quoi aboutit nécessairement une thèse qui contredit un des attributs divins que sont la justice ou la toute-puissance. Ceux qui admettent la présence d'une âme chez les bêtes, font Dieu cruel et injuste, ce qui inspire à Darmanson ces phrases pathétiques :

Ah, mon Dieu ! que ces sentiments sont cruels et déraisonnables. Ô qu'ils sont injurieux à votre justice et à votre bonté infinie<sup>17</sup>.

L'ouvrage de Darmanson connaît une grande publicité en France grâce au compte rendu qu'en fait Pierre Bayle dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de mars 1684, et il est probable que cet article, qui fait une sorte de point sur la question de l'âme des bêtes, a contribué plus que tout autre ouvrage à la vulgarisation de l'argument<sup>18</sup>. L'article « Rorarius » du *Dictionnaire* (en 1696) reprendra dans sa note [C] la présentation de cet argument. Mais Bayle ne fait pas seulement œuvre d'historien et de compilateur sur ce point ; il utilise lui-même l'argument à plusieurs reprises. Les *Nouvelles lettres sur l'Histoire du calvinisme de Maimbourg* de 1685 citent le principe

---

16 Ce qui peut être tiré d'Augustin, *Op. Imp.*, II, 16 (« Dieu est tellement juste que si l'on pouvait démontrer qu'il n'est pas juste, on établirait qu'il n'est pas Dieu »), repris par Jansénius, *Augustinus*, t. II, l. III, c. 7-8 et c. 15.

17 *Ibid*, p. 24.

18 Un indice en faveur de la notoriété de cet article : la page de Baillet sur les animaux-machines (*La Vie de Monsieur Descartes*, reprint de l'édition de 1691, Genève, Slatkine, 1970, t. I, p.51-52) constitue une réponse textuelle point par point (s'appuyant sur une phrase de la lettre de Beeckman à Mersenne du 7 octobre 1631) aux accusations de Bayle (*Nouvelles de la République des Lettres*, dans P. Bayle, *Œuvres diverses*, reprint de l'édition de 1727, Hildesheim, Olms, 1964-1982, t. I, p. 7-10) tendant à montrer que Descartes n'a jamais cru aux animaux-machines, et n'a adopté cette thèse que par nécessité, pour soutenir son système.

## CORPUS, revue de philosophie - Thierry Gontier

d'Augustin pour démontrer que si on l'avait étendu à des objets imprévus par l'auteur (comme aux animaux, qu'Augustin affirmait pourvus d'une âme sensitive), Augustin aurait dû en nier la valeur universelle qui en faisait toute la force contre les pélagiens :

Saint Augustin en disputant contre Pélagie a fait une proposition universelle d'un axiome dont il voyait tous les jours des exceptions, suivant les principes de sa philosophie<sup>19</sup>.

Quoique parfaitement valide, l'argument du Père Poisson ne saurait s'appuyer sur l'autorité d'Augustin, puisque si celui-ci avait prévu qu'il conduisait à nier que les animaux aient une âme, il aurait dû le modifier et en restreindre la portée. De la même façon – et c'est là que Bayle veut en venir – on ne peut se réclamer de l'autorité d'Augustin en tirant de ses raisons contre les donatistes des conclusions qu'il n'avait pas prévues pour justifier l'emploi de la force contre les protestants. Dans ses *Réponses aux questions d'un provincial* parues entre 1703 et 1707<sup>20</sup>, Bayle défend par ailleurs à plusieurs reprises en son propre nom cet argument et l'association entre la misère et le péché sur lequel il se fonde.

A partir de l'article de Bayle de 1684, l'argument passe dans les salons, pour devenir un thème de philosophie populaire ou d'exercice de rhétorique. Citons entre autres les vers de Louis Racine, dans la *Seconde épître à Madame la Duchesse de Noailles*, qui présentent ainsi en alexandrins la majeure du syllogisme de Nicolas Poisson :

M'appuyant aujourd'hui sur un saint argument  
J'emprunte d'Augustin ce grand raisonnement  
Sous l'empire d'un Dieu tout-puissant, équitable  
La peine suit l'offense, et qui souffre est coupable.

---

<sup>19</sup> P. Bayle, *Œuvres diverses*, éd. cit., t. II, p. 176.

<sup>20</sup> Dans *Œuvres*, III, p. 656 sq. et p. 824 sq.

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

L'innocence jamais ne connaît le malheur,  
Le crime a sur la terre amené la douleur<sup>21</sup>...

Les cartésiens tardifs tiennent encore à l'argument, que l'on pourra trouver jusque dans un ouvrage anonyme de 1783, *l'Automatie des animaux*, dont l'auteur supposé serait André-Charles Cailleau.

\*

L'argument a aussi suscité des réponses et des réfutations du côté des partisans de l'âme des bêtes. Parmi eux, il convient de citer principalement Leibniz, dans sa première version du *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles* (1695) ; David Boullier, pour sa part, consacre tout un chapitre (ch. 14) de son *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (1728) à la réfutation de cet argument, réfutation que l'on trouve résumée dans l'article « âme des bêtes » de *l'Encyclopédie* de Diderot ; Condillac lui aussi répond à l'argument au chapitre 7 de son *Traité des animaux* de 1755. De façon générale, et sans entrer ici dans le détail, ces auteurs tentent de montrer qu'il n'est pas impossible de concilier la sagesse divine et la souffrance des bêtes innocentes, soit en soulignant l'incompréhensibilité de la sagesse divine, soit en montrant que l'ordre général de la nature peut se satisfaire de ce mal particulier, soit enfin en minimisant la douleur des bêtes, qui ne s'accompagne pas de réflexion et qui trouve dans le plaisir sensitif une espèce de compensation. Les auteurs admettent par contre implicitement la majeure de l'argument, à savoir que la

---

<sup>21</sup> L. Racine, *Seconde épître à la Duchesse de Noailles*, dans *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire*, tome IV, Partie I, Paris, 1728, p. 88. Après une parution tronquée dans le *Journal de Paris* en 1730, Louis Racine décida de modifier ses épîtres (parues jusque là sans l'approbation de l'auteur). Dans l'édition de 1747, la majeure de l'argument est ainsi transformée : « C'est la cause du Ciel que je plaide aujourd'hui / et le grand Augustin va me servir d'appui. / Sous l'empire d'un Dieu tout-puissant, équitable, / L'innocence est heureuse, et qui souffre est coupable. / Au bien de ses enfants un père intéressé / Punit même à regret quand il est offensé... ».

## **CORPUS, revue de philosophie - Thierry Gontier**

souffrance ne peut trouver de justification qu'en tant que châtement d'une faute. A l'inverse, le baron d'Holbach trouvera là un argument contre la providence, la majeure du syllogisme étant invalidée par la fausseté de la conclusion (comme c'était, dans un autre contexte, le cas pour Bayle, dans la *Critique de l'Histoire du calvinisme*) : les animaux innocents souffrent, donc le péché n'est pas la cause de la misère et Dieu n'est pas juste, etc<sup>22</sup>.

Chez les adversaires du cartésianisme, la réfutation de l'argument a donné aussi lieu à des exercices littéraires. Le plus significatif d'entre eux est sans doute l'*Amusement philosophique sur le langage des bêtes* du Père Guillaume-Hyacinthe Bougeant de 1739. La première partie de cet ouvrage tente de résoudre le problème en affirmant que les âmes des bêtes ne sont autres que les anges rebelles et déchus, incarnés dans les corps animaux pour y souffrir dans l'attente du Jugement dernier et de la damnation éternelle à laquelle ils sont promis. Cette solution ne plut pas à tout le monde : l'ouvrage fit grand scandale et valut l'exil à son auteur.

### **L'origine augustinienne**

Cet historique rapide n'a pour but que de montrer le succès d'un tel argument promu au rang d'argument majeur et décisif en faveur des animaux-machines. C'est en fait surtout la question de l'origine qui nous intéressera ici : l'argument est-il augustinien et est-il cartésien ? De cette question en dépendent d'autres plus générales : la parenté entre augustinisme et cartésianisme est-elle légitime ? Sinon, quel est le sens des déformations opérées par ces auteurs qui se réclament à la fois d'Augustin et de Descartes ?

Ces questions sont d'autant plus importantes que l'idée d'une prolongation naturelle de la pensée de Descartes par l'augustinisme est courante. Henri Gouhier, dans son ouvrage *La Vocation de Malebranche*, voit dans le commentaire du Père Poisson l'expression d'un « cartésianisme augustinisé », qui

---

<sup>22</sup> Baron T. d'Holbach, *Le Bon Sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres, 1772, c. 99.

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

deviendra avec Ambrosius Victor un « augustinisme cartésianisé »<sup>23</sup> : l'argument opérerait dans ce contexte une synthèse entre augustinisme et cartésianisme, synthèse qui est en quelque sorte aussi naturelle, écrit Gouhier, que « le mélange de deux ruisseaux descendus de pentes opposées »<sup>24</sup>. Ferdinand Alquié pour sa part traite de l'argument au tout début de son ouvrage sur Malebranche, c'est à dire dans la partie où Malebranche adhère à un cartésianisme « accepté » et « explicite »<sup>25</sup> ; l'argument augustinien en faveur des animaux-machines continuerait donc l'œuvre de Descartes, en renforçant une thèse restée imparfaitement démontrée par son inventeur : c'était en quelque sorte la tâche que Descartes assignait à ses « neveux » que de poursuivre l'œuvre entreprise par l'inventeur et nécessairement inachevée.

Examinons tout d'abord la parenté augustinienne. On peut être étonné de la coïncidence qui fait paraître à quelques mois d'écart les deux ouvrages des pères Poisson et Victor, présentant l'argument dans des formules extrêmement proches. Voici comment Henri Gouhier résout le problème dans son ouvrage *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle* :

Le livre du P. Poisson et le *De anima bestiarum* d'Ambrosius Victor paraissent la même année, en 1671. Les deux ouvrages ont été écrits indépendamment l'un de l'autre ; mais il est normal qu'ils trouvent dans saint Augustin les mêmes raisons de refuser aux bêtes une âme semblable à la nôtre<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> *La Vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, p. 78.

<sup>24</sup> « Dans le chemin frayé par Descartes, on rencontre saint Augustin ; c'est un fait, comme le mélange de deux ruisseaux descendus de pentes opposées » (*Ibid*, p. 74-75).

<sup>25</sup> *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 49-55.

<sup>26</sup> H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978, p. 112. H. Gouhier ajoute aussi la différence des perspectives (expliquer Descartes pour Poisson, introduire la pensée d'Augustin pour Martin), ce qui ne change rien au fond du problème posé ici. Nous

Admettons que les deux ouvrages aient bien été écrits indépendamment, ce qui est peu probable, d'autant plus que, si l'on en croit Louis Batterel (biographe des oratoriens les plus illustres), le Père Poisson, établi à Vendôme, était connu et estimé à Saumur où enseignait le Père Martin<sup>27</sup>. Si l'on concède cette coïncidence, ce que Gouhier donne comme explication, c'est que les deux oratoriens lisant le même auteur, ils n'ont pu qu'y trouver les mêmes raisons. Si vraiment on est logiquement conduit par la lecture d'Augustin à refuser aux bêtes une âme, sous prétexte qu'elles souffriraient tout en étant innocentes, alors cette interprétation a quelque vraisemblance. Mais en est-il ainsi ?

Examinons dans quel contexte apparaît la majeure de l'argument chez Augustin. La phrase, reprise tel un *leit motiv* par tous les défenseurs de l'argument, selon laquelle sous un Dieu juste, nul ne peut souffrir qui ne l'ait mérité provient bien de l'*Opus imperfectum*, l. I, c. 39. Il s'agit pour Augustin de montrer aux pélagiens que la souillure et la culpabilité du péché originel se transmettent par génération d'un homme (Adam) à tous ses descendants. Augustin prend alors appui sur la présence des misères humaines : pourquoi Dieu permet-il que l'homme soit accablé par tant de maux, si ce n'est en punition d'une faute (car, si l'on n'est pas manichéen, on suppose que Dieu le permet, et que ce n'est pas malgré lui que ces misères existent) ? La question est encore trop large pour conclure au péché originel : les adultes souffrent, peut-on répondre, parce qu'ils ont commis des péchés *personnellement* ; d'autre part les souffrances peuvent

---

précisions que, contrairement à ce qu'affirme Gouhier, le commentaire de Poisson a paru en 1670, et non en 1671.

<sup>27</sup> L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire. Les Pères de l'Oratoire recommandables par la piété ou par les lettres*, Paris, 1905, vol. IV, p. 203. La présence même d'une réponse à des objections sur les animaux-machines à la fin de l'ouvrage de Poisson (cf. note *supra*) laisse par ailleurs penser que son texte avait circulé avant la parution, et que l'argument en question (qui constitue le thème central de cette réponse) avait été rendu, d'une façon ou d'une autre, public – ce qui nous fait tendre à attribuer la paternité de cet argument à Nicolas Poisson.



## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

être une occasion d'exercer la vertu de patience qui sera récompensée dans l'au-delà. La souffrance, selon la *Lettre 166* d'Augustin à Jérôme, peut être celle d'Hérode ou celle de Job, c'est à dire une punition ou une épreuve, sans qu'il soit nécessaire de se référer au péché originel. Aussi est-ce la souffrance des enfants, non encore en âge de commettre le moindre péché et n'ayant encore nulle vertu à éprouver, qui intéresse Augustin : dans l'*Opus imperfectum*, Augustin mentionne régulièrement le *gravum jugum* de l'*Ecclésiastique*<sup>28</sup>, le « lourd fardeau » qui accable les enfants d'Adam, et tout particulièrement les nouveaux nés : maladie, douleur, mort, possession par les démons, lenteur à l'apprentissage, etc.<sup>29</sup> – « *Prius tempus quam exempla deficient* » écrit ailleurs Augustin, (« le temps me manquerait avant les exemples »)<sup>30</sup>... Si Dieu est tout-puissant, cette souffrance ne peut être infligée malgré lui ; si Dieu est juste, elle doit être la punition d'une faute<sup>31</sup>, dont la

---

28 « De grands tracassons ont été créés pour tout homme et un joug pesant est sur les fils d'Adam depuis le jour où ils sortent du sein de leur mère jusqu'au jour où ils retournent à la mère universelle. » (*Siracide*, ou *Ecclésiastique*, 40, 1, trad. TOB).

29 Voir en particulier *Opus imperfectum*, VI, 9. L'*Opus imperfectum* n'ayant pas été encore publié aux Études augustiniennes, nous prenons comme édition de référence (bilingue) celle de l'édition Louis Vivès, Paris, 1869-1878, t. XXXI et XXXII.

30 Augustin, *Lettre 166 à saint Jérôme*, ch. VI, 16.

31 « Cruelle théodicée » écrit Jean-Yves Goffi (*Le Philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*, Paris, éd. Jacqueline Chambon, 1994, p. 54); la théodicée serait sans doute cruelle si Augustin concluait du péché originel à la nécessité d'une punition infligée aux descendants ; mais c'est le contraire qu'il fait : la souffrance des enfants est un fait d'expérience, non une déduction, et la compréhension de son sens conduit à poser que cette souffrance constitue la punition d'une faute : c'est bien pour absoudre Dieu de tout soupçon de cruauté qu'Augustin donne à la souffrance une cause. L'originalité d'Augustin contre Pélagé est d'envisager la souffrance dans son caractère purement négatif et privatif.

souillure et la culpabilité se transmettent héréditairement, quel que soit par ailleurs le mode de cette transmission génétique<sup>32</sup>.

\*

Voilà l'origine augustinienne de la majeure du syllogisme du Père Poisson. Les augustiniens cartésiens opèrent cependant une double déformation des textes d'Augustin. La première déformation consiste à surévaluer ces textes de l'*Opus imperfectum* aux dépens d'autres textes d'Augustin dont, délibérément, on ne tient pas compte. Dans les autres textes de polémique contre les pélagiens, et en particulier dans l'ouvrage *Contre Julien*, Augustin appuie bien sa preuve du péché originel sur la misère, mais cette misère est en général caractérisée par la damnation des enfants morts sans baptême. S'agit-il même à proprement parler d'une souffrance ? Les théologiens scolastiques admettent avec Grégoire de Nazianze et Thomas d'Aquin que les enfants morts sans baptême subissent la peine du *dam*, consistant dans la privation de la vision béatifique, et non la peine du *sens*, qui seule est une souffrance, punissant la délectation coupable : ces enfants ont en effet contracté la souillure du péché originel (dont ils n'ont pu être délivré par le baptême), mais ils n'en ont pas connu la jouissance. Augustin est plus réservé (on le lui a souvent reproché), mais il souligne dans l'ouvrage *Contre Julien* que la peine des enfants, s'il y en a une, est si légère qu'on ne pourrait affirmer qu'il eut mieux valu pour eux ne pas être nés<sup>33</sup>. Voilà qui renverse toute la force de l'argument fondé sur l'association douleur – culpabilité, car s'il vaut mieux naître et souffrir que ne pas naître, cela signifie que la souffrance trouve une compensation suffisante dans le fait même de vivre ou d'exister.

---

<sup>32</sup> Dans la *Lettre 166*, Augustin déclare à Jérôme sa préférence pour les positions traducianistes (vis-à-vis desquelles il est ailleurs réticent, ne serait-ce que parce qu'elles sont celles de Tertullien), car elles expliquent le mieux cette transmission héréditaire du péché.

<sup>33</sup> « Je ne dis pas que les enfants, qui meurent sans le baptême de Jésus Christ, doivent subir une peine si grande, qu'il aurait mieux valu pour eux qu'ils ne fussent pas nés » (*Contre Julien*, l. V, c. XI, 44).

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

Venons-en aux misères de la vie présente, au *gravum jugum* mainte fois évoqué dans l'*Opus imperfectum*. Les théologiens savent que ces textes anti-pélagiens posent un problème de compatibilité avec les textes anti-manichéens, où, pour démontrer qu'il ne saurait y avoir de mal dans la création, Augustin s'attache à relever les caractères positifs de nos misères. Ainsi, dans le livre III du traité *Du libre arbitre*, il déclare que même si la condition actuelle d'ignorance et d'impuissance avait été celle de l'homme dans son état d'innocence lors de la création (et donc si elle n'avait pas été méritée par le péché originel), on n'aurait pour autant aucun motif valable pour mettre en cause la justice de Dieu<sup>34</sup> ; Dieu aurait donc pu, selon Augustin, faire l'homme à la fois *innocent* et *misérable* jusqu'à un certain degré. La souffrance des enfants est évoquée dans ce texte du traité *Du libre arbitre*, et les solutions que donne Augustin au problème semblent radicalement opposées à celle de l'*Opus imperfectum* : les enfants n'ont aucun mérite, et aucune récompense ne leur est donc due ; leur douleur sert par ailleurs de correction pour les parents (qui, eux, ont péché personnellement) ; les enfants enfin trouveront peut-être dans l'au-delà une compensation à ces misères<sup>35</sup>. Mais le problème de la souffrance des animaux est lui aussi traité un peu plus loin explicitement par Augustin<sup>36</sup> : la capacité à souffrir est co-naturelle à tout être corruptible et mortel, et ceux qui demandent à ce que les animaux innocents ne souffrent pas réclament, écrit

---

34 « L'ignorance et la difficulté, même si elles appartenaient à la nature primitive de l'homme, il ne faudrait pas en accuser Dieu, mais le louer » (*Du libre arbitre*, III, ch. XXIII, n. 63-66). De même, dans la *Cité de Dieu*, le fait que l'homme soit capable de souffrir ne l'empêche pas d'être supérieur à une créature insensible : « la nature sensible, alors même qu'elle souffre, est plus excellente que la pierre incapable de souffrir ; ainsi la créature raisonnable est, quoique malheureuse, supérieure à celle que l'absence de sentiment ou de raison rend incapable de misère » (*Cité de Dieu*, XII, 1, trad. L. Moreau revue par J.C. Eslin, Paris, éd. du Seuil, 1994, t. II, p. 63).

35 *Ibid.*, n.68, p. 453.

36 *Ibid.*, n.69, p. 453-457.

## CORPUS, revue de philosophie - Thierry Gontier

Augustin « de façon tout à fait contraire à l'ordre, que le corps des bêtes ne souffre ni mort ni aucune corruption, comme s'ils n'étaient pas mortels, alors qu'il se trouvent au dernier rang » ; la douleur est ainsi conçue non comme une privation d'intégrité naturelle mais comme une composante essentielle de cette nature, qui, pour être complète et riche, doit être aussi diverse que possible et comporter différents degrés hiérarchiques. La douleur peut d'ailleurs être comprise positivement ; elle est, écrit Augustin, un « sentiment de résistance à la division et à la destruction », sentiment qui témoigne de la puissance admirable de l'aspiration du vivant à l'unité, cette unité du vivant étant elle-même une image de l'unité de la création. La douleur des animaux témoigne alors non d'une *injustice*, mais, bien au contraire, de la *providence* de Dieu et de l'ordre du monde. Ambrosius Victor, au chapitre XII de son *De anima bestiarum*, se garde bien de citer ce texte sur la souffrance des animaux, ni tous ceux qui pourraient infirmer le principe général sur lequel son argument se fonde.

\*

Il nous est donc difficile de suivre Henri Gouhier lorsqu'il écrit qu'il est « normal » de trouver chez Augustin le principe qui sous tend l'argumentation en faveur des animaux-machines. Il fallait préférer les textes de l'*Opus imperfectum* aux autres ; or ce n'est pas n'importe quel augustinisme qui trouve son fondement dans l'*Opus imperfectum* : on peut dire que c'est un augustinisme fortement teinté de jansénisme. L'*Opus imperfectum* n'a été édité qu'en 1617 (une édition partielle, ne comprenant que les deux premiers livres)<sup>37</sup> à partir d'un manuscrit parisien jusqu'alors non imprimé. 1617, c'est à peu de choses près l'époque où, selon Jean Orcibal, Jansénius commence à s'intéresser aux questions portant sur la grâce chez Augustin ; lorsque Jansénius écrit, au début de son second tome, qu'il a lu dix fois le corpus

---

<sup>37</sup> Notons que l'imprimatur est daté de 1616, portant sur un ouvrage dont le titre est *Libros duos posteriores S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi contra Julianum Pelagianum*, ce qui pourrait laisser croire à une première édition en 1616, que nous n'avons pas eu l'occasion de consulter.

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

augustinien et trente fois les écrits anti-pélagiens, il donne la mesure du poids revêtu par ces écrits au détriment des autres. L'*Opus imperfectum* est réédité en 1642 (soit deux ans après la parution de l'*Augustinus*) à Louvain, justement chez Zegers, qui est l'éditeur de l'*Augustinus*, comme s'il devait donner une caution aux thèses tranchées de Jansénius ; le sous-titre donné par l'éditeur à l'ouvrage d'Augustin annonce un programme qui est celui de l'ouvrage de Jansénius : « *circa controversias De statu purae naturae, Peccato originali, Efficacia Gratiae, Libertate, Necessitate, etc.* » (« sur les controverses de l'état de pure nature, du péché originel, de la grâce efficace, de la liberté et de la nécessité »). La première édition des six livres de l'*Opus imperfectum* (et non plus seulement des deux premiers), celle qu'Ambrosius Victor a dans les mains, date de 1654<sup>38</sup>, et est l'œuvre d'un autre oratorien, le Père Jérôme Vignier.

Si le destin de l'*Opus imperfectum* est lié à celui du jansénisme, c'est que toutes les thèses de Jansénius se croisent au sein d'une problématique qui revient constamment dans cet ouvrage et que les scolastiques nomment la question de la possibilité de l'état de pure nature. La question générale peut être formulée ainsi : la grâce de l'état originel était-elle *due* par Dieu à l'homme avant le péché ? Soit encore : la nature sans la grâce (la pure nature : ainsi l'état actuel de l'homme) est-elle envisageable comme voulue par Dieu (et non comme résultat du péché) ? Cette question touche divers problèmes ; en fait, au XVI<sup>e</sup> siècle, elle touche avant tout le problème de la destinée surnaturelle de l'homme : celle-ci est-elle due à Adam ? Si oui, comme l'affirme Baius<sup>39</sup>, et comme l'affirmera Jansénius, alors il est bien clair

---

<sup>38</sup> *Sanctii Aurelii Hipponensis episcopi Operum Omnium ante annum MCDXIV tam Basileae quem Lutetiae, Antverpae, Lugduni, et Venitiis Editorum. Supplementum une cum sex libris Secundae responsionis ejusdem B. Augustini contra Julianum Haerticum Pelagianum, variisque sermonibus et tractatibus hactenus ineditis. Hieronymus Vignier congregationis oratorii...* Parisiis, Simeonis Piget, 1654. Le second tome est consacré aux six livres de l'*Opus imperfectum*.

<sup>39</sup> La thèse de Jansénius reprend et développe la 55<sup>e</sup> proposition de Baius condamnée par Pie V et Grégoire XII, selon laquelle Dieu ne peut avoir créé l'homme tel que nous le connaissons.

que la nature de l'homme qui n'accède pas à cette destinée surnaturelle, est privée de quelque « complément » auquel elle avait droit, cette privation ne se justifiant que si elle résulte de la punition d'une faute ; si ce n'est pas le cas, comme l'affirment, par des voies différentes, Cajetan, Molina ou Bellarmin (soit les représentants de ce que l'on pourrait nommer un « humanisme théologique » – puisque, dans cette perspective, la condition naturelle de l'homme, toute limitée soit-elle, est pleinement « suffisante » à elle-même), Dieu ne devait pas à la nature originaria de l'homme la vision béatifique, et ce n'est que par une grâce toute gratuite et ajoutée à cette nature que l'homme était appelé à une fin surnaturelle. Après la publication de l'*Opus imperfectum*, et surtout de l'*Augustinus*, la question dévie : la question n'est plus seulement de savoir si Dieu doit à la nature de l'homme (sans le péché) l'accès à la vision béatifique, mais s'il lui doit d'être exempté de toutes misères dans cette vie<sup>40</sup>. Autrement dit, la souffrance peut-elle être autre chose qu'un châtement ? Si l'état de pure nature est possible, comme l'affirment les théologiens précédemment cités, alors il n'y a pas de lien nécessaire entre souffrance et culpabilité, et la majeure du syllogisme du Père Poisson est invalidée.

L'*Augustinus* comprend un livre entier consacré à l'état de pure nature (le l. III du t. II, qui a pour titre : *De statu purae naturae*) dont le quatrième et dernier chapitre porte sur l'impossibilité d'un état de pure nature, prouvé par les misères du corps, chapitre dans lequel les deux premiers livres de l'*Opus imperfectum* sont cités pas moins de 41 fois : la phrase qui reviendra comme un *leit-motiv* chez tous les augustiniens cartésiens, « *Neque enim sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest* » est bien mise en valeur colonne 906 (c'est la seconde citation de l'*Opus imperfectum* dans le livre). On remarquera que sur la question des enfants morts sans baptême,

---

<sup>40</sup> Pour la problématique générale, on pourra consulter H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, réed. Desclée de Brouwer, 1991 ou, du même auteur, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965. La question a été aussi étudiée à propos de la dispute entre Arnauld et Malebranche par J. Laporte, *La Doctrine de la grâce chez Arnauld*, Paris, PUF, 1922, p. 42-56.

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

qui est liée de très près à notre question, Jansénius se réfère à l'ouvrage de Florence Conroy *Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium* de 1624<sup>41</sup>, qui démontre que les enfants morts sans baptême sont soumis à la peine du sens, souffrant donc éternellement, souffrance qui ne peut être justifiée que s'ils ont contracté la culpabilité du péché originel à la naissance ; le texte de cet ouvrage, qui contribue à associer douleur et culpabilité, sera par la suite joint aux éditions de l'*Augustinus* comme une quatrième partie. Nous avons déjà vu que l'édition de 1642 de l'*Opus imperfectum* chez Zegers cite la controverse sur la pure nature comme le premier des points essentiels de l'ouvrage d'Augustin. La *Seconde apologie pour Jansénius* d'Antoine Arnauld de 1645 comprend elle aussi deux chapitres sur l'impossibilité de l'état de pure nature, c'est à dire sur l'impossibilité pour l'homme innocent de souffrir de quelque misère ; la formule déjà citée de l'*Opus imperfectum* apparaît deux fois dans le chapitre, en français et en latin<sup>42</sup>.

Le rapprochement entre ces textes sur l'impossibilité de la pure nature et la négation de l'âme animale apparaît implicitement dans les ajouts de l'édition de 1664 au III<sup>e</sup> livre de la *Logique* de Port Royal : on trouve en effet au ch. 13 une série de syllogismes modèles associant la présence d'une âme sensitive chez les bêtes et la capacité à souffrir<sup>43</sup>. Ces syllogismes

---

41 Florence Conroy *Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita juxta sensum B. Augustini*, Lovani, 1624. Cf. *Augustinus*, t. II, l. II, c. XXV.

42 En français à la fin du chapitre XI ; en latin dans une note sur la page 195.

43 « Tout sentiment de douleur est une pensée. Donc si toutes les bêtes sentent de la douleur. Toutes les bêtes pensent. (Barbara) ». Ou plus loin, avec la même majeure : « Donc si tout sentiment de douleur est un mal. Quelque pensée est un mal. (Darapti) ». Puis, en changeant de majeure : « Nulle matière ne pense. Donc si toute âme des bêtes est matière. Nulle âme des bêtes ne pense. (Celarent) », pour aboutir à un syllogisme commun : « Nulle matière ne pense. Toute âme de bêtes est matière ; Donc nulle âme de bête ne pense » (A. Arnauld et P. Nicole, *La Logique ou l'art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs*

établissent en quelque sorte la mineure de l'argument du Père Poisson. Quelques pages plus loin, au ch. 15, l'argument d'Augustin en faveur du péché originel est cité du *Contre Julien* comme exemple de syllogisme alternatif, procédant par élimination des solutions impossibles : les misères de la vie présente ne peuvent être que des punitions de quelque crime ; comme elles ne sauraient être la punition d'un crime commis par notre âme dans une autre vie, ni non plus le résultat ni de l'injustice ni de l'impuissance de Dieu, il faut qu'elles soient la punition du péché originel<sup>44</sup>. La jonction entre les deux textes, l'un privant les animaux de toute capacité à souffrir, l'autre mettant en valeur le sens de la souffrance humaine, n'était pas difficile à établir. Il est par ailleurs significatif que le Père Poisson et Jean-Marie Darmanson mettent leur argument sous la forme d'un syllogisme, et que Malebranche ou Bayle l'utilisent pour illustrer des propos sur le rapport entre la majeure et la mineure dans l'argumentation en général.

Il est vrai que le Père Poisson et le Père Martin sont oratoriens et que, officiellement, l'Oratoire combat le jansénisme. Mais nous savons aussi que les Pères Poisson et Martin ont été persécutés par leur ordre : selon Henri Gouhier (ou, plus récemment, selon Francis Ferrier en ce qui concerne Ambrosius Victor<sup>45</sup>), c'est à cause de leur cartésianisme. Ce n'est pas tout à fait ce que nous apprennent les biographies de Louis Batterel. En

---

*observations nouvelles, propres à former le jugement*, Éditions critique de P. Clair et F. Girbal, Seconde édition revue, Second tirage, Paris, Vrin, 1993, III, XV, p. 224-225).

<sup>44</sup> *Logique*, III, XV, éd. cit., p. 229. Texte semblable à un passage de l'*Op. Imp.*, I, 49 : « Ton Dieu [celui de Julien] donc, au milieu de tant et si grands maux auxquels sont exposés les enfants, devra renoncer ou à sa justice, ou à sa toute-puissance, ou à l'administration des choses humaines ».

<sup>45</sup> « Lisant Augustin, il cherche la pensée de Descartes. Il ne faut pas chercher d'autres explications à ses déboires de professeur à l'Oratoire » (F. Ferrier, « Ambrosius Victor », dans le *Dictionnaire des œuvres*, Paris, PUF, I, p. 922).



## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

ce qui concerne le Père Poisson<sup>46</sup>, il est vrai que le Général de l'Oratoire, François Senault, a interdit la publication du *Commentaire du Discours de la méthode* (il ne semble pas d'ailleurs que Poisson ait été inquiété en quelque façon pour ses précédents traités cartésiens) : l'interdiction est arrivée à Vendôme une fois le livre imprimé ; Poisson doit profiter de son voyage à Paris pour remettre l'ouvrage à ses supérieurs. Batterel écrit « Il y vint et apparemment qu'il fit entendre raison à nos pères »<sup>47</sup> : à l'issue de cette rencontre, il est effectivement promu supérieur de la maison de Vendôme, et l'interdiction de publication est bien peu observée, puisque l'ouvrage est diffusé et réédité à Paris l'année suivante. Voilà qui ressemble bien peu à une persécution vis à vis de celui en qui Clerselier voyait le *commentator* de Descartes et à qui il voulait confier sa biographie (qui finalement échoira à Baillet) : par contre, sept ans plus tard, en 1677, le Père Poisson se rendra à Rome comme député secret devant transmettre au Pape une lettre de Pierre Nicole condamnant des propositions de morale relâchée, et c'est à cette occasion que Poisson se heurtera aux jésuites et rencontrera dans son propre ordre les difficultés qui empoisonneront la suite de sa carrière ; contrairement à ce que croyait déjà Bayle – qui parlait du *Commentaire du Discours de la méthode* comme de « l'ouvrage qui l'a exposé [le Père Poisson] aux persécutions des jésuites », ce n'est pas le cartésianisme qui a valu à Nicolas Poisson sa disgrâce, mais bien un engagement dans des questions touchant de près au jansénisme.

Il est de même vrai que le cartésianisme d'André Martin<sup>48</sup> a inquiété ses supérieurs, qui lui ont intimé l'ordre de « changer sa physique et de la dicter selon la routine ordinaire », c'est à dire selon les principes de l'aristotélisme<sup>49</sup>. La lecture de Batterel montre bien cependant qu'il ne s'agit là que d'un point relativement secondaire et que la persécution d'André Martin avait essentiellement pour cause sa sympathie supposée vis-à-vis

---

46 Voir L. Batterel, *Mémoires domestiques...*, t. IV, p. 184-203.

47 *Ibid*, p. 186.

48 *Ibid*, t. III, p. 518-529.

49 *Ibid*, p. 521.

## CORPUS, revue de philosophie - Thierry Gontier

du jansénisme. C'est une thèse sur la grâce, qu'il fit soutenir en 1674, qui, écrit élégamment Batterel, « nous le rendit inutile pour le reste de ses jours »<sup>50</sup> (c'est à dire lui fit interdire tout enseignement) : on lui reprochait principalement d'avoir à cette occasion enseigné les cinq propositions. L'interrogatoire qu'il dut subir en 1679 devant ses supérieurs est lui aussi lié à l'enseignement de thèses jansénistes. Ce n'est donc pas tant le cartésien que le sympathisant janséniste qui est persécuté en Ambrosius Victor.

De toutes façons, sur la question de la pure nature, l'Oratoire ne se distingue pas très nettement des positions jansénistes. Nous lisons par exemple sous la plume de François Senault, dans son ouvrage *L'Homme criminel* :

Quoique la misère de l'homme soit une preuve de son péché, et qu'il suffise de savoir qu'il est misérable pour se persuader qu'il est criminel, il n'y a point de vérité dans la Religion chrétienne qui soit plus fortement combattue par la philosophie profane<sup>51</sup>.

Avant que ce Juge [il s'agit de Dieu] nous ait condamné il faut que nous l'ayons irrité ; sa Justice ne punit jamais les innocents et sa bonté ne souffrirait pas que nous fussions misérables si nous n'étions criminels<sup>52</sup>.

Et tout le quatrième traité de l'ouvrage sera consacré aux peines subies par le corps humain en punition du péché. Il est vrai qu'au contraire des jansénistes, Senault insiste aussi, et surtout, sur l'épreuve à surmonter que constituent ces misères, les « châtiments de nos offenses », écrit-il, devenant par la Providence et avec l'aide de la grâce la « matière de nos triomphes »<sup>53</sup>. Mais il reste que les Oratoriens aussi nient la possibilité de l'état de nature pure. Quant au Père Poisson, il voit immédiatement la corrélation entre l'impossibilité de l'état de pure nature et le déni

---

50 *Ibid*, p. 524.

51 F. Senault, *L'Homme criminel ou la corruption de la nature par le péché selon les sentiments de saint Augustin*, Paris, 1644, 3<sup>e</sup> éd. 1650, 1<sup>er</sup> traité, 1<sup>er</sup> discours, p. 1.

52 *Ibid*, 1<sup>er</sup> Traité, Discours 10, p. 102.

53 *Ibid*, Épître dédicatoire.

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

d'âme aux bêtes ; ainsi, en ce qui concerne la majeure de son syllogisme, il écrit :

Je n'en aurais pas grand peine à montrer la certitude et la vérité. Je n'aurais qu'à alléguer toutes les raisons des célèbres *théologiens qui nient l'état de pure Nature* ; car toutes ne sont fondées que sur ce principe que cet état, où une créature souffrirait et serait misérable sans l'avoir mérité, est injurieux à Dieu, et ne répugne pas moins à sa justice qui punit sans crime, qu'à sa toute puissance qu'il souffre et permet qu'une créature innocente vive en coupable<sup>54</sup>.

L'impossibilité de la pure nature faisait aussi, selon Batterel, partie des affirmations qui ont valu la disgrâce d'André Martin<sup>55</sup>. Malebranche enfin, qui connaît Augustin à travers les compilations d'Ambrosius Victor<sup>56</sup>, affirme lui aussi l'impossibilité

---

<sup>54</sup> N. Poisson, *Op. Cit*, p. 158-159 (nous soulignons). Cf. aussi, la « Réponse à la lettre d'un ami touchant l'âme des bêtes » à la fin de l'ouvrage. Contrairement au Père Poisson, Antoine Dilly fait bien la différence entre l'adhésion à la thèse janséniste et la reprise de la majeure de l'argument : « il n'est pas assuré par les principes de Saint Augustin (comme quelques savants le prétendent) que Dieu ne pourrait pas faire l'homme, ni aucune créature connaissante sujette comme nous à ce grand nombre de faiblesses et d'infirmités, qu'en punition de quelque crime et de quelque désordre. Il me semble au moins évident qu'il n'en pourrait pas faire une sans qu'elle fut capable d'une béatitude et d'une félicité naturelle qui fut sa fin et le terme bienheureux de toutes ses peines... » (A. Dilly, *Op. Cit.*, p. 98). Nous voilà revenu au sens de Job à la souffrance. Mais l'argument ne fonctionne pas aussi bien, car il faudrait aussi admettre que les enfants morts sans baptême (innocents et souffrants) accèdent à la vision béatifique, ce qui est universellement nié par les théologiens.

<sup>55</sup> « M. de Paris [...] faisait un grief au Père Martin de ne condamner la première des cinq propositions que dans le sens de Calvin et d'exclure la possibilité de l'état de pure nature » (L. Batterel, *Op. cit.*, III, p. 525-526).

<sup>56</sup> Voir à ce propos H. Gouhier, *La Philosophie de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, p. 281 sq.

de l'état de pure nature, comme le montre le *VIII<sup>e</sup> Éclaircissement* qui est consacré indirectement à cette question<sup>57</sup>.

\*

La majeure de l'argument était ainsi loin de découler directement de la lecture d'Augustin, car, sur ce point les textes de l'*Opus imperfectum* trouvent un contrepoids dans ceux du *De natura boni* et surtout ceux du troisième livre du *De libero arbitrio*<sup>58</sup>. Comment concilier chez Augustin ces textes et ceux de

---

57 Dans la controverse entre Malebranche, qui explique la présence du mal comme permise sans être voulue par Dieu en raison de la simplicité des voies (Dieu ne pouvant vouloir que des lois générales), et Arnauld, qui refuse cette distinction entre volontés générale et particulière et se limite à concilier imperfection de détail et perfection de l'ensemble, on a supposé (fictivement) par avance que le péché n'était pas la cause de ces maux. Les textes sur cette question sont Arnauld, *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, Cologne, 1985, l. 1, c. 2 et Malebranche, *Lettres du Père Malebranche à un de ses amis, dans lesquelles il répond aux Réflexions philosophiques et théologiques de Mr Arnauld sur le Traité de la nature et de la grâce*, Rotterdam, 1686, lettre III.

58 Les interprètes de la pensée d'Augustin trouvent dans la compatibilité du texte déjà cité du livre III du *Libre arbitre* et ceux de l'*Opus imperfectum* une difficulté presque insurmontable : Jansénius n'y consacre pas moins de cinq chapitres à la fin de son livre sur l'état de pure nature (« J'avoue que cette difficulté me gêne extrêmement, à tel point que je succomberais presque... »), et Arnauld un chapitre de sa *Seconde apologie pour Jansénius* ; plus proche de nous, ce point a fait l'objet de polémiques entre Charles Boyer et Yves Montcheuil (J. Laporte, pour sa part, ne semble pas mettre en doute que la thèse janséniste de l'impossibilité de l'état de pure nature soit exactement celle d'Augustin : Cf. *Op. cit.*, p. 42, n. 2). Aussi est-il remarquable que, dans le chapitre XII du traité d'Ambrosius Victor, les textes litigieux du *Libre arbitre* ne soient même pas cités : la question de leur compatibilité est ainsi écartée au lieu d'être posée.

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

l'*Opus imperfectum*<sup>59</sup> ? On ne saurait considérer – comme le fait Jansénius – l'*Opus imperfectum* comme un état plus achevé de la pensée d'Augustin, car celui-ci, à la même époque reprend les textes du *De libero arbitrio* dans ses *Rétractations* et dans son ouvrage *Sur le don de persévérance* adressé aux semi-pélagiens. Dans ces deux ouvrages, il livre aussi la clef de l'énigme : le *De*

---

<sup>59</sup> Les solutions données par Arnould (*Seconde apologie...*, éd. cit., ch. XII) ou plus récemment par Montcheuil (« L'Hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le *De libero arbitrio* de saint Augustin », dans *Recherches de sciences religieuses*, avril 1933, repris dans *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, 1946, p. 93-111) ne sont guère persuasives : pour eux, Augustin ne parle pas dans le *Libre arbitre* de l'homme innocent et sans péché, mais suppose le péché ; la douleur est alors providentielle, étant donné que le péché a rendu impossible un meilleur sort à l'homme. Outre que l'on voit mal comment intégrer la justification de la douleur des animaux dans ce contexte, il va de soi que l'argument d'Augustin contre les manichéens n'a de sens que si la misère est supposée faire partie de l'état originel de l'homme. La solution de Charles Boyer (« Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté ? Étude de quelques textes augustiniens. » dans *Gregorianum*, v. XI, 1930, afsc. 1, p. 32-57, repris dans *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1932, p. 237-271 ; voir aussi sur ce point « La Concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence ? » dans *Augustinus magister*. Congrès international augustinien des 21-24 sept. 1954, Paris, Études augustiniennes, Communications, tome 2, p. 737-744) n'est pas non plus pleinement satisfaisante : Augustin ne parlerait ici que de la difficulté et de l'ignorance en tant qu'elles nous invitent à un dépassement, que de la concupiscence en ce qu'elle offre une épreuve à notre vertu et une occasion de mériter, mais non des douleurs, de la maladie et de la mort, qui, elles, ne peuvent être justifiées que par le péché originel (« Dans le texte du *De libero arbitrio* [...] il n'est question que de l'ignorance et de la difficulté », art. cit., p. 267). Mais le texte sur le *Libre arbitre* mentionne bien ces misères à la suite de la concupiscence, de la difficulté et de l'ignorance ; d'autre part, le traité *De la nature et la grâce* associe la difficulté et la douleur dans une relation de cause à effet (ainsi l'élève reçoit la férule pour vaincre sa réticence à l'apprentissage) : on ne saurait donc séparer ces problèmes.

*libero arbitrio* est adressé aux manichéens qui refusent l'Écriture comme référence ; les pélagiens, quant à eux, admettent l'autorité de l'Écriture et il est possible de s'y référer dans l'argumentation. Encore faut-il définir ce que l'Écriture apporte à l'argumentation du *De libero arbitrio* : l'apport n'est pas ici le péché originel, comme semble le pourtant croire Régis Jolivet<sup>60</sup>, puisque c'est justement là qu'est le point litigieux, et qui doit être déduit. Cet apport de l'Écriture, c'est que l'homme n'est pas simplement une *créature*, mais qu'il est créé à l'*image de Dieu*... et cela, les pélagiens doivent l'admettre comme un « fait » révélé sur lequel la démonstration peut se fonder. C'est ce qu'a très bien montré François Refoulé dans son article « Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin »<sup>61</sup> de 1963. Dieu ne saurait vouloir aucun mal à celui qu'il crée à son *image* : ce qui est nature pour les animaux est ainsi privation pour l'homme, et cette privation ne fait sens qu'en tant que châtement d'une faute<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> R. Jolivet, *Le Problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1936. Selon Jolivet (et dans un moindre mesure, J. Laporte, *Op. Cit.*, p. 46), il n'y a pas à proprement parler de mal physique pour Augustin, il n'y a que diversité des êtres d'où découle l'inégalité hiérarchique. Le mal physique entre ainsi dans la perfection du tout. « C'est que pour introduire le mal, il faut introduire la notion de péché ; car, en dehors de la considération du désordre qui naît du péché, il est impossible de comprendre et d'admettre l'existence du mal proprement dit, c'est-à-dire d'une privation dommageable à la nature » (p. 59). C'est là renverser l'ordre de l'argumentation : car c'est bien l'existence du mal qui implique celle du péché, et non l'inverse. Il est vrai que R. Jolivet ne cite pas à cet endroit les textes de l'*Opus imperfectum*, pourtant essentiels sur cette question.

<sup>61</sup> Paru dans la *Revue thomiste* de juillet-septembre 1963, Paris, Desclée de Brouwer, p. 341-362

<sup>62</sup> Cette idée revient constamment chez Augustin, le plus souvent à propos de la concupiscence, qui est aussi une peine du péché. Voir par exemple *De gratia Christi et de peccato originali*, Paris, Études augustiniennes, 1975, p. 262, et *Op. imp.*, IV, 38 et 43 (« la même chose existe dans l'homme à titre de châtement que dans les animaux au titre naturel »).

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

Ce qui implique – et nous en venons à la seconde déformation opérée par les augustiniens cartésiens – que l'argument d'Augustin n'est pas *transposable* de l'homme aux créatures en général, et en particulier aux animaux. La douleur n'est une *privation* véritable, soit encore une *négation* de l'intégrité naturelle, qu'en regard de l'homme, considéré non seulement comme une *créature* de Dieu, mais comme l'*image* de Dieu. Il est ainsi possible qu'une créature souffre sans que cette souffrance soit pour elle un châtement ; cela n'est impossible, selon Augustin, que pour la seule créature qui a la dignité toute particulière d'« image de Dieu », c'est à dire pour laquelle Dieu a voulu une nature exempte de misère<sup>63</sup>.

D'ailleurs Augustin lui-même n'a pas ignoré, dans l'*Opus imperfectum*, le problème posé par cette transposition. Julien d'Éclane objecte précisément à l'association misère-culpabilité qu'il refuse, la souffrance des animaux : les animaux, lorsqu'ils mettent bas leurs petits, manifestent par leurs cris qu'ils souffrent comme « les filles d'Ève », et pourtant il n'ont commis

---

<sup>63</sup> Il n'est pas possible – notons-le au passage – de dire que le péché originel aurait corrompu les animaux avec l'homme : certes, Augustin répète souvent que la nature entière a été changée par le péché originel, mais ce n'est que pour punir l'homme ; l'animal devient rebelle et féroce comme la terre devient stérile, ou les météores dangereux (c'est le thème de *L'Homme criminel* de François Senault, VII<sup>e</sup> traité) : l'animal n'est pas ici puni en lui-même, mais sert plutôt de punition à l'homme. Nicolas Poisson, dans la « Réponse à la lettre d'un ami touchant l'âme des bêtes » (éd. cit., p. 230 sq.), réfute l'objection d'une solidarité des créatures dans le châtement de l'homme, tirée de *Genèse*, 6, 7 (Dieu, constatant la méchanceté de l'homme dit « J'effacerai de la surface du sol l'homme que j'ai créé, homme, bestiaux, petites bêtes et même oiseaux du ciel, car je me repends de les avoir faits », trad. TOB). La réponse donnée par N. Poisson consiste aussi en ce que les animaux sont des instruments de la punition de l'homme, ou encore un bien « par la perte duquel Dieu châtie celui qui en est le maître » (p. 232), de la même façon qu'il change les fleuves en sang, gâte les fruits, provoque la grêle ou les nuées de sauterelles, etc. Ce qui ne saurait aucunement justifier la souffrance des animaux, alors même que celle-ci ne punit pas l'homme.

aucun péché. Augustin répond en s'en tenant à l'alternative suivante : rien ne prouve d'une part que les animaux souffrent lorsqu'ils mettent bas leurs petits, car nous ne sommes pas en mesure d'interpréter les signes qu'ils nous manifestent, et leurs cris, écrit Augustin, pourraient après tout aussi bien être des cris de joie que des cris de douleur ; si cependant l'on admet qu'ils souffrent, cela n'est pas un châtement pour eux, car ils ne sont pas des images de Dieu, mais par contre cela l'est pour nous qui le sommes et qui, malgré ce privilège, souffrons comme eux ; ainsi, Augustin écrit :

S'ils souffrent [les animaux], je vois alors un grand châtement pour l'homme, *image de Dieu*, d'être ravalé à la condition des bêtes ; et ce châtement ne serait pas juste, s'il n'était mérité par une faute<sup>64</sup>.

Il y a donc une différence essentielle, en ce qui concerne le rapport à la justice divine, entre le statut de la créature en général et celui de l'image de Dieu. Mais, pour les cartésiens, les deux sont assimilés : Nicolas Poisson revendique cette assimilation, qui commence par sa traduction de l'expression « *neque enim sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest* » en « Dieu ne peut, sans violer sa justice, souffrir qu'une créature soit misérable, si celle-ci ne l'a pas avant mérité » – le terme latin « *quisquam* » étant traduit par « une créature ». Voici comment Poisson répond à ceux qui voudraient que l'argument d'Augustin ne s'applique qu'aux seules créatures raisonnables :

Les raisons de ces théologiens, et principalement de S. Augustin, n'ont point de force ou elles prouvent aussi pour les animaux. Car il ne faut pas croire d'un principe dont on s'est servi pour une chose, qu'il soit tellement épuisé, qu'il ne puisse fournir des forces à une autre<sup>65</sup>.

Autrement dit, on est en droit de réutiliser le principe d'un auteur pour en tirer de nouvelles conclusions. Encore faut-il que ce

---

<sup>64</sup> *Opus imperfectum*, VI, ch. 26, éd. cit., t. XXXII, p. 573 (nous soulignons).

<sup>65</sup> N. Poisson, *Op. Cit.*, p. 161.



## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

principe soit bien fidèlement repris, ce dont Nicolas Poisson ne doute pas un instant :

Pour quelle raison ce principe n'enferme-t-il pas généralement toutes les créatures capables de sentiment et de douleur ? Pourquoi le restreindre aux créatures seulement raisonnables<sup>66</sup> ?

Au chapitre XII du *De anima bestiarum*, Ambrosius Victor (qui ne cite pas plus le passage de l'*Opus imperfectum* sur la souffrance des animaux que celui du *De libero arbitrio*) modifie le texte d'Augustin en remplaçant un terme par l'autre ; nous traduisons un échantillon de cette transformation :

*Augustin (Op. imp., l. VI, c. 36)* : Toute peine que souffre *l'homme* n'est-elle pas une peine que souffre *l'image* de Dieu ? [...] Cette peine, que subit *l'image* de Dieu, est injuste, si quelque faute ne l'a pas méritée<sup>67</sup>.

*Ambrosius Victor* : Toute peine que souffre *l'animal* n'est-elle pas une peine que souffre *la créature* de Dieu ? [...] Cette peine, que subit *la créature* de Dieu, est injuste, si quelque faute ne l'a pas méritée<sup>68</sup>.

---

66 *Ibid.*, 162.

67 *Ibid.*, VI, ch. 36 (nous soulignons).

68 Cette assimilation permet à Ambrosius Victor de remplacer à chaque occasion les termes d'Augustin s'appliquant aux enfants par des termes s'appliquant aux animaux. Ainsi par exemple le texte d'Augustin, *Lettre 166*, c. 7 (« Quant aux souffrances corporelles qui affligent les enfants, auxquels l'âge n'a pas encore permis de commettre aucun péché, si les âmes qui les animent n'existaient pas encore avant qu'ils devinssent des hommes, on ne saurait s'empêcher de les plaindre et de les prendre en pitié ») devient chez Ambrosius Victor : « Quant aux souffrances corporelles qui affligent les bêtes, qui sont sans péché, s'ils sont animés par des âmes, on ne saurait s'empêcher de les plaindre et de les prendre en pitié ». Ambrosius Victor reprend de la même façon un long texte de la réponse à Simplicien dans lequel Augustin justifie que « Dieu ait créé *Ésaü* comme une chose qu'il dut haïr » (*Ad Simplicianum*, l. I, q. 2, 8 sq.) en le réadaptant pour montrer qu'il n'ait pas possible que « Dieu ait créé *les animaux* comme une chose qu'il dut haïr ».

## CORPUS, revue de philosophie - Thierry Gontier

De la même façon, Jean-Marie Darmanson refuse catégoriquement de faire une distinction entre la justice due à la créature et celle due à l'image de Dieu :

Y en aurait-il d'assez injustes et d'assez déraisonnables pour me répondre que Dieu peut faire à la bête ce qu'il lui plaît pourvu qu'à l'égard de l'homme il observe les lois de sa justice ? Mais qu'ils sachent que Dieu doit rendre justice à *toutes ses créatures*, et qu'il n'y a que celles qui sont capables de devenir criminelles qui puissent être maltraitées<sup>69</sup>.

Cette transposition de l'argument est propre aux cartésiens augustinien, et on ne la trouve pas chez les jansénistes<sup>70</sup>. Arnauld n'ignore à aucun moment, dans sa *Seconde apologie pour Jansénius*, que l'argument d'Augustin ne vaut que pour l'homme :

Dieu avant le péché n'a pas pu créer *l'homme* dans les mêmes misères où il est tombé par le péché<sup>71</sup>.

Mais en quoi l'homme justifie-t-il cette impossibilité ? Arnauld répond un peu plus loin, en déclarant Dieu impuissant ou injuste

si sans aucun péché de la part de la *créature raisonnable*, il souffrait qu'elle gémit dans les misères horribles dans lesquelles nous voyons que tous les hommes languissent<sup>72</sup>.

Ce n'est cependant pas à proprement parler le fait d'être une *créature raisonnable* qui implique en dernier lieu que soit dû à l'homme d'être exempt de misères. Aussi Arnauld se montre-t-il

---

<sup>69</sup> J. Darmanson, *Op. Cit.*, p. 24 (nous soulignons).

<sup>70</sup> Si Jansénius emploie indifféremment les termes de « *creatura rationale* » (*Deus miserias purae non permissive tantum inferret creaturae rationali sed positive*, titre du ch. XII, même terme au ch. XI.) et de « *creatura* » (*Haeretici viderunt non posse sine injustitia tribui Deo miserias creaturae innocentis*, titre ch. XIV) c'est qu'il ne songe évidemment pas à marquer cette scission entre homme et animal.

<sup>71</sup> *Seconde apologie*, p. 193.

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 195.

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

plus précis un peu plus loin, lorsqu'il refuse la possibilité de l'état de pure nature dans lequel

il est impossible qu'une créature faite à l'image de Dieu soit autre que misérable<sup>73</sup>.

Ce terme d'image de Dieu est repris au sujet de la vision béatifique :

ses perfections souveraines [de Dieu] ne lui pouvaient pas permettre de refuser à son image innocente et pure de tout péché, la grâce nécessaire pour jouir de celui qui est la fin naturelle, aussi bien que son principe<sup>74</sup>.

Ces précisions étaient donc bien connues en 1670. Cette même année, et dans la droite continuité de cet augustinisme, dans la première édition des *Pensées* de Pascal, on pouvait lire : « ce qui est nature aux animaux nous l'appelons misère en l'homme »<sup>75</sup> ; à l'inverse donc, ce qui est misère en l'homme n'est que nature pour les animaux ; l'homme est à l'animal ce que, dans le même texte, Persée est à Paul Émile : il n'y a que pour les hommes que l'argument de la pure nature fait sens, et que la misère présente fait signe vers une grandeur originaire et une dépossession de royauté ; qu'aux hommes donc que Dieu dit implicitement « vous n'êtes plus maintenant dans l'état où je vous ai formés »<sup>76</sup>.

Reste à savoir quel est le sens de la modification apportée par Nicolas Poisson, Ambrosius Victor et leurs successeurs, au principe d'Augustin. Pour Augustin la justice divine est sans proportion avec celle des hommes, elle est inconcevable et mystérieuse (« *inscrutabilia sunt judicia Dei* »<sup>77</sup> répète Augustin après saint Paul). Nous pouvons dire que l'homme subit un châtement par ses souffrances non parce que nous avons une connaissance des voies de la justice divine, mais parce que l'Écriture nous révèle que sa nature est revêtue d'une dignité telle

---

73 *Ibid*, p. 195.

74 *Ibid*, p. 202.

75 *Pensées*, Lafuma 117 (Brunschvicg 409).

76 *Pensées*, Lafuma 149 (Brunschvicg 430).

77 *Op. imp.*, I, 39.

que Dieu ne saurait avoir voulu qu'il souffrit<sup>78</sup>. Les « augustinien cartésien » considèrent au contraire la justice divine par analogie avec la justice humaine, assimilation qui, paradoxalement, est dénoncée par Augustin lui-même comme pélagienne.

### L'origine cartésienne

L'argument est-il plus cartésien qu'il est augustinien ? On pourrait rechercher si Descartes admet ou non la possibilité d'une pure nature ; puisqu'il n'a jamais traité cette question théologique, on ne fera que des conjectures plus ou moins hasardeuses (et peut-être illégitimes), mais qui militent toutes en faveur de la possibilité, comme l'a par ailleurs montré Laurence Renault, dans un article récent, sur le point particulier de la vision béatifique<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Voir à ce sujet l'article de F. Refoulé, « Misère des enfants et péché originel », dans *Revue Thomiste*, LXIII, Paris, 1963, p. 341-362.

<sup>79</sup> L. Renault, « La philosophie cartésienne de la pure nature », dans *Les Études philosophiques*, Paris, PUF, janvier-juin 1996, n° 1-2, p. 29-47. Suivant en cela H. de Lubac (*op. cit.*) et J.L. Marion (« De quoi l'ego est-il capable ? Divinisation et domination : capable/capax » dans *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 111-151), Laurence Renault restreint la question de la pure nature à celle qui consiste à savoir si l'homme a naturellement le désir de la vision béatifique, ce à quoi Descartes, suivant en cela plusieurs théologiens néo-scolastiques, répondrait par la négative. Mais il ne s'agit là que d'un des points d'une question plus vaste qui peut être formulée ainsi : l'homme dans sa nature présente (sans la grâce) pourrait-il avoir été créé par Dieu s'il n'y avait eu le péché ? Ce qui revient à demander : l'homme dans sa condition présente atteint-il sa fin naturelle ? Ou encore : y a-t-il une proportion entre le désir naturel et le pouvoir de l'homme dans sa condition présente ? La question touche plus généralement à la vision béatifique, mais aussi à la privation de tout ce qui porte atteinte à l'intégrité de l'homme, à savoir la concupiscence et les misères diverses. Il reste que sous quelque aspect que l'on prenne le problème, on aboutirait sans doute à la réponse : pour Descartes (ou

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

Les théodicées entreprises à propos de l'erreur dans la quatrième méditation, ou du dysfonctionnement du corps dans la sixième méditation, ne font ainsi jamais appel au péché. Dans la quatrième méditation, Descartes s'efforce de montrer que l'erreur n'est pas le résultat d'une privation de quelque chose que Dieu aurait dû me donner. L'erreur dépend chez l'homme du concours de deux causes, l'entendement et la volonté. L'entendement humain est fini, mais Dieu n'est pas en devoir de mettre dans chacun de ses ouvrages toutes les perfections :

Il y a lieu de lui rendre grâces [à Dieu], à lui qui ne m'a jamais rien dû, pour ce qu'il m'a prodigué, et non de croire que j'ai été *privé* par lui, ou qu'il m'a *dépouillé*, de ce qu'il ne m'a pas donné<sup>80</sup>.

Là où l'erreur n'est pas considérée comme la privation d'un état d'intégrité, elle ne peut être conçue comme un châtiment. *L'Entretien avec Burman* apporte des précisions sur ce point : « il suffit au philosophe de considérer l'homme tel qu'il est à présent dans sa condition naturelle », dit Descartes à Burman<sup>81</sup> ; seule une grâce surnaturelle permet à l'homme de désirer un bien surnaturel : il reste que dans sa nature présente – et sans cette grâce –, le pouvoir naturel de l'homme est parfaitement adapté à sa fin. La volonté non plus ne saurait être mise en défaut, car elle est parfaite, et c'est par elle qu'on peut dire que je suis à l'image et à la ressemblance de Dieu ; il est vrai qu'elle aurait pu rester libre tout en étant infallible, mais Descartes objecte qu'il faut

---

tout du moins un Descartes extrapolé) comme pour Augustin – et à l'encontre des jansénistes et de la plupart des cartésiens –, la pure nature n'est pas par elle-même contradictoire.

<sup>80</sup> *Méditations Métaphysiques*, trad. Michèle Beyssade (plus précise dans ce texte que celle du Duc de Luynes – AT, IX-1, 48 – qui ne fait pas apparaître le terme de « privation »), p. 167 (nous soulignons). Le latin est : « *Estque quod agam gratias illi [Dei] qui mihi nunquam quicquam debuit pro eo quod largitus est, non autem quod putem me ab eo iis esse privatum, sive illum mihi abstulisse quae non dedit* » (AT, VII, 60).

<sup>81</sup> *Entretiens avec Burman*, édition, traduction et annotation par J. M. Beyssade, Paris, PUF « Épiméthée », 1981, p. 68 (Ms 34A).

considérer l'homme non séparément mais comme faisant partie d'un univers dont l'imperfection des éléments pris séparément contribue à la perfection du tout<sup>82</sup>. Ces solutions sont parfaitement dans le style de l'Augustin du *De natura boni* et du *De libero arbitrio*. La souffrance de l'hydropique dans la sixième méditation donne aussi lieu à une théodicée qui retire autant que possible à la douleur son aspect privatif : la douleur contribue d'ordinaire à la conservation du corps ; la simplicité des voies justifie les exceptions, sans qu'il soit besoin de faire intervenir le péché.

Par ailleurs, les attributs de Dieu que sont la puissance, la justice et la bonté ne sont pas séparés pour Descartes, ce qui veut dire qu'il ne viennent pas se limiter réciproquement. Il n'y a pas de dissociation, comme par exemple pour Dilly, entre la puissance qui permettrait à Dieu de créer un être innocent et souffrant, et la bonté qui le lui interdirait<sup>83</sup>. Cette question est évidemment liée au problème de la création des vérités éternelles : sans approfondir ici cette question, on se rappellera que la transcendance de la toute-puissance divine vis-à-vis des vérités éternelles est un des points majeurs contestés par la quasi-universalité des successeurs de Descartes.

\*

L'argument du Père Poisson pourrait cependant trouver un appui dans un texte de la *Lettre à Morus du 5 février 1649*, dont voici la traduction :

Mon opinion [sur les animaux-machines] n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes, je dis ceux qui ne sont point attachés aux rêveries de Pythagore, puisqu'elle les garantit du soupçon même de crime lorsqu'ils mangent ou tuent des animaux<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> *Méditations*, IV, AT, IX, p. 49.

<sup>83</sup> A. Dilly, *Op. Cit.*, p. 96-97.

<sup>84</sup> *Lettre à Morus du 5 février 1649*, AT, V, 278-279 ; traduction dans Descartes, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, Texte latin et

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

L'argument de Descartes ne fait mention que de la cruauté humaine. Il reste que son schéma est au fond similaire : nous éviterons d'être cruels non en nous abstenant de faire souffrir les animaux mais en affirmant que ceux-ci sont par nature privés de sentiment et par conséquent incapables de souffrir. Pour être innocenté de toute accusation de cruauté, l'homme doit, selon Descartes, dénier toute âme aux animaux dans ses *jugements* ; pour la même raison, selon les cartésiens, Dieu le doit dans sa *création*.

Quelle est la valeur d'un tel argument chez Descartes ? Il convient de souligner qu'il n'est présenté que dans cette lettre, et dans le seul but de répondre à une accusation de cruauté de la part de Morus, qui dénonce – ce sont ses propres termes – le « sentiment meurtrier et barbare [...] par lequel vous arrachez la vie et le sentiment à tous les animaux » et, un peu plus loin, le « fer cruel et tranchant dont vous paraissez armé pour ôter comme d'un seul coup la vie et le sentiment à tout ce qui est presque animé »<sup>85</sup>. Morus accuse Descartes de cruauté parce qu'il prive les bêtes d'âme, Descartes lui retourne simplement l'accusation parce qu'il attribue aux animaux une âme. Loin de constituer une preuve universelle, l'argument n'a qu'une valeur *ad hominem*, destiné tout particulièrement à Morus, manifestement sympathisant des idées pythagoriciennes<sup>86</sup>.

Pour donner à un tel argument le statut de preuve, il faut transposer en quelque sorte le *mal moral* sur le plan du *mal métaphysique* ; ce sera la tâche des cartésiens, non de Descartes lui-même. Le texte des *Entretiens sur la mort* de Malebranche est à cet égard représentatif : Malebranche cite l'argument « moral » selon lequel l'homme est cruel qui fait souffrir les animaux tout en les croyant sujets à la douleur ; cet argument est tout d'abord qualifié péjorativement de « raison métaphysique » au sens

---

traduction, introduction et notes par G. Lewis, Paris, Vrin, 1953 [trad. G. Lewis], p. 127.

85 AT, V, 243-245 ; trad. G. Lewis, p. 104-105.

86 Toute l'argumentation de Descartes sur les animaux-machines dans cette lettre ne peut d'ailleurs être comprise qu'en rapport avec la lettre de Morus à laquelle Descartes répond point par point, sans forcément se soucier de la cohérence de l'ensemble.

d'argument creux, par Ariste, qui, dans le dialogue, est partisan de l'âme des bêtes ; mais il devient, dans les lignes qui suivent, l'argument le plus probant de tous, lorsque ce n'est plus sur *l'homme* mais sur *Dieu* que pèse le soupçon d'injustice. Cette transposition opérée par les cartésiens permet de prouver la *nécessité* de la thèse des animaux-machines ; c'est à dire que son effectivité est démontrée *a priori*, ou encore que la question *de fait* est traitée comme une question *de droit*.

\*

Une démonstration *de droit* de la question des animaux-machines est-elle seulement envisageable pour Descartes ? On peut élargir le problème, en évaluant le poids de l'ensemble des arguments *a priori* – qu'ils soient métaphysiques ou théologiques – donnés par Descartes en faveur des animaux-machines.

Certains textes semblent résoudre la question de la nature des animaux en la déduisant directement des attributs divins. Un passage de la *Réponse aux septièmes objections* laisse entendre que la création de bêtes pourvues d'une âme compromet la Majesté divine :

Il [le Père Bourdin] est encore moins excusable de favoriser le parti des bêtes brutes, en leur accordant la pensée aussi bien qu'aux hommes, que l'est le maçon de s'être voulu attribuer à soi et à ses semblables la connaissance de l'architecture aussi bien qu'aux architectes<sup>87</sup>.

Selon ce couple d'opposition maçon-architecte (qui fonctionne dans toutes les *Septièmes réponses*), les animaux sont les maçons et Dieu l'architecte. Donner aux animaux l'art architectural, c'est en même temps le retirer à Dieu à qui, seul en droit, il doit être attribué. L'intelligence des animaux ne peut alors être autre que l'intelligence divine elle-même. La réponse aux objections d'Hyperaspistes de 1641 élargit l'argument en le faisant porter sur la négation de toute *dynamis* dans le monde :

---

<sup>87</sup> *Septièmes réponses*, trad. Alquié, II, 1071.



## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

Dieu ne ferait pas paraître que sa puissance est immense, s'il créait les choses telles, que par après elles puissent exister sans lui ; mais au contraire il montrerait par là qu'elle est finie, en ce que les choses qu'il aurait créées ne dépendraient plus de lui<sup>88</sup>.

Dieu perdrait de sa puissance s'il cédait aux créatures quelque pouvoir propre d'action ou quelque immanence que ce soit. Selon un tel argument, Dieu est soumis aux lois du mouvement de la nature, selon lesquelles tout mouvement transmis est en même temps soustrait à celui qui l'a transmis. D'où l'on pourrait conclure que Dieu manifeste plus d'économie en créant des animaux-automates qu'en créant des animaux pourvus d'une âme. De tels textes pourraient laisser entendre que Dieu est soumis aux lois de la conservation du monde créé, ce qui est tout à fait contraire à l'idée que Descartes se fait de la transcendance divine. Aussi faut-il lire l'argument dans son contexte précis : Descartes ne l'utilise jamais comme une *raison*, mais seulement comme une *réponse*, encore une fois *ad hominem*<sup>89</sup>. Car, contrairement à ses objecteurs, Descartes refuse que la nature soit le reflet pleinement compréhensible à l'homme de la sagesse divine ; mais, et c'est ce qu'il veut-il ici montrer, alors même qu'on *concéderait* la transparence des fins divines dans la nature, on ne pourrait toujours pas, *malgré cela*, conclure à la présence de quelque force occulte dans les choses, ni à celle d'une âme dans les bêtes. La réponse à Hyperaspistes précise la différence de point de vue entre Descartes et ses interlocuteurs :

C'est une chose qui de soi est manifeste, que nous ne pouvons connaître les fins de Dieu, si lui-même ne nous les révèle [...] ; ce serait [...] une chose puérile et absurde d'assurer en métaphysique que Dieu, à la façon d'un homme

---

<sup>88</sup> AT, III, 429, trad. G. Lewis, p. 49.

<sup>89</sup> Ainsi pour Hyperaspistes : « ... en quoi Dieu se montre très admirable, de ce qu'il n'a pu faire une chose si ferme [et si stable] qu'elle n'a pas point besoin de son concours [pour être conservée] ; et vous dérogez à cette puissance et à cette bonté lorsque vous dites le contraire » (*Hyperaspistes à Descartes*, AT, III, 405, trad. G. Lewis, p. 25).

## CORPUS, revue de philosophie - Thierry Gontier

superbe, n'aurait point eu d'autre fin en bâtissant le monde que celle d'être loué par les hommes<sup>90</sup>...

Il est vrai que Descartes n'aura guère de successeurs immédiats dans ce domaine, et les innombrables zoologies « théologiques » qui naissent après Fénelon tendront à faire de la nature un miroir transparent de la sagesse et de la puissance divines<sup>91</sup>.

La liaison du problème de l'âme des bêtes et de celui de l'immortalité de l'âme humaine fournit aussi à Descartes un argument qui peut sembler, si on n'y prête garde, décisif : Descartes affirme ainsi dans le *Discours de la méthode* que l'attribution aux animaux d'une âme conduit soit à nier l'immortalité naturelle de notre âme soit à rendre immortelles les âmes des huîtres et des éponges. Mais à y regarder de plus près cette dépendance n'est pas d'ordre déductif ou logique ; elle est bien plutôt d'ordre dialectique : la thèse de l'intelligence animale, écrit Descartes, « *éloigne les esprits faibles* [c'est à dire les esprits rebelles à l'ordre des raisons] de la vertu », alors que grâce à celle des animaux-machines, « *on comprend beaucoup mieux* les raisons qui prouvent que la nôtre [âme] est d'une nature entièrement indépendante du corps... »<sup>92</sup>. Dans la réponse à Fromondus, Descartes affirme de même au sujet des animaux-machines qu'il n'y a pas « *un argument plus fort et une raison plus puissante pour confondre les athées, et pour persuader que les âmes des hommes ne sont point tirées de la puissance de la*

---

<sup>90</sup> AT, III, 431, trad. G. Lewis, p. 52-53. Hyperaspistes avait objecté à Descartes qu'il est « aussi clair que la fin de Dieu est que toutes choses se fassent pour sa gloire, qu'il est clair que Dieu a une volonté » (AT, III, 408 ; trad. G. Lewis, p. 29).

<sup>91</sup> Fénelon tout au moins déclarait dans le traité *De l'existence de Dieu*, I, 8 que quelque opinion philosophique que l'on ait à l'égard de la nature des bêtes (que l'on soit pour ou contre les animaux-machines), les actions des animaux conduisaient également à reconnaître la sagesse et la puissance du Créateur : « Ainsi, les philosophes les plus opposés reconnaissent également que la matière et le hasard ne peuvent produire sans art tout ce que l'on voit dans les animaux » (*Œuvres complètes*, Paris, Leroux et Jouby – Gaume et Cie, 1851, t. 1, p. 3-4).

<sup>92</sup> Nous soulignons.

## Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ?

matière »<sup>93</sup>. Ce qui est visé par Descartes n'est donc pas une preuve rationnelle mais seulement la levée d'un obstacle psychologique.

Il y a enfin les arguments scripturaires, à savoir les références à la théologie positive et révélée en faveur de la matérialité des bêtes et de la spiritualité de l'âme humaine, en particulier dans la réponse à Fromondus<sup>94</sup>, dans la *Réponse à Hyperaspistes*<sup>95</sup>, dans les *Réponses aux sixièmes objections*<sup>96</sup> et dans la *Lettre à Buitendijk de 1643*<sup>97</sup>. Descartes cite le texte de *Lévitique* XVII, 14 qui affirme que l'âme des bêtes est dans leur sang et le texte de *Deutéronome* XII, 23 qui défend de manger le sang des bêtes pour cette même raison. A l'inverse, en ce qui concerne le texte de *l'Ecclésiaste*, III, 19, qui assimile les destinées de l'homme et de la bête, Descartes répond que cette assimilation ne vaut qu'en ce qui concerne le corps de l'homme. Mais ces citations ne sont fournies que pour convaincre sur leur propre terrain des théologiens qui opposent à Descartes des textes de l'Écriture. L'initiative n'est donc pas de Descartes : les références scripturaires n'ont d'autre fonction que de répondre à d'autres références scripturaires ; car Descartes, de façon générale, ne croit pas que l'Écriture puisse être utilisée en physique pour fournir des arguments au sein d'une déduction méthodique. Il ne s'agit donc pas de *démontrer* mais de *persuader* des théologiens réticents de la non-contradiction entre la Révélation et la thèse des animaux-machines.

Il reste que pour Descartes, les arguments *a priori* en faveur des animaux-machines n'ont d'autre fonction que *dialectique*, au sens où ils visent à répondre à des objections ; leur registre est, pour reprendre une dichotomie bien connue, de l'ordre de la

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, AT, I, 414 ; trad. Alquié, I, 787 (nous soulignons). Cf. à ce sujet Th. Gontier, « D'un paradoxe à l'autre. L'intelligence des bêtes et les animaux-machines », dans E. Faye (dir.), *Descartes et la Renaissance*, Paris, H. Champion, 1999.

<sup>94</sup> AT, I, 414.

<sup>95</sup> AT, III, 434.

<sup>96</sup> AT, IX, 871.

<sup>97</sup> AT, IV, 65.

*persuasio* et non de l'*assensio*. La décision appartient à l'examen des actions animales, qui sont connues *a posteriori*. En conséquence de quoi, la thèse des animaux-machines ne saurait être revêtue d'une certitude *métaphysique*, mais seulement d'une certitude *morale*, selon la distinction opérée par Descartes lui-même à la fin des *Principes de la philosophie*, certitude qui, pour être morale, n'en est pas moins, dans son domaine propre (la conduite de la vie et même, d'une certaine façon, la pratique scientifique) une certitude.

L'argument des cartésiens augustinien tend à élever la thèse des animaux-machines à la certitude métaphysique. Dès la publication française de *L'Homme* (1664), les arguments *a priori* en faveur des animaux-machines prennent une place prépondérante<sup>98</sup>. Antoine Dilly résume bien la nouvelle façon de démontrer la thèse cartésienne : « si Dieu a *pu* le faire, ils s'ensuivra qu'il l'a fait »<sup>99</sup>. Qu'est-ce qui permet d'en décider ? Le péril que la présence d'âmes dans les bêtes fait courir à l'immortalité de la nôtre ; l'autorité des Écritures et des Pères de l'Église. Mais pour quelle raison Dieu a-t-il *voulu* faire les animaux sans âmes ? Parce que les animaux-machines montrent en lui plus de puissance, d'économie, de sagesse et surtout plus de justice et de bonté que l'âme des bêtes. Outre que la théologie devient ici l'épreuve décisive de la philosophie, et non plus, comme pour Descartes, un test parmi d'autres, ces arguments présupposent la lisibilité de la volonté divine jusque dans le détail de la création, ce qui est inconcevable tant pour Descartes que pour Augustin. La *thèse* reste donc bien en apparence la même, mais son *fondement* est profondément modifié, tout comme l'est sa *place* dans l'économie générale de la philosophie<sup>100</sup>.

THIERRY GONTIER  
Université de Nice  
CNRS - CHPM

---

<sup>98</sup> Cf. en particulier la préface (Clerselier) et la postface (Schuyt), dans notre réédition aux éditions Fayard (Corpus, Paris, 1999).

<sup>99</sup> Nous soulignons.

<sup>100</sup> Cet article est tiré d'une communication faite le 18 décembre 1996 au Centre d'histoire de la philosophie moderne du CNRS.

## **AUGUSTINISME CARTESIANISE : LE CARTESIANISME DES PERES DE L'ORATOIRE A ANGERS**

Les faits sont généralement connus. Plusieurs pères de l'Oratoire ont enseigné la philosophie cartésienne pendant la deuxième partie du dix-septième siècle, malgré les mises en garde et les réprimandes de leurs supérieurs, les édits officiels de leur ordre, et les sanctions venues des Universités et de l'Etat. En 1671, François de Harlay, Archevêque de Paris, a diffusé un ordre verbal de Louis XIV ordonnant que « l'on n'enseigne point dans les universités d'autre doctrine que celle qui est portée par les règlements et les statuts de l'Université, et que l'on n'en mette rien dans les thèses ». Le roi défend donc d'enseigner « certaines opinions que la Faculté de Théologie avait censurées autrefois et que le parlement avait défendu d'enseigner ni de publier », opinions qui pourraient « porter quelque confusion dans l'explication de nos mystères »<sup>1</sup>. A la suite du décret du roi, l'assemblée des pères de l'Oratoire a formellement interdit à tous ses professeurs « d'enseigner dans ses collèges aucune doctrine

---

1 Voici le texte entier du décret verbal du roi : « Le roi ayant appris que certaines opinions que la Faculté de Théologie avait censurées autrefois et que le parlement avait défendu d'enseigner ni de publier, se répandent présentement, non-seulement dans l'Université, mais aussi dans le reste de cette ville et dans quelques autres du royaume, soit par des étrangers, soit par des gens de dedans, voulant empêcher le cours de cette opinion qui pourrait porter quelque confusion dans l'explication de nos mystères, poussé de son zèle et de sa piété ordinaire, il m'a commandé de vous dire ses intentions. Le roi vous exhorte, Messieurs, de faire en sorte que l'on n'enseigne point dans les universités d'autre doctrine que celle qui est portée par les règlements et les statuts de l'Université, et que l'on n'en mette rien dans les thèses, et laisse à votre prudence et à votre sage conduite de prendre les voies nécessaires pour cela, » Jean Duhamel, *Quaedam recentiorum philosophorum, ac praesertim Cartesii, propositiones damnatae ac prohibitae* (Paris, 1705), pp. 17-18.

## CORPUS, revue de philosophie - Roger Ariew

nouvelle ou suspecte »<sup>2</sup>, et, dès 1673, on a vu le Général de l'ordre obtenir une promesse de Bernard Lamy, prêtre de l'Oratoire qui venait de donner son premier cours de philosophie au Collège de Saumur, de ne plus enseigner les opinions de Descartes<sup>3</sup>. Quelques années plus tard, Lamy et trois autres professeurs de l'Oratoire au Collège d'Angers (les pères Fromentier, Villecrose, et Pélaut) ont été censurés pour avoir désobéi à ces ordres<sup>4</sup>. Tout ceci est devenu plus intéressant et plus significatif avec un décret de l'assemblée générale des pères de l'Oratoire en 1678. Rappelant l'ordre du roi, l'assemblée a interdit d'enseigner la philosophie de Descartes : « Dans la Physique l'on ne doit point s'éloigner de la Physique ni des principes de physique d'Aristote communément reçus dans les Collèges, pour s'attacher à la Doctrine nouvelle de Monsieur Descartes, que le Roy a défendu qu'on enseignât pour de bonnes raisons. »<sup>5</sup> La congrégation de l'Oratoire a ordonné d'enseigner sept principes communément reçus dans les Collèges et opposés à ceux de Descartes, et a réaffirmé plusieurs éléments de la métaphysique scolastique : la matière et la forme, les accidents

---

<sup>2</sup> François Girbal, *Bernard Lamy (1640-1715)* (Paris : P.U.F., 1964), p. 30n. La déclaration du concile continue : « [la congrégation de l'Oratoire] a aussi défendu à tous les professeurs dans ses collèges de faire imprimer ou de soutenir aucunes thèses qu'elles n'aient été vues et approuvées des supérieurs et des préfets des collèges ou ils enseignent... » Ce mandat a été renouvelé plusieurs fois, « la philosophie nouvelle » renvoyant expressément à Descartes en 1675. Voir François Babin, *Journal ou relation fidele de tout ce qui s'est passé dans l'université d'Angers au sujet de la philosophie de Des Carthes en l'exécution des ordres du Roy pendant les années 1675, 1676, 1677, et 1678* (Angers, 1679), pp. 9-10.

<sup>3</sup> Girbal, *Bernard Lamy*, p. 29.

<sup>4</sup> Girbal, *Bernard Lamy*, et Babin, *Journal ou relation fidele*, pp. 35-45.

<sup>5</sup> Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus tomus tertium* (Paris, 1736), pt. II, p. 345.

## Augustinisme cartésianisé

réels et l'âme raisonnable, la possibilité du vide et la possibilité de la pluralité des mondes.<sup>6</sup>

Comme on peut le voir, même si certains pères de l'Oratoire étaient extrêmement réservés à l'égard de la philosophie cartésienne, d'autres l'ont trouvée suffisamment attirante pour l'enseigner dans leurs cours, malgré la menace de sanctions sévères. Ces pères de l'Oratoire étaient certainement augustiniens en théologie.<sup>7</sup> L'augustinisme cartésianisé, la catégorie d'Henri Gouhier, renvoyant à des théologiens augustiniens qui avaient adopté la philosophie cartésienne, est donc un concept bien établi.<sup>8</sup>

En outre, cette catégorie est assurément différente de l'autre concept de Gouhier, le cartésianisme augustinié. Ce dernier concept est, lui aussi, bien établi, puisqu'il désigne les partisans de Descartes qui ont voulu utiliser l'autorité de saint Augustin afin de parer aux assauts des ennemis du cartésianisme. Cependant on ne doit pas trop simplifier la relation entre le cartésianisme et l'augustinisme ou la sympathie des augustiniens pour le cartésianisme. Comme on l'a déjà vu, l'Oratoire a interdit l'enseignement de la philosophie cartésienne. Mais, et c'est plus

---

6 « L'on doit enseigner : 1. Que l'extension actuelle et extérieure n'est pas de l'essence de la matière. 2. Qu'en chaque corps naturel il y a une forme substantielle réellement distinguée de la matière. 3. Qu'il y a des accidents réels et absolus inherens à leurs sujets, surnaturellement être sans aucun sujet. 4. Que l'âme est réellement présente et unie à tous le corps, et à toutes les parties du corps. 5. Que la pensée et la connoissance n'est pas de l'essence de l'âme raisonnable. 6. Qu'il n'y a aucune répugnance que Dieu puisse produire plusieurs mondes à même temps. 7. Que le vide n'est pas impossible, » Duplessis d'Argentré, *ibid.* Voir aussi le « Concordat entre les Jesuites et les Peres de l'Oratoires, » et les « Remarques sur le Concordat... » in *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes*, ed. Pierre Bayle (Amsterdam 1684), pp. 1-17 et 17-45.

7 Voir, par exemple, Girbal, *Bernard Lamy*, et *idem*, *L'affaire du P. André Martin à Saumur* (Paris : Vrin, 1988).

8 Henri Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle* (Paris : Vrin, 1978).

## CORPUS, revue de philosophie - Roger Ariew

important, plusieurs scolastiques anti-cartésiens – même les jésuites – pouvaient accepter l'autorité de saint Augustin dans la théologie et maintenir au même temps une grande variété de philosophies scolastiques. Augustinisme et cartésianisme ne s'impliquent pas nécessairement l'un l'autre, et point n'est besoin de démontrer abstraitement cette thèse : il suffit d'évoquer l'œuvre anti-cartésienne du Père Jean Baptiste de la Grange, prêtre de l'Oratoire.

Le P. de la Grange a écrit un traité en deux volumes, *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Descartes, Rohault, Régius, Gassendi, le p. Maignan, etc.*, qu'il a publié à Paris en 1682, mais il en avait reçu le « privilège et permission » en 1675. Dans son œuvre, le P. de la Grange a reconnu l'attrait presque universel exercé par la philosophie cartésienne en ce temps : « Quoy qu'on ait d'abord de l'inclination pour la philosophie de Descartes, à cause qu'elle paroist nouvelle et beaucoup plus facile que celle des Peripateticiens ; neantmoins, pour peu que l'on sache ses principes, il est si facile de voir que cette doctrine a quelque chose de mauvais, qu'il y a sujet de s'étonner de ce qu'il y a tant de gens d'esprit qui en fassent profession. »<sup>9</sup> Assurément, le P. de la Grange voulait aussi prévenir ses lecteurs contre cette tentation. Il est évident qu'il croyait que Descartes était quelqu'un de dangereux, un philosophe condamné avec raison par le roi, puisque sa philosophie contenait des principes qui n'étaient pas complètement compatibles avec la théologie catholique :

il n'est pas nécessaire d'entrer fort dans le détail des propositions qu'enseigne Descartes, pour connoistre que c'est avec grande raison que Sa Majesté, qui s'applique autant à maintenir la Paix dans l'Eglise, qu'à soutenir les intérêts de sa Couronne, a défendu depuis peu qu'on enseignât dans son Royaume les sentimens de cét Autheur. Il suffit de sçavoir que ses principes ruinent une bonne partie de la Theologie,

---

<sup>9</sup> Jean-Baptiste de la Grange, *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Descartes, Rohault, Régius, Gassendi, le p. Maignan, etc.*, t. I, *Traité des qualitez*, et t. II, *Traité des éléments et météores* (Paris. 1682 ; privilège et permission, 1675), t. I, p. 1 ; voir aussi pp. 109-135.



## Augustinisme cartésianisé

en détruisant entièrement la Philosophie ordinaire, que les Theologiens Catholiques ont en quelque façon consacrée, par l'usage qu'ils en ont fait jusqu'à present, tant pour expliquer plusieurs Mystères de la foy, que pour répondre aux Sophismes des Heretiques.<sup>10</sup>

L'incompatibilité dont le P. de la Grange voulait nous avertir n'était pas aussi simple qu'un conflit direct entre la théologie catholique et la philosophie cartésienne. Evidemment, le P. de la Grange pensait que l'opposition entre la théologie catholique et la philosophie cartésienne était indirecte : c'était une conséquence de l'opposition directe entre la philosophie cartésienne et la philosophie scolastique. Il croyait que cette dernière opposition ruinait la théologie catholique, en détruisant la philosophie scolastique sur laquelle elle reposait. Par conséquent, il se concentrait sur les éléments pédagogiques et heuristiques de cette opposition ; entre autre choses, il relevait les effets délétères de la nouveauté de la philosophie cartésienne :

Il ne faut qu'entendre Descartes expliquer les plus grands Mysteres de la Foy d'une maniere toute nouvelle ; et assurer que tous les Theologiens Catholiques se sont trompez jusqu'à présent, pour se persuader que si sa doctrine n'est pas erronée, du moins elle est dangereuse, et que les Professeurs de Philosophie ont tous les torts du monde de l'enseigner aux jeunes gens, a qui il est bon de ne point inspirer l'amour de la nouveauté, non plus que du mépris pour l'ancienne doctrine.<sup>11</sup>

Mais Jean-Baptiste de la Grange ne s'est pas arrêté là. La suite de ses deux volumes contenait une discussion très sévère des principes de Descartes, à commencer par son rejet de la pluralité des mondes dans l'article 22 de la deuxième partie des *Principes* :<sup>12</sup>

---

10 J.-B. de la Grange, *Les principes de la philosophie*, pp. 1-2.

11 *Ibid.*, p. 2.

12 Notez que le congrès de 1678 obligeait d'enseigner : « 6. Qu'il n'y a aucune répugnance que Dieu puisse produire plusieurs mondes à même temps. »

## CORPUS, revue de philosophie - Roger Ariew

Car qui croiroit que Descartes n'enseigne que la verité, et ce qui est connu clairement par la lumiere naturelle, lors qu'il nous dit dans l'article 22. de la seconde Partie de ses Principes, *que plusieurs mondes sont impossibles*. Peut-on dire quelque chose de plus nouveau, et qui choque davantage la raison ? Depuis que les hommes se mélent de raisonner sur les Ouvrages de Dieu, il n'y en a possible pas eu un, qui ait osé enseigner cette doctrine, ou mesme qui ait esté de ce sentiment. En effet, il n'y a rien qui nous paraisse plus clair et plus naturel, que de dire que Dieu ayant produit ce monde, peut bien encore en produire un autre ; de mesme qu'un sculpteur qui a fait une très-belle statue, peut bien en faire encore une semblable. Comment est-ce que Descartes a pû avancer cette erreur ?<sup>13</sup>

Or s'il est vrai que le raisonnement évoqué par le P. de la Grange a bien été discuté par divers philosophes du passé, plusieurs d'entre eux ont rejeté la possibilité de la pluralité des mondes, tout en acceptant le principe augustinien selon lequel Dieu, ayant créé ce monde, peut en créer un autre.<sup>14</sup> Par exemple, saint Thomas d'Aquin défendait la singularité du monde dans son *Commentaire* sur le *De caelo* et sa *Summa Theologiae*. Dans le *De caelo* il supposait que Dieu a une puissance infinie, mais il rejetait néanmoins la *possibilité* de la pluralité des mondes : « Sachez que plusieurs s'efforcent de démontrer par d'autres voies la possibilité de plusieurs mondes. Voici un premier argument : Dieu a fait le Monde ; mais la puissance de Dieu est infinie ; la production d'un Monde unique n'en atteint donc pas les bornes ; il est déraisonnable que le créateur ne puisse produire aucun autre monde. »<sup>15</sup> Saint Thomas répondait que « Si Dieu faisait d'autres mondes, ou bien il les ferait semblable à celui-ci, ou bien il les ferait différents. S'il les faisait entièrement semblable à celui-ci, il ferait œuvre vaine, ce qui ne convient pas à sa sagesse. S'il les faisait dissemblables, c'est qu'alors aucun d'entre eux ne comprendrait en

---

13 J.-B. de la Grange, *Les principes de la philosophie*, pp. 6-7.

14 Voir Roger Ariew, *Descartes and the Last Scholastics* (Ithaca : Cornell University Press, 1999), chap. 8, et Pierre Duhem, *Le Système du Monde* (Paris : Hermann, 1959), t. IX, chap. 20.

15 St. Thomas d'Aquin, *Sententia de caelo et mundo*, I, lect 19, sec. 197. Trad. P. Duhem, *loc. cit.*, p. 372.

## Augustinisme cartésianisé

lui-même la totalité de la nature du corps sensible ; aucun d'eux ne serait parfait, et c'est seulement leur ensemble qui constituerait un monde unique et parfait. »<sup>16</sup> Il avançait aussi que la perfection et la bonté du monde rendent nécessaire qu'il soit unique.<sup>17</sup> Dans la *Summa*, saint Thomas posait la question « N'y a-t-il qu'un seul monde ? » L'objection première rappelait que « comme l'observe Saint Augustin [*De diversis quaestionibus LXXXIII*, quaest. 46], il est absurde de dire que Dieu ait créé les choses sans raison. Or, la raison qui lui a fait créer un monde a pu lui en faire créer plusieurs, puisque sa puissance n'est pas limitée à la création d'un seul monde, mais qu'elle est infinie, comme nous l'avons prouvé [quaest. 25, art. 2]. »<sup>18</sup> Saint Thomas répondait que : « L'ordre même qui règne dans les choses, telles que Dieu les a faites, prouve l'unité du monde. Ce monde, en effet, est appelé un par une unité d'ordre, selon laquelle certaines de ses parties sont ordonnées aux autres. Or tous les êtres qui viennent de Dieu ont rapport les uns les autres et rapport à Dieu, ainsi qu'on l'a fait voir [quaest. 11, art. 3 ; quaest. 21, art.1]. Il est donc nécessaire que tous les êtres appartiennent à un seul monde. »<sup>19</sup> Bien que le raisonnement du *Commentaire* sur le *De caelo* ait été dirigé contre possibilité de la pluralité des mondes, celui de la *Summa* était plus ambigu. Il paraissait conclure, de la même façon, que la singularité ou l'unité du monde est nécessaire, mais cette nécessité pouvait être interprétée comme une nécessité hypothétique ou de conséquence, et non comme une nécessité absolue. Quoi qu'il en soit, l'opinion philosophique à l'égard de cette question au dix-septième siècle avait clairement changé, et peu de philosophes de ce temps auraient rejeté la possibilité de la pluralité du monde.<sup>20</sup> Même le dominicain Antoine Goudin, écrivant une *Philosophie suivant les principes de Saint Thomas*

---

16 *Ibid.*, trad. P. Duhem, *loc. cit.*, p. 373.

17 *Ibid.*

18 St. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* I, quaest. 47, art. 3, obj. 1. Trad. A. D. Sertillanges (Paris : Desclée, 1927), p. 118.

19 St. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* I, quaest. 47, art. 3, rep. Trad. *loc. cit.*, pp. 119-20.

20 Selon Pierre Duhem, l'opinion philosophique concernant cette question avait changé dès 1277. Voir *Le Système du Monde*, t. IX, chap. 20.

## CORPUS, revue de philosophie - Roger Ariew

en 1668, pensait que saint Thomas avait tenu que plusieurs mondes étaient possibles, mais qu'il n'y a qu'un seul monde en actualité.

*La première partie de cette conclusion s'appuie sur la Foi et la raison. En effet, la puissance de Dieu étant infinie et ne pouvant s'épuiser, Dieu peut toujours produire des effets nouveaux plus parfaits, et par conséquent aussi des mondes nombreux et plus parfaits que celui que nous habitons [...] La seconde partie n'est constante pour nous qu'au moyen de la Révélation [...] nous voyons dans l'Écriture qu'il n'y a qu'un monde, puisqu'elle ne rapporte la création que d'un seul, et qu'elle enseigne que les œuvres de Dieu y sont toutes contenues.*<sup>21</sup>

Goudin signalait aussi le passage de la *Summa* comme étant seulement un raisonnement plausible parmi plusieurs raisonnements plausibles à l'appui de la singularité du monde.<sup>22</sup> Il n'a pas hésité à critiquer Descartes pour avoir maintenu l'opinion que Dieu ne peut pas créer une pluralité de mondes :

Descartes a donc péché contre la raison aussi bien que contre la Foi quand il a affirmé que Dieu ne pourrait pas créer plusieurs *mondes*. Du reste, l'argument sur lequel il s'appuie est faux, à savoir (II<sup>e</sup> partie des *Principes*, n° 22) que

---

21 A. Goudin, *Philosophie suivant les principes de Saint Thomas*, trad. T. Bourard (Paris, 1864 [1<sup>ère</sup> éd. Latine, Paris, 1668]), t. II, Physique pt. II, p. 6. Voir aussi René de Ceriziers, *Le philosophe français* (Paris, 1643), p. 121 : « n'y a t'il pas apparence que pouvant créer un infinité de Monde, il n'a deu produire que le nostre, afin de marquer dans l'unité de l'Ouvrage, l'unité de l'Ouvrier ? »

22 Goudin propose une paraphrase du passage de la *Summa* de saint Thomas, mais il ne mentionne pas celui du *De caelo* : « Saint Thomas (I<sup>re</sup> p., q. xlvii<sup>c</sup>, art. 3) donne aussi la seconde raison [plausible] : selon lui, il convient que les œuvres d'un ouvrier habile ne soient pas éparses ; autant que possible, elles doivent s'unir et s'ordonner dans l'harmonie d'un seul tout, la division et la dispersion étant une sorte de mal, tandis que l'unité et l'harmonie sont un bien positif ; or l'auteur du *monde* est parfaitement sage : il lui convient donc d'ordonner toutes les productions matérielles en un seul assemblage, et de former ainsi comme un chef-d'œuvre universel : c'est le *monde*, » p. 7.

## Augustinisme cartésianisé

la matière de ce monde occupe tous les espaces, même ceux que l'intelligence ou l'imagination peuvent se représenter comme indéfiniment étendus, et que, par conséquent, elle ne laisse pas de place à un autre *monde* ; comme s'il n'était pas libre à Dieu de créer autant de matière qu'il lui plait, et d'ajouter à une matière finie contenue dans un espace fini une autre matière, et encore une autre dans d'autres espaces.<sup>23</sup>

Néanmoins, cette critique ne peut pas être équitable à l'égard de Descartes qui, dans l'article 22 de la deuxième partie des *Principes*, disait seulement qu'il s'ensuit de ses principes qu'il ne peut pas y avoir plusieurs mondes. Etant donné sa doctrine de la création des vérités éternelles, Descartes aurait pu avancer que Dieu pouvait avoir créé plusieurs mondes, s'il le voulait, utilisant d'autres principes que ceux que nous concevons.<sup>24</sup> Il n'y a rien dans ce que Descartes disait qui implique que Dieu n'aurait pas pu créer plusieurs mondes, s'il l'avait voulu. Comme saint Thomas, Descartes pouvait penser que Dieu est tout puissant et qu'il a choisi de créer un seul monde en une seule façon. L'opposition entre le thomisme et le cartésianisme n'était donc pas aussi précise qu'on l'aurait souhaité (ou que l'aurait souhaité Goudin).

Le P. de la Grange a creusé plus profondément au regard de ce problème et a découvert un autre principe sur lequel l'article 22 était fondé, principe dont Descartes ne parle point, mais qui pouvait être encore plus contesté que l'article même. Le P. de la Grange conclut que l'article 22 était fondé sur la définition de la matière comme chose étendue (impliquant l'étendue indéfinie du monde) et sur le principe supposé par Descartes que deux corps ne peuvent pas occuper le même lieu :

Ce que je trouve de plaisant, c'est que Descartes enseigne hardiment des conclusions très dangereuses, qu'il tire de deux principes qui ne sont point prouvez. Le premier principe

---

<sup>23</sup> Goudin, *Philosophie*, p. 6.

<sup>24</sup> Etant donné sa doctrine de la création des vérités éternelles, Descartes aurait pu également soutenir que Dieu aurait pu créer ce que nous concevons comme impossible.

qu'il suppose, est que par tout où il y a de l'espace, il y a aussi de la matiere ; parce que qui dit espace dit etenduë, laquelle n'est point différente de la matiere. On peut voir dans l'Article 16 et 19 de la seconde Partie des Principes, s'il apporte une seule raison pour établir ce principe. Neantmoins il en conclue hardiment, que la matiere, ou le monde n'a point de bornes ny de limites : parce que, comme on peut voir dans l'Article 21. on s' imagine toujours au delà des limites que l'on donnerait à la matiere, des espaces immenses et infinis, lesquels sont en effet tels que qu'on se les represente, et sont la matiere mesme ; puisque l'idée que nous avons de leur etenduë, n'est point différente de l'idée de la substance corporelle. Le second principe qu'il doit supposer necessairement, pour conclure que plusieurs mondes sont impossibles, et dont neantmoins il ne parle point ; c'est que deux corps ne peuvent pas, absolument parlant, estre dans un mesme lieu, et que la matiere ne peut pas estre dans une autre matiere [...] De sorte qu'il faut remarquer que non seulement la conclusion de Descartes, que plusieurs mondes sont impossibles est fausse et dangereuse ; mais aussi qu'elle est tirée d'un principe dangereux, qui est que deux corps ne sauraient estre, absolument parlant, dans le mesme espace. »<sup>25</sup>

Bien sûr, le principe « dangereux » supposé par Descartes, concernant l'impossibilité pour deux corps d'être dans le même lieu, a joué un rôle important durant le dix-septième siècle, dans la discussion de l'explication naturelle du mystère de l'Eucharistie. Par exemple, dans le commentaire sur la théorie du lieu de son *Corps de philosophie*, Scipion Dupleix concluait que, dans le sacrement de l'Eucharistie et de manière surnaturelle, deux corps peuvent être dans le même lieu et un même corps dans deux lieux différents.<sup>26</sup> C'était une discussion commune

---

<sup>25</sup> J.-B. de la Grange, *Les principes de la philosophie*, pp. 7-9.

<sup>26</sup> Scipion Dupleix, *La physique* [1603] (Paris : Fayard, 1992), pp. 261-62 : « Pour le regard de l'autre question, à sçavoir-non si un corps peut estre en divers lieux en mesme temps, je croy que naturellement cela ne se peut faire non plus que plusieurs corps ne se peuvent trouver en mesme temps en un mesme lieu : mais que par la toute-puissance de Dieu l'un se peut aussi bien que l'autre : je dy que Dieu peut tout les

## Augustinisme cartésianisé

dans les manuels scolastiques de la philosophie au dix-septième siècle. A ces deux questions – un corps peut-il occuper deux lieux et deux corps peuvent-ils être dans un seul lieu – Charles d’Abra de Raconis avait répondu par l’affirmative en raison du problème de l’Eucharistie.<sup>27</sup> Un autre auteur de manuels scolastiques, Eustache de St. Paul, soutenait une opinion similaire. Après avoir soutenu que deux corps peuvent être dans un seul lieu par la vertu divine, il avançait qu’il n’est pas impossible à un corps d’exister en plusieurs lieux. A l’appui de cette dernière proposition, il donnait pour exemple le fait que, dans la Sainte Eucharistie, le corps du Christ est réellement et personnellement présent en plusieurs lieux.<sup>28</sup>

Ce qui nous intéresse, c’est que cette question était un sujet de controverse entre thomistes et scotistes dans leurs discussions concernant l’Eucharistie, saint Thomas refusant catégoriquement qu’un corps puisse être dans deux lieux et que

---

deux : et par ainsi (puis qu’il l’a voulu et l’a dit) que le corps de son fils est en tous les sacremens de la sainte sacrée Eucharistie, et en chaque petite piece d’iceux. »

27 Charles François d’Abra de Raconis, *Summa totius philosophiae* (Paris, 1651), pars 3, Physica, tract. 2, « De loco, ad quartum librum physicorum, » quaest. 1, « An plura loca idem numero corpus capere possint, seu an idem numero corpus possit esse in pluribus locis » ; quaest 2, « An duo vel plura corpora possint esse in eodem loco per penetratione, » esp. pp. 207, 216. Voir aussi le *Commentaire des Conimbricences, Commentarii in octo libros physicorum Aristotelis* (Coimbra, 1592 [Reprint, Hildesheim, Olms, 1986]) lib. 4, cap. 5, quaest 4, art. 2, « Certum esse posse duo corpora virtute divina eodem loco simul existere » ; quaest. 5, « Utrum idem corpus simul in duobus loci divina virtute esse queat, » art 1, « Solutio quaestionis, » esp. pp. 42, 44 (leur doctrine est cependant un mélange étrange de thomisme et de scotisme).

28 Voir Eustache de St. Paul, *Summa philosophiae quadripartita* (Paris, 1629), Physica, pars 1, tract. 3, disp. 2, quaest. 3, « An duo corpora in eodem loco, et idem corpus in duobus locis esse possit, » p. 59.

deux corps puissent être dans un même lieu,<sup>29</sup> et Jean Duns Scot soutenant ouvertement que deux corps puissent être dans un même lieu.<sup>30</sup> Il semble que Descartes se soit rangé du côté des thomistes sur ce problème, puisque la critique du P. de la Grange aurait été aussi valable contre saint Thomas que contre Descartes. On peut donc en conclure que la critique de Descartes par le P. de la Grange n'aurait pas, de manière générale, été partagée par les scolastiques profondément attachés à la doctrine thomiste<sup>31</sup> ; mais elle aurait été vraisemblablement approuvée par les scolastiques non-thomistes, c'est à dire par les scolastiques qui penchaient vers le scotisme ou vers l'augustinisme.

On peut multiplier les exemples. Le P. de la Grange continuait son examen de la philosophie de Descartes dans son premier volume en critiquant ses opinions sur diverses matières : le raisonnement des bêtes,<sup>32</sup> les accidents de l'Eucharistie, la

---

<sup>29</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, pars 3, quaest. 75, « Quia impossibile est quod unus motus ejusdem corporis localiter moti terminetur simul diversa loca » ; voir aussi idem, *Summa contra gentiles*, IV, chap. 63. Pour le rejet par saint Thomas de la doctrine selon laquelle deux corps peuvent être dans un seul lieu, voir *Summa Theologiae*, pars 3a, quaest. 83, 84 ; *Quodlibeta* I, art. 2 ; *Physica* IV, lect. 9 and *Metaphysica* III, lect. 7.

<sup>30</sup> Jean Duns Scot, *Opera Omnia*, éd. L. Wadding (Lyons, 1639), *Quaestiones quodlibetales*, quaest. 10, art. 2.

<sup>31</sup> Comme la plupart des jésuites ; on a déjà indiqué cependant que les Conimbricenses ont adopté à cet égard un mélange de doctrines thomistes et scotistes.

<sup>32</sup> J.-B. de la Grange, *Les principes de la philosophie*, I, p. 13 : Les bestes n'on point de raisonnement. On peut lire, dans les manuels scolastiques de la seconde partie du dix-septième siècle, de nombreuses disputes sur la définition cartésienne de la matière et du corps et sur la doctrine selon laquelle les animaux sont des machines sans sensation ni connaissance ; voir, par exemple, Claude Frassen, *Philosophia academica, quam ex selectissimis Aristotelis et Doctoris Subtilis Scoti rationibus...* (Paris, 1668) : Rejicitur sententia Cartesii de materiae et corporis definitione, p. 30 ; Negat Cartesius dari animam sensitivam atque cognoscitivam in brutis ; et asserit esse meras machinas, quae ex



## Augustinisme cartésianisé

nature du lieu et du vide, l'infinité du monde, et la possibilité du vide ; dans son second volume, il traitait de l'immobilité de la terre et d'autres sujets semblables. Rien, dans la critique du P. de la Grange, n'a pu être considéré comme partisan ou motivé seulement par des raisons politiques. Sa critique semblait au moins compatible avec les principes augustiniens, particulièrement si l'on tenait le pouvoir absolu de Dieu comme une opinion augustiniennne. On doit donc conclure qu'on peut être *tout à la fois* un père de l'Oratoire, c'est-à-dire un penseur authentiquement augustinien, et un philosophe anti-cartésien ; de plus, on doit noter que les raisons anti-cartésiennes du P. de la Grange n'étaient pas toujours les mêmes que celles que les jésuites ou les thomistes auraient données contre Descartes. On peut donc être non-augustinien et anti-cartésien aussi bien qu'augustinien et cartésien (et, pour compléter les possibilités, on peut aussi être non-augustinien et cartésien) ; l'augustinisme et le cartésianisme ne font pas nécessairement un tout indissociable (ni de manière politique, ni de manière conceptuelle).

Par conséquent, une autre question s'élève : comment doit-on transformer l'augustinisme et le cartésianisme afin qu'ils s'harmonisent entre eux ? Dans le contexte de l'augustinisme cartésianisé, cela signifie que l'on peut adapter la doctrine augustiniennne pour l'accorder avec le cartésianisme, ou adapter la doctrine cartésienne pour l'accorder avec l'augustinisme. Un exemple de la première voie est la ré-interprétation des opinions augustiniennes sur les bêtes, afin de les rendre plus compatibles avec les bêtes-machines cartésiennes.<sup>33</sup> Mais l'autre voie semble plus intéressante pour mieux comprendre la réception du cartésianisme : à savoir, comment le cartésianisme doit-il être augustinisé afin que l'augustinisme devienne cartésianisé ? Une réponse incomplète peut au moins être donnée à cette question ; on peut examiner le cartésianisme des pères augustiniens de

---

sola organorum dispositione, et artificiosa partium structura instar horologii moventur, p. 646.

<sup>33</sup> Girbal, *Martin*. Voir aussi Vincent Carraud, « Arnauld : From Ockhamism to Cartesianism, » in *Descartes and His Contemporaries*, éd. R. Ariew et M. Grene (Chicago : University of Chicago Press, 1995), pp. 110-28.

l'Oratoire, un cartésianisme exposé dans la censure des thèses qu'ils enseignaient, et, en particulier, on peut examiner le cartésianisme de Bernard Lamy, un des pères de l'Oratoire déjà mentionnés, car nous avons la censure de son enseignement et l'œuvre qu'il a publiée après cet événement.<sup>34</sup>

Or il est évident que les pères de l'Oratoire d'Angers ont été condamnés pour des raisons diverses, et que l'enseignement des principes cartésiens n'était qu'une de ces raisons. Il aurait été difficile de présenter les censures des pères Villecroze et Pélaut comme étant des condamnations du cartésianisme.<sup>35</sup> Même celles des pères Fromentier et Lamy contenaient des éléments qui ne pouvaient être décrits comme cartésiens. Par exemple, le censeur avait reproduit treize thèses soutenues par le père Fromentier au Collège d'Angers en 1672 et 1673. Seules quatre de ces thèses furent identifiées et critiquées comme étant des opinions cartésiennes. En fait, une de ces propositions, concernant l'âme des bêtes, allait contre la doctrine de Descartes et était reconnue comme une opinion anti-cartésienne.<sup>36</sup> Dix des seize thèses de Lamy soutenues au Collège d'Angers en 1674 et 1675 étaient identifiées et critiquées comme étant des opinions

---

<sup>34</sup> Bernard Lamy, *Entretiens sur les sciences*, éd. critique F. Girbal and P. Clair (Paris : PUF, 1966).

<sup>35</sup> Pour les propositions de Villecroze, voir Babin, *Journal ou relation fidele*, p. 38 ; pour les objections du censeur, Babin, p. 45. Pour les thèses de Pélaut avec des commentaires de la part du censeur, Babin, pp. 67-70.

<sup>36</sup> Fromentier : « Quid animae corporeae intra corpora ? quid corporibus conferent si corporeae sunt ? unde immaterialis at immortalis est anima illa qua belluae sentiunt, » Babin, p. 36. Note en marge : « Ita nullus Philosophicus Christianus, » *ibid.* Réponse du censeur : « Des Carthes a esté moins temeraire, et a eu plus d'estime de son ame que le P. Fromentier, puis qu'il fait entrer en communauté de la spiritualité et de l'immortalité de la sienne les ames des Bestes, mais aussi en élevant les ames des Chiens à la dignité de celles des Hommes, n'est ce pas ravaller les ames des Hommes à la condition mortelle de celles des autres Animaux ? Et en assurant que les unes et les autres n'ont qu'une même origine, n'est-ce pas assez insinüer qu'elles sont toutes tirées de la matiere ?... » Babin, p. 41.

## Augustinisme cartésianisé

cartésiennes, mais la critique du censeur dénonçait aussi d'autres matières.

Toutefois, il y avait aussi beaucoup de critiques du cartésianisme. Pour le cas de Fromentier, le censeur a objecté à sa thèse que les accidents réels ne sont pas distincts des substances, et à son explication de l'Eucharistie qui n'avait pas recours aux accidents réels,<sup>37</sup> propositions qu'il a identifiées comme opinions cartésiennes.<sup>38</sup> Le censeur a noté que « L'opinion des Carthesiens qui assurent qu'il n'y a point d'especes ny d'accidents réels dans l'Eucharistie, est contraire à la Theologie des Saints Peres, et à la Doctrine de l'Eglise. »<sup>39</sup> De plus, il a présenté des objections à la doctrine de l'univers indéfini,<sup>40</sup> thèse également identifiée comme cartésienne<sup>41</sup> et contre laquelle il a déclaré : « Pour le second principe, qui veut que le monde soit infiny dans son étenduë, il n'est pas moins dangereux que le premier ; il est vray que les Carthesiens ne veulent pas se servir de ce mot d'*Infiny*, qui serait trop odieux, mais seulement de celui d'*Indefiny* qui est la même chose, et qui n'ajoute qu'une seule syllabe à tout ce que nous disons de l'*Infiny*. »<sup>42</sup> De la même façon, le censeur s'est opposé au doute

---

37 « 1. Accidentia non distinguuntur realiter à substantiis, et illa sententia quae illa non distinguit à subjecto est propior fidei, quam quae distinguit. Accidentium distinctio plus nocet fidei realis praesentiae corporis Christi in Eucharistiâ, quam non distinctio, nam accidentia si adesse dixeris, videtur sequi quòd mutatio nulla facta sit, » Babin, p. 35.

38 « Ita Cartes. sub finem resp. ad 4as objectiones et in resp. ad 6as objnum. 7 ait. Omninò repugnat dari accidentia real. etc. alibi, » *ibid.*

39 Babin, p. 39. Notez que l'Assemblée de 1678 obligeait d'enseigner : « 3. Qu'il y a des accidens réels et absolus inherens à leurs sujets, surnaturellement être sans aucun sujet. »

40 « 4. Mundus est magnitudine indefinitus et omne spatium quod cogitatur extrà mundum non imaginarium est sed reale, » Babin, p. 35.

41 « Ita Carthes. pri. phil. p. 2. n. 21 cognoscimus praterea hunc mundum nullos extensionis suae fines habere nam ultrà ipsos spatia indefinitè extensa, et realia percipimus, » *ibid.*

42 Babin, p. 40.

cartésien,<sup>43</sup> contre lequel il a avancé que : « Dire qu'il faut douter de toutes les chose, c'est un principe qui rend à l'athéisme et renverse les fondemens des plus hauts mysteres. [...] Ce principe insinuë manifestement l'Athéisme ou du moins l'herésie des Manichéens qui admettoient un bon et un mauvais Principe de toutes les creatures. »<sup>44</sup> Enfin, il a critiqué l'atomisme de Fromentier et Descartes,<sup>45</sup> en dépit du fait que ces deux philosophes ont formellement rejeté l'atomisme :

L'opinion d'Epicure et de Democrite, qui vouloient que le Monde se fût formé par la rencontre heureuse des Atomes et des petits corps qui voltigent de toutes parts, a été traitée d'extravagante et d'impie. On veut bien croire que des Carthe et ses Partisans n'enseignent pas que l'Univers ait été fait par hazard et sans la Providence de Dieu : mais au fond ce qu'ils disent n'est pas différent de ce qu'avancent Democrite et Epicure, car des Carthes veut seulement que Dieu ait fait toute la matiere, qu'il l'ait divisée en de petites parties à peu pres égales, qu'il les ait agitées en divers sens chacun en son propre centre, et plusieurs d'elles au tour d'un centre commun ; apres quoy Dieu peut demeurer en repos... Y a-il

---

43 « 5. Veritatis sincero amatori unico momento in vitâ licet esse academicum, scepticum imo debet semel, citò, simul, omnia in dubium revocare, et quasi incerta essent quaerere. Tanta enim est vis veterum opinionum et diu defensionis atque creditae falsitatis ut solâ omnium dubitatione expurgari possit animus, ac revera in sensibilibus, nec ego percepisse me dico quod vigilem, » Babin, p. 35. Note en marge : « Ita Carthes. prin. ph. 1. p. n. 1. De omnibus studeamus dubitare n. 2. illa etiam de quibus dubitabimus utile erit habere pro falsis.[n. 7.] Facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, etc. » *ibid.*

44 Babin, pp. 40-41.

45 « 6. Prima principia nihil aliud possunt esse quam Democriti atomi, et minimae illae partes materiae, quibus constant ; Democritum aliis omnibus praeferamus, forma ex multarum compositione atomorum exsurgit, » Babin, p. 36. Note en marge : « Ita Carthesi. 4 p. princ. phi. num. 15 etc. 16 hinc sit ut hi globuli coelestes particulis tertii Elementi corpora omnia tertiae terrae regionis componentibus immisti varios in iis effectus producant, » *ibid.*

## Augustinisme cartésianisé

quelque chose de plus odieux dans le sentiment d'Epicure, qui ne se trouve point dans l'hypothese de des Carthes ?<sup>46</sup>

Pour le cas de Lamy, le censeur a formulé des objections contre dix propositions identifiées comme étant des opinions cartésiennes. Deux de ces objections concernaient des problèmes déjà soulevés contre Fromentier à propos de l'explication de l'Eucharistie ; cependant, au lieu de protester à propos de la question des accidents réels, le censeur a formulé des objections contre la définition de l'étendue en tant qu'essence du corps et contre le rejet des formes substantielles.<sup>47</sup> Le censeur a critiqué aussi le fait que Lamy acceptait le *cogito*, sa définition de l'âme comme *cogitatio*, l'opinion que les enfants pensent dans les ventres de leurs mères, et la proposition que les sensations, comme les douleurs, sont senties dans l'âme et non dans le corps.<sup>48</sup> A la fin, il s'est opposé aux propositions de Lamy selon lesquelles Dieu est la cause principale du mouvement, la quantité de mouvement est conservée, et le mouvement local est le seul genre de mouvement.<sup>49</sup>

---

46 Babin, p. 41.

47 Voir les propositions 4 et 8 de Lamy, Babin, p. 37 (Girbal, *Bernard Lamy*, pp. 156-57), et les objections du censeur, propositions 1 et 5, Babin, pp. 43-45 (Girbal, pp. 158-61). Notez que le congrès de 1678 obligeait d'enseigner : « 1. Que l'extension actuelle et extérieure n'est pas de l'essence de la matière. 2. Qu'en chaque corps naturel il y a une forme substantielle réellement distinguée de la matière. »

48 Voir les propositions 6, 7, et 11 de Lamy, Babin, p. 37 (Girbal, pp. 157-58), et les objections du censeur, propositions 2, 3, 4, et 9, Babin, pp. 43-44 (Girbal, pp. 160-62) ; voir aussi la proposition 10 (Babin, p. 44 ; Girbal, p. 162) du censeur, au regard de la proposition 13 de Lamy (Babin, p. 37 ; Girbal, p. 158). Notez que le congrès de 1678 obligeait d'enseigner : « 4. Que l'ame est réellement présente et unie à tous le corps, et à toutes les parties du corps, et 5. Que la pensée et la connoissance n'est pas de l'essence de l'ame raisonnable.»

49 Voir les propositions 9 et 10 de Lamy, Babin, p. 37 (Girbal, p. 157), avec les objections du censeur, propositions 6, 7, et 8, Babin, p. 44 (Girbal, pp. 161-62).

## CORPUS, revue de philosophie - Roger Ariew

En bref, il est clair que les pères Fromentier et Lamy enseignaient au Collège d'Angers, pendant les années 1672 à 1675, un grand nombre de doctrines reconnues en tant qu'opinions cartésiennes.

Moins de dix ans après sa censure, Lamy a publié un traité, *Entretiens sur les sciences* (permission et approbation de 1683). Dans ce livre, il avait toujours l'air d'être cartésien en quelque façon, mais dans la portion de l'œuvre nommée « Discours sur la philosophie », il posait des limites à son approbation de Descartes. Dans le « Discours », Lamy parlait de la machine pneumatique inconnue par Descartes, et des connaissances que les savants de ce temps ont découvert à cause de cette machine, expériences que Descartes n'avait pas connues.<sup>50</sup> Il prétendait aussi que Descartes avait donné de fausses explications des phénomènes météorologiques à cause de son manque d'expériences.<sup>51</sup> Mais il créditait Descartes d'« avoir ouvert » le chemin du mécanisme, à savoir qu'« on ne croit plus sçavoir une chose que lorsqu'on la peut expliquer mechaniquement. » C'était cela qu'il nommait la « méthode » de Descartes et qui était au centre de son approbation dans le « Discours » :

C'est à sa Methode qu'il se faut atacher ; Je dis à sa Methode ; car pour la plûpart de ses explications, il faut les regarder non comme la verité, mais comme des conjectures raisonnables. Ce qu'il dit, est toujours ingenieux selon les Hypothéses qu'il a faite ; mais ce n'est pas à dire que ce qu'il avance soit vrai. [...] C'est donc, encore une fois, à la Methode de ce Philosophe qu'il se faut atacher dans la Phisique, plutôt qu'à ses opinions particulieres. On en trouvera plusieurs de fausses, à mesure qu'on fera plus de découvertes dans la Phisique.<sup>52</sup>

En outre, Lamy louait Descartes pour son explication de l'esprit et de l'union entre l'âme et le corps : « c'est celui qui a le mieux parlé de l'esprit, et qui a distingué avec plus de clarté ses fonction d'avec celles de la machine du corps. [...] L'on ne peut

---

50 Lamy, *Entretiens sur les sciences*, pp. 258-59.

51 *Ibid.*, p. 259.

52 *Ibid.*, pp. 261-62.

## Augustinisme cartésianisé

guere ajoûter à ce qu'il enseigne touchant l'union de l'ame avec le Corps. »<sup>53</sup> Il a utilisé cet éloge pour introduire à l'explication par Malebranche de la sensation et de la moralité ; ces dernières, affirmait-il, ont été fondées sur l'existence du Dieu prouvée par toutes les choses, et sur la dépendance que toutes les créatures ont à l'égard de lui.<sup>54</sup> Selon Lamy : « Ce sont tous les principes de la nouvelle philosophie de Des-Cartes, avant lequel personne n'avoit fait voir si clairement le raport de l'Homme avec Dieu. »<sup>55</sup>

Mais pour mieux comprendre ce que Lamy a trouvé de plus attirant concernant Descartes, on doit également examiner ce qu'il croyait être la « méthode » de Descartes. Lamy a parlé de méthode dans l'« Idée de la logique », un autre des *Entretiens*, sans mentionner Descartes, bien que les thèmes discutés par lui aient été cartésiens (et malebranchistes) et évoquaient clairement les *Méditations* (avec leur reprise dans la première partie des *Principes*). Par exemple, on peut trouver là le critère cartésien de la vérité comme la garantie divine que les idées claires et distinctes sont vraies : « Les hommes sont donc faits de maniere que comme le bien les attire, une connoissance claire les entraine, et les oblige de consentir. Et alors ils ne sont point trompez ; la nature, qui est bonne, ne pouvant les obliger a consentir à ce qui seroit faux. J'entends ici par la nature, ou l'Auteur de toutes choses, ou les choses mêmes telles qu'il les a faites. »<sup>56</sup> On peut aussi voir diverses versions du *cogito* : « Lorsque nous faisons cette reflexion que nous pensons, nous ne

---

53 *Ibid.*, p. 262. Lamy loue aussi la mathématique et l'optique de Descartes dans les autres parties des *Entretiens* ; voir pp. 220-23 et 232-36.

54 *Ibid.*, p. 263.

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*, pp. 79-80. Aussi : « La nature, comme nous l'avons dit, nous fait consentir à se que nous voïons clairement... L'on ne se trompe donc point dans ce que l'on aperçoit pourveu qu'on ne consente, ou qu'on ne croïe apercevoir que ce qu'on aperçoit effectivement, » p. 80. Evidemment, les idées claires et distinctes de Descartes sont remplacées par les « perceptions ou connaissances claires », dans le vocabulaire de Lamy.

pouvons pas douter que nous n'existions. »<sup>57</sup> Et aussi : « Mais après tout cela, quand je considère, que soit que je veille, ou que je dorme ; que je sois trompé ou que je ne le sois pas ; que j'aie des ailes, ou que je n'en aie point. *Je suis*. Car si je me trompe, je suis donc trompé ; *je suis* donc. Ainsi il faut que je consente que j'existe. »<sup>58</sup> En plus, on peut trouver la distinction cartésienne entre l'entendement et la volonté : « Il n'y a proprement que deux différentes opérations de l'Esprit. Par la première l'on aperçoit ; par la seconde, l'on consent. »<sup>59</sup>

Cependant, le cartésianisme de Lamy était inséré dans un contexte que Descartes n'aurait pas reconnu. Lamy commençait l'« Idée de la logique » en maintenant que « nous sommes l'ouvrage de Dieu, nous n'avons donc pas sujet de croire que nôtre nature soit mauvaise. »<sup>60</sup> Ce principe pourrait être interprété comme une opinion cartésienne, mais Lamy lui donnait un sens différent. Pour Lamy, une conséquence du principe était qu'on peut toujours déterminer la vérité en devenant plus attentif : « L'attention fait la principale partie de la Sagesse. [...] Un esprit attentif est capable de tout. »<sup>61</sup> Lamy avait si peu de doutes concernant l'extension de la capacité humaine pour la connaissance qu'il pensait que l'on acceptait de fausses religions (comme faisaient les protestants, selon lui) simplement à cause d'un manque d'attention.<sup>62</sup> L'autre aspect de l'optimisme de Lamy était que sa notion d'une idée claire enfermait beaucoup de ce que Descartes n'aurait jamais pensé comme idée claire et distincte. En effet, Lamy utilisait l'exemple d'un arbre face lui comme un modèle d'une idée claire, *au niveau du cogito* :

Quand une chose se propose à nous avec entière clarté, il n'est pas en nôtre pouvoir de croire qu'elle ne soit pas ce qu'elle nous paroît. [...] Par exemple, lorsque nous faisons

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 85. Le seul rôle que Lamy reconnaît au doute, c'est de nous mettre en garde ; voir p. 86.



## Augustinisme cartésianisé

cette reflexion que nous pensons, nous ne pouvons pas douter que nous n'existions. Je voi clairement cet arbre devant moi, je le touche ; je ne puis douter qu'il ne soit là ; parceque cette Idée de nous mêmes, et de cet arbre que je touche, enferme l'Idée d'une existence actuelle.<sup>63</sup>

Il est vrai que Lamy n'allait pas jusqu'à suggérer que les sens nous donnent ce que l'arbre est, mais seulement qu'il est ; cependant, Lamy est allé bien au-delà de la conclusion de Descartes dans la Sixième Méditation, que les sens nous disent que les corps existent, suggérant que les sens nous disent que des corps particuliers existent. Descartes n'aurait pas pensé que l'arbre peut être perçu clairement, ni que l'existence de l'arbre soit connue avec la même certitude avec laquelle je connais mon existence. Il semble que Lamy se soit rapproché d'une sorte de cartésianisme empirique. Lamy était cependant resté agnostique en ce qui regarde la véracité des sens : « Je ne puis point examiner ici si les sens sont trompeurs ou non ; en attendant cet examen, il suffit, pour ne pas tromper, de consentir seulement, que selon telles et telles occasions nous avons de telles et telles idées et de tels sentimens : Et comme il n'y a que de cela de clair ; il ne faut convenir que de cela... »<sup>64</sup> Toutefois, Lamy était assez augustinien pour défendre la proposition selon laquelle il y a des idées spirituelles à l'intérieur de nous que nous connaissons par la nature : « celui qui est donc toujours hors de lui même, qui ne pense qu'aux choses qu'il trouve dans les corps, n'est pas capable d'apercevoir tout ce que la nature l'oblige de recevoir comme vrai. »<sup>65</sup> Cela était plus proche du cartésianisme, mais c'était tout de même plus augustinien que cartésien.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 88. Lamy ajoute que « c'est aussi aux Phisiciens d'examiner si toutes nos connoissances viennent des sens, ou s'il y en a quelqu'une qui n'en vient point, » *ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Lamy parle de ce que la nature nous enseigne, non pas de ce que notre nature nous enseigne : « tout homme qui n'est appliqué qu'à sentir les impressions des sens, n'écoute pas toutes celles de la nature » ; il parle aussi de la nature à titre de « semenc[e] de toutes les veritez, » *ibid.*

## CORPUS, revue de philosophie - Roger Ariew

L'impression que donne en gros Lamy, c'est que son cartésianisme était mis au service de son augustinisme. Puisque sa philosophie n'avait ni ordre, ni liaison de raisons à la façon de Descartes,<sup>67</sup> Lamy pouvait choisir parmi les doctrines cartésiennes, les modifiantes pour qu'elles conviennent à son augustinisme. En mettant la philosophie cartésienne presque au niveau d'une science empirique, il pouvait conserver sa théologie augustinienne comme plus fondamentale et inviolable. Lamy satisfaisait très bien à la catégorie de l'augustinisme cartésianisé ; pour lui, de manière générale, son cartésianisme était élaboré pour servir son augustinisme.

Néanmoins, la philosophie de Lamy n'a pas eu comme résultat un empirisme cartésien. Cette tâche est revenue à un penseur se rattachant au cartésianisme augustinisé. Durant la plus grande partie de sa vie (dès 1666), François Bayle fut professeur à la Faculté de médecine de l'Université de Toulouse. Il était aussi membre de la Société des Lanternistes, une assemblée libre qui faisait des conférences à Toulouse, pour discuter les idées récentes et les expériences nouvelles. Bayle participait activement aux réunions de la société et il y donnait des cours en même temps que Pierre-Sylvain Régis, Emmanuel Maignan, et autres novateurs. Parmi ses influences cartésiennes étaient Régis et Dom Robert Desgabets. Il était connu par les Lanternistes et cartésiens de son âge, comme Nicolas Malebranche. Son œuvre philosophique principale, *The General Systeme of the Cartesian Philosophy*, qui a survécu seulement en traduction anglaise, était un sommaire du système cartésien, construit à partir du corpus entier de Descartes. Dans le *General Systeme*, Bayle a parcouru le système cartésien selon un ordre ressemblant à celui des *Principes* : il a détaillé le *cogito*, la conclusion que l'âme se connaît mieux qu'elle connaît autre chose, les deux preuves de l'existence de Dieu, la garantie divine que nous ne pouvons pas nous tromper regardant ce que nous

---

<sup>67</sup> Descartes dit pourtant que « ceux qui, sans se soucier beaucoup de l'ordre et de la liaison de mes raisons (*rationum mearum seriem et nexum comprehendere non curantes*) s'amuseront à syndiquer et épiloguer sur chacune des parties [...] ceux-là, dis-je, ne feront pas grand profit de la lecture de ce traité » *Praefatio ad Lectorem*, AT VII, pp. 9-10.

## Augustinisme cartésianisé

connaissions clairement et distinctement, la certitude de l'existence des corps, l'erreur en tant que conséquence du mauvais usage de notre liberté, etc. Cependant, il a fini sa première partie, *La Métaphysique*, avec la remarque suivante : « when we say that the certainty of our Understanding is greater than that of our Senses, we mean nothing else, than that the judgments we form in a riper age, by reason of some new Observations we have made, are more certain than those, we have formed from infancy, without having reflected on them. »<sup>68</sup> Bayle a produit un cartésianisme empirique. Pour lui, le correctif des préjugés de l'enfance n'était pas la raison, mais l'expérience. Son empirisme est même devenu plus marqué dans ses œuvres ultérieures.

Nous pouvons réaffirmer la fertilité des catégories de Gouhier, mais nous trouvons beaucoup de degrés de cartésianisme dans ces catégories. Il semble pourtant qu'il y avait un mouvement vers un cartésianisme empirique qui aurait pu être indépendant des raisons politiques : étant donné le fait que nous trouvons un empirisme quasi-cartésien chez Lamy, le Père de l'Oratoire, et un empirisme cartésien intégral chez Bayle, le Lanterniste, nous pouvons penser qu'il y avait des forces intellectuelles dans la deuxième partie du dix-septième siècle qui poussaient les augustiniens cartésianisés et les cartésiens augustinisés à tendre vers l'empirisme.

ROGER ARIEW  
Virginia Technology and State University  
Blacksburg-Virginie

---

<sup>68</sup> Thomas M. Lennon et Patricia Ann Easton, *The Cartesian Empiricism of François Bayle* (New York : Garland Publishing, 1992), p. 52.



## **UN INEDIT DU P. NICOLAS J. POISSON SUR LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES**

Il n'existe pas, à ce jour, de synthèse sur la manière dont la philosophie de Descartes a été reçue au XVII<sup>e</sup> siècle à l'Oratoire<sup>1</sup>. Il faudrait, pour cela, repartir des années parisiennes de Descartes où celui-ci fréquenta les Pères Gibieuf et Condren et rencontra le cardinal de Bérulle, suivre l'évolution des rapports de Descartes avec Gibieuf telle que nous la restituons sa Correspondance, notamment à propos de la réception des *Méditations*, étudier les références explicites et implicites à Descartes dans les cours de philosophie manuscrits et imprimés dispensés dans les collèges des oratoriens, montrer enfin comment les défenses royales de 1671 et de 1675, puis l'influence de la pensée de Malebranche, ont fait évoluer la position de l'Oratoire à l'égard du cartésianisme dans les dernières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle. Il serait enfin nécessaire de toujours distinguer l'attitude générale et officielle de la

---

<sup>1</sup> On peut néanmoins consulter F. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Ch. Delagrave, 1868 [désormais : Bouiller], t. 2, p. 3-14 ; les précieuses notices du P. L. Batterel sur les oratoriens amis de Descartes ou cartésiens dans ses *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, les Pères de l'oratoire recommandables par la piété et par les lettres, publ. par A.-M.-P. Ingold et P. Bonnardet, 4 t., Paris, Picard, 1902-1905 (Guillaume Gibieuf, t. I, p. 233-260 ; André Martin, t. III, p. 518-529 ; Nicolas Joseph Poisson, t. IV, p. 184-204 ; Bernard Lamy, t. IV, p. 365-409, etc.) ; P. Lallemand, *Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, Paris, Ernest Thorin éditeur, 1888, ch. IV, p. 110-139 : « Difficultés avec le Roi et les évêques. – Le cartésianisme » ; la notice d'A. Robinet sur « Le groupe malebranchiste de l'Oratoire » dans les *Œuvres complètes* de Malebranche [désormais OC], t. XX, p. 137-140 ; l'ouvrage de F. Girbal sur *Bernard Lamy (1640-1715)*, Paris, P. U.F., 1964 ; le chapitre IV de l'ouvrage de H. Gouhier : *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, intitulé « L'augustinisme cartésianisé », p. 81-121, avec d'utiles notes p. 202-215.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

congrégation de l'Oratoire et la position individuelle de chacun de ses membres. De même qu'à Port-Royal, comme l'a bien montré la publication par Geneviève Rodis-Lewis, en 1950, d'un inédit de Du Vaucel<sup>2</sup>, le « cartésianisme » d'Arnauld, loin d'être généralement partagé, est en définitive une attitude personnelle, dictée par l'estime profonde d'Arnauld à l'égard de Descartes et par sa confiance dans la valeur apologétique de la philosophie cartésienne – une attitude partagée sans doute par M. de Pontchâteau et, dans une bien moindre mesure, par Pierre Nicole, mais combattue par M. de Saci, par Du Vaucel, etc. –, de même l'Oratoire voit coexister, dans les mêmes années 1670-1680, un anti-cartésien comme le P. Jean-Baptiste de la Grange et un cartésien ou, comme on le disait alors plutôt en France, un « Cartiste » comme le P. Nicolas Joseph Poisson. Mais la grande différence entre l'Oratoire et Port-Royal, c'est que l'adhésion aux principes de la philosophie de Descartes entraîne, chez les oratoriens, un bouleversement de l'enseignement dispensé dans leurs collèges, qui, par ailleurs, concurrencent alors directement dans le Royaume de France les collèges des jésuites. Or, dans les années 1670, le contexte politique est tout autre que du vivant de Descartes : l'Oratoire ne bénéficie plus, comme au temps de Louis XIII, de toutes les faveurs du Roi. Ce sont les jésuites que Louis XIV écoute, c'est parmi eux qu'il choisit son confesseur, et l'Oratoire est sur la défensive : sa survie même, ou du moins celle de ses collèges est menacée, et la congrégation devra se plier aux injonctions et aux arrêts du Roi : ordre verbal du roi de 1671 contre l'introduction de doctrines nouvelles dans l'enseignement, déclaré à l'Université de Paris par l'archevêque de Paris, François de Harlay<sup>3</sup> ; arrêt du Conseil d'Etat du Roi du 2 août 1675 qui,

---

2 « Un inédit de Du Vaucel : *Observations sur la philosophie de Descartes* », *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Etudes et documents, Paris, P.U.F. - Editions françaises d'Amsterdam, 1950, p. 113-130.

3 Voir Bouiller, t. I, p. 469 ; voir également le *Journal ou relation fidelle de tout ce qui s'est passé dans l'Université d'Angers au sujet de la philosophie de Des Carthes en execution des ordres du Roy pendant les années 1675, 1676, 1677 et 1678*, Angers, 1679 ; J. Duhamel, *Quaedam recentiorum philosophorum, ac praesertim Cartesii, propositiones*

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

contresignant celui du 30 janvier de la même année, confirme et renforce la défense explicite et générale d'enseigner la philosophie de Descartes, et ordonne aux Pères de l'Oratoire de se soumettre aux conclusions de l'Université d'Angers, en conséquence de l'ordre du Roi<sup>4</sup>. Les nouveautés en philosophie sont alors associées dans la même réprobation aux nouveautés en théologie et, en septembre 1678, la seizième Assemblée générale de l'Oratoire marque officiellement la fin de cette liberté d'enseigner en philosophie qui faisait la spécificité de la congrégation, lorsque sont proscrites à la fois les doctrines « qui pourroient estre suspectes des sentiments de Jansenius et de Baïus pour la Theologie, et des opinions de Des-Cartes pour la Philosophie »<sup>5</sup>.

En 1993, Francis Ferrier, auteur d'une thèse de référence sur Guillaume Gibieuf<sup>6</sup>, avait conçu le dessein de rédiger, à la suite de la publication d'une série de notices sur des oratoriens<sup>7</sup>

---

*damnatae ac prohibita*, s.l.n.d. [approbation du 25 juin 1705] ; et l'étude de R. Ariew dans ce volume.

- 4 Voir V. Cousin, « Rapport sur deux pièces inédites de la Bibliothèque royale de Paris relatives à l'histoire du cartésianisme, lu le 2 décembre 1837, à l'Académie des Sciences morales et politiques », *Journal des Savants*, avril 1838, p. 218-223. Le texte est repris par V. Cousin dans son étude intitulée « De la persécution du cartésianisme », *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, t. III, 1866, p. 320-323.
- 5 Cité par A. Robinet, Malebranche, OC XVIII, 137. Voir également l'Avis au lecteur du *Journal ou relation fidelle* déjà évoqué : « l'Université d'Angers s'est sentie assez de force et de courage, pour n'apprehender pas de combattre en même temps les deux plus grands Ennemis qu'ait à présent l'Eglise, les Jansenistes et les Cartistes ».
- 6 *La pensée philosophique du Père Guillaume Gibieuf (1583-1650) Etude bio-bibliographique*, Lille-Paris, 1976, 2 vol. Voir également, du même auteur, *Un oratorien ami de Descartes. Guillaume Gibieuf et sa philosophie de la liberté*, Paris, Vrin, 1979, avec une préface de H. Gouhier.
- 7 Voir dans *l'Encyclopédie philosophique universelle, Les Œuvres philosophiques*, Paris, P.U.F., 1992, t. I, les notices sur Bérulle, Du Hamel, Faydit, Fournenc, Gibieuf, Lamy et Poisson.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

ou sur des auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle en relation avec le cartésianisme<sup>8</sup>, un ouvrage intitulé *Le cartésianisme à l'Oratoire*<sup>9</sup> ; mais sa disparition, en 1995, ne lui a pas permis de réaliser ce projet<sup>10</sup>. Une première étape vers une telle synthèse devrait consister dans la recension et la publication des écrits inédits des oratoriens concernant Descartes. C'est dans cet esprit que j'édite ici un manuscrit conservé à la Bibliothèque de l'Arsenal, que Francis Ferrier avait songé à publier<sup>11</sup>. Il s'agit d'un cahier du ms 6599, sans nom d'auteur, et qui a pour titre :

---

8 Voir dans le même ouvrage les notices de F. Ferrier sur Boursier, Cally et Foucher.

9 Cette expression pourrait avoir été inspirée par le titre d'un dossier manuscrit des Archives de l'Oratoire intitulé : « Le cartésianisme à l'Oratoire 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles » (Carton XIII, 1). Ce dossier contient un important manuscrit de Dom Robert Desgabets sur l'explication cartésienne de la transsubstantiation.

10 Dans l'esprit de F. Ferrier et d'après une lettre adressée en 1993 aux P. U. F., cet ouvrage aurait pris la suite de la remarquable collection dirigée par A. Robinet et intitulée : « Le mouvement des idées au XVII<sup>e</sup> siècle », publiée par les P. U. F. de 1964 à 1974 et dont il déplorait l'interruption. F. Ferrier avait publié dans la série une étude sur Camerarius, ce scotiste écossais qui fut en France successivement jésuite, puis oratorien, avant de quitter l'Oratoire (sur cette collection, voir *supra* la note 16 de mon introduction, p. 10).

11 Je dois aux notes laissées par Francis Ferrier l'idée de publier ce manuscrit : c'est pourquoi je dédie cette publication et cette étude à sa mémoire, ainsi qu'à celle de son épouse, disparue en décembre 1999, qui m'avait très aimablement permis de consulter à deux reprises les archives personnelles de Francis Ferrier lorsque, travaillant sur Guillaume Gibieuf, j'étais à la recherche de la traduction inédite du *De libertate* par F. Ferrier, signalée dans la notice de *l'Encyclopédie philosophique universelle* sur l'oratorien. Je ne suis pas parvenu à retrouver cette traduction, à l'exception de quelques pages dispersées qui m'ont été confiées par Madame Ferrier et qui laissent à craindre que la traduction n'ait été perdue ou détruite.



## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

*Sur la philosophie de Descartes*<sup>12</sup>. Le texte se présente comme une lettre, ou plutôt la copie d'une lettre dont l'auteur, un oratorien, développe onze considérations à propos de la défense générale d'enseigner et d'écrire sur la philosophie de Descartes dans les collèges des oratoriens.

Qui est l'auteur de la lettre *Sur la philosophie de Descartes* ? Si nous nous reportons aux *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, composés par le P. Louis Batterel au XVIII<sup>e</sup> siècle et publiés en 1905 par A.-M.-P. Ingold et E. Bonnardet, nous pouvons très vraisemblablement attribuer cette lettre au P. Nicolas Joseph Poisson, bien connu pour avoir été le premier éditeur, en 1668, du *Traité de la mécanique* et de l'*Abrégé de musique* de Descartes, puis l'auteur, en 1670<sup>13</sup>, du *Commentaire*

---

12 Le manuscrit est ainsi décrit : 6599 (951 H. F.) Recueil. Papier. 196 feuillets. 250x190. Ecriture des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Demi-reliure en parchemin vert. (*Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l' Arsenal*, par H. Martin, tome sixième, Paris, Librairie Plon, 1892, p. 273-275). La pièce 4, fol. 32, présentée dans le catalogue comme une « Lettre sur la philosophie de Descartes », commence par : La Defense d'enseigner et d'escrire sur les principes de la philosophie de Mr Descartes dans les colleges des P. P. ... et finit par : ...mais aussy que la paix fust dans l'escolle et ailleurs mesme aux depens de tout Monsieur Descartes. Je suis.

13 Voir le *Commentaire ou remarques sur la méthode de René Descartes. Où on établit plusieurs Principes generaux, necessaires pour entendre toutes ses Œuvres*. Par L.P. N.I.P. P. D.L. A Vandosme, Chez Sebastien Hip, Imprimeur de son Altesse. M. DC. LXX. Avec Privilege du Roi. Contrairement à ce qu'avancait F. Bouiller, et après lui H. Gouhier et F. Ferrier, la première édition du *Commentaire* de Nicolas Poisson est de 1670, comme le relève T. Gontier dans ce numéro du *Corpus* (ce qui est effectivement important pour établir l'antériorité de Nicolas Poisson sur André Martin en ce qui concerne l'argument théologique sur la souffrance des bêtes). Simplement, l'imprimeur a diffusé l'année suivante le même ouvrage avec une page de titre comportant une date différente, de sorte que certains exemplaires portent la date de 1670 et d'autres la date de 1671. Remarquons cependant, pour être tout à fait précis, que si H. Gouhier donne la date de 1671 à la p. 112 de son ouvrage sur *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, il donne la

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

ou remarques sur la méthode de M. Descartes et pour avoir, selon le témoignage d'Adrien Baillet, été pressenti par la Reine de Suède et par Clerselier pour écrire la biographie de Descartes<sup>14</sup>. Le P. Louis Batterel évoque en effet, à la fin de sa biographie du P. Nicolas Poisson, les « *Dissertations* que ses papiers présentent »<sup>15</sup> et qu'il a consultées. Parmi celles-ci, il note :

---

date exacte de 1670 à la p. 104 ; c'est également cette date de 1670 qu'il donne dans son *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, p. 22, et qu'il donnait dès 1926, dans *La vocation de Malebranche*, p. 78, où il précisait bien que le *Commentaire* de Nicolas Poisson est « paru quelques mois avant le dernier tome de la *Philosophia christiana* ».

14 « La Reine de Suède s'intéressant à la mémoire de nôtre Philosophe qu'elle honoroit toujours comme son Maître, et voyant qu'il n'y avoit plus lieu d'espérer ce service de M. Chanut ni de M. Clerselier avoit voulu engager le R. P. Poisson Prêtre de l'Oratoire à ce travail. Ceux qui ont vû le commentaire que ce Père a donné sur la Méthode de M. Descartes, où il se trouve quelques traits de son histoire, et qui savent qu'outre ce qu'il a fait sur sa Musique, il avoit entrepris de faire encore un ample commentaire sur toutes les œuvres de ce Philosophe, peuvent juger de l'avantage que le Public auroit recueilli d'une juste histoire composée par un Auteur dont il reconnoît la doctrine et la piété. M. Clerselier persuadé que personne n'étoit plus capable ni mieux intentionné que ce Père pour M. Descartes, et qu'on ne pouvoit avoir plus de zèle qu'il en témoignoit tant pour la personne que pour les sentimens de ce Philosophe, l'avoit sollicité de vouloir se charger d'en écrire la vie ; et il luy avoit offert les mémoires et les autres secours qui dépendroient de luy. Mais quelques obstacles survenus avec le prétexte plausible de s'occuper de choses moins éloignées de la sainteté attachée à sa profession ont fait tomber toutes nos espérances. » A. Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, Première partie, Préface, p. xii-xiii.

15 *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire. op. cit.*, t. IV, p. 202. On trouve dans P. Lallemand une remarque analogue, visiblement copiée de Batterel, mais sans la mention décisive des onze réflexions : « Toute sa vie, il persévéra dans sa fidélité à la doctrine de Descartes. Et quand le roi eut défendu de l'enseigner, il écrivit à M. Fouquet, alors président de Renne, une longue lettre, où il signalait les

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

Quand le roi eut défendu d'enseigner Descartes, le Père Poisson, dans une longue lettre à M. Fouquet, président à Rennes, fit voir par onze réflexions les inconvénients de cette défense vague et générale. Elle est écrite avec adresse ; l'érudition y est bien ménagée.<sup>16</sup>

Il apparaît d'emblée très vraisemblable que les onze réflexions de cette longue lettre ne sont autres que les onze considérations de la lettre inédite conservée à l' Arsenal, d'autant que le reproche adressé à une défense vague et générale correspond au thème directeur de tout notre écrit.

Par ailleurs, la prudence de la lettre *Sur la philosophie de Descartes* est dans le même esprit que l'*Avis de l'auteur* qui ouvre le *Commentaire* de Descartes, et dans lequel le P. Nicolas Poisson prend déjà certaines distances à l'égard du philosophe. L'oratorien écrit en effet :

Estant plus amy de la verité que de M<onsieur> Desc<artes> j'ay osé quelquefois ne pas souscrire à son sentiment, et montrer en quoy il pechoit contre la verité. Il est vray que je n'ay pas eû lieu d'en user de la sorte dans le present traitté de la Methode, mais je ne suis pas à le faire voir dans d'autres remarques que j'ay desja données ; et je suis dans la disposition de faire le mesme, lorsque je le jugeray à propos dans la suite<sup>17</sup>

Et l'on trouve, dans l'*Avis* d'une page, ajouté à la fin de son *Commentaire*, la même attitude de soumission à l'autorité qu'à la fin de la lettre à M. Fouquet *Sur la philosophie de Descartes*<sup>18</sup>. La

---

inconvénients de cette prohibition vague et générale » (*Hist. de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France, op. cit.*, p. 120).

16 *Ibid.*, p. 203.

17 *Commentaire*, Avis au lecteur, f. biii.

18 Voici le texte de cet avis, imprimé à la suite de la table des matières (et vraisemblablement ajouté après la convocation du P. Poisson par ses supérieurs, dont parle Batterel) : « *Quoy que j'aye déclaré en quelques endroits de mon livre, que l'eclaircissement que je donnais aux pensées de Monsieur Descartes faisoit assez voir combien les miennes en estoient éloignées, et que le sens favorable que j'avois donné à ses maximes*

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

seule différence, c'est que dans le *Commentaire* de 1670, le P. Poisson n'a affaire qu'à l'autorité de ses supérieurs, tandis que dans la lettre, c'est devant un arrêt de la Cour qu'il est forcé de s'incliner, non sans en avoir auparavant longuement critiqué l'inefficacité.

De très vraisemblable, l'attribution de la lettre au P. Nicolas Poisson devient certaine lorsque l'on compare le style et le contenu du manuscrit à celui du *Commentaire* de 1670, à commencer par la comparaison entre les points litigieux de la philosophie de Descartes évoqués dans la 2<sup>e</sup> considération de la lettre *Sur la philosophie de Descartes* et ce que le P. Poisson dit de certains d'entre eux dans son *Commentaire*. Cinq points sont évoqués dans la lettre : le premier consiste dans l'identification de l'étendue à l'essence du corps, le second dans « le sentiment de la transsubstantiation », le troisième dans la négation des formes substantielles, le quatrième dans l'opinion sur le mouvement de la terre, le cinquième dans la négation de l'âme des bêtes. Pour le mouvement de la terre, la position est identique dans les deux textes : c'est « la plus ancienne opinion » (*Sur la philosophie de Descartes*), qui remonte en effet à Aristarque (*Commentaire*, p.170) ; parmi les Modernes, le premier à l'avoir soutenue est « le Cardinal Cusan », identiquement évoqué dans les deux textes (*Commentaire, ibid.*), et c'est aujourd'hui l'opinion de « tout ce que nous ayons des sçavans astronomes » (*Sur la philosophie de Descartes*), le *Commentaire* parlant de même du « mouvement de la terre que les plus celebres Astronomes de ce siecle défendent

---

*morales n'estoit que pour faire connoistre à ceux qui ne les goütoient pas, que s'il avoit parlé un peu durement c'estoit sans dessein de rien innover ; Neantmoins comme ceux à qui ma condition m'oblige d'obeïr, et aux ordres desquels ie dois toute sorte de respect et de soumission m'ont donné quelqu'avis sur ce sujet ; je declare encore que ie ne pretens aucunement défendre non seulement ce que l'Eglise, mais mesme ce que les moindres Universitez auroient condamné ; et n'y eût-il que l'amour de la Paix et de l'Union, j'aurois mieux en certaines rencontres laisser la verité sans défense, que de l'entreprendre aux depens de la charité qui reçoit toüjours quelque atteinte dans la dispute. Non enim veritas tantummodo, sed et pax Ecclesiæ præfectis curæ est, cuius interitu etiam veritas apud homines plerumque periclitari solet ».*

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

comme l'hypothèse la plus vray-semblable »<sup>19</sup>. Pour la négation de l'âme des bêtes, on trouve également dans les deux textes une position identique, à savoir que Descartes lui-même n'aurait pas explicitement soutenu cette thèse, du moins dans toute sa radicalité : dans son *Commentaire*, le P. Poisson soutient que quelques passages tirés des Lettres de Descartes « prouvent nettement que M<onsieur> Desc<artes> n'a rien voulu décider sur ce sujet »<sup>20</sup> ; et dans sa lettre *Sur la philosophie de Descartes*, il soutient que « ce n'est pas son opinion ».

L'identité de vue entre les deux textes n'est vérifiable que pour ces deux derniers points énumérés dans la lettre *Sur la philosophie de Descartes*, car dans son *Commentaire*, le P. Poisson ne traite pas des trois premiers points. Cependant, la signification de ce silence s'éclaire si on la rapproche du silence presque complet du commentaire de l'oratorien sur la quatrième partie du *Discours de la méthode*, c'est à dire sur la métaphysique cartésienne. Parler en détail de la métaphysique de Descartes l'aurait contraint à évoquer la thèse alors la plus litigieuse de sa philosophie, à savoir l'assimilation de l'essence du corps à l'étendue, avec tout ce que cela implique sur les formes substantielles, les accidents réels et l'explication communément reçue de la transsubstantiation suivant la physique scolastique. Comme l'indique une formulation de la table des matières renvoyant aux pages 122 sq. du *Commentaire* : « *La Methaphysique de M<onsieur> Desc<artes> est la pierre de scandale* ». Dans la section consacrée à la « Quatrième partie de la methode de M<onsieu>r Descartes », de loin la plus courte de tout le *Commentaire*, le P. Poisson se justifie de ne pas commenter sa métaphysique, en renvoyant au commentaire qu'il a en projet du premier livre des *Principes de la philosophie*<sup>21</sup>. Mais ce renvoi à un ouvrage ultérieur ne semble pas être la seule raison de son silence ; en effet, le développement qui suit sur les

---

19 *Commentaire*, p. 172.

20 *Commentaire*, Avis au lecteur, f. ci

21 « quelle apparence y auroit-il de prevenir ce que je seray obligé d'en dire sur le premier livre de ses principes de Philosophie ? » *Commentaire*, p. 121.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

censures dont la métaphysique cartésienne a été l'objet en Hollande, à Utrecht, à l'initiative de Voetius, semble indiquer que l'oratorien obéit également à des considérations de prudence même si, dans son *Commentaire*, Nicolas Poisson semble se féliciter de la liberté philosophique qui, en 1670, paraît avoir encore cours en France. Je citerai ici la longue période du P. Poisson à ce propos, dont la fin est particulièrement évasive et allusive, bien dans le style prudent de l'oratorien (que l'on retrouvera dans la lettre *Sur la philosophie de Descartes*) :

Pour n'estre pas tout à fait inutile au lecteur sur cet endroit, il est bon de luy faire connoistre que ces principes Metaphysiques de M<onsieur> Desc<artes> font plus de bruit dans les Païs étrangers qu'ils ne font en France, où chacun le deffend ou le refute comme bon luy semble, sans que les Tribunaux ayent encore esté employez à vuider les petits démeslez des Sçavans qui sont partagez sur ce sujet ; et je croy pouvoir dire sans temerité, que le premier exploit est encore à donner en France pour demander reparation d'honneur de quelque démenti donné à l'occasion de M<onsieur> Desc<artes>.

En 1670, le P. Poisson ne semble pas se rendre compte que la situation est sur le point de changer radicalement en France. Au contraire, dans la lettre *Sur la philosophie de Descartes* rédigée après la défense du Roi, il déplorera l'absence de toute liberté philosophique en France, alors même que l'ancienne coutume du Royaume voulait « qu'un esclave mettant le pied en France recouvr[e] sa liberté » ! <sup>22</sup>

Dans le *Commentaire*, la seconde considération de la quatrième partie, la seule à entrer quelque peu dans les matières de la métaphysique cartésienne, comporte une critique de ceux qui ne tiennent pour vrai que ce qui est connu par les sens. Il ne s'agit pas seulement d'une critique philosophique de l'empirisme : l'enjeu est théologique et concerne le dogme de la présence réelle. Le P. Poisson entend montrer que l'obstacle principal à la croyance en l'Eucharistie ne vient pas de la métaphysique cartésienne, mais de ceux qui ne tiennent pour vraies que les

---

<sup>22</sup> 5<sup>e</sup> considération, f.12/34 r.

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

données de nos sens : en effet, dans l'Eucharistie, « les sens n'y découvrent que du pain »<sup>23</sup>. L'objection était utilisée par les calvinistes contre le dogme de la présence réelle, et Antoine Arnauld y avait répliqué dans la *Perpétuité de la foi*, en prenant appui sur les principes de la philosophie cartésienne dont il soulignait sur ce point la conformité avec la doctrine de saint Augustin<sup>24</sup>. La démarche du P. Poisson est ici du même ordre, à cette différence que dans ce commentaire de philosophie, il ne mentionne pas nommément les calvinistes. L'oratorien défend la distinction de Descartes entre « deux sortes d'objets, dont les uns sont corporels, à l'usage desquels les sens sont employez, et les autres sont les spirituels, que l'ame seule contemple sans aucun entremetteur », de sorte que « notre esprit a des connoissances que les sens ne luy ont point données »<sup>25</sup>. Cette défense consiste à s'appuyer longuement sur l'autorité de Saint Augustin, qui aurait établi les mêmes vérités avant Descartes, et notamment que « l'ame se connoist soy-mesme »<sup>26</sup>, sans l'entremise des sens. Et comme dans la lettre *Sur la philosophie de Descartes*, le P. Poisson assoit la métaphysique cartésienne sur l'autorité non seulement d'Augustin, mais aussi de Platon et de saint Justin (cité en compagnie d'autres Pères dans la lettre manuscrite)<sup>27</sup>. Cependant, le P. Poisson s'en tient, dans le *Commentaire*, à une évocation générale de la métaphysique cartésienne, sans aborder ses thèses précises sur l'essence du corps ; au contraire, dans la

---

23 *Commentaire*, p. 125.

24 Voir sur cette question la mise au point dans la « Préface historique et critique » au t. XXXVIII des *Œuvres* d'Arnauld, p. XII-XIII.

25 *Commentaire*, p. 129.

26 *Op. cit.*, p. 130.

27 Voir le *Commentaire*, p. 130 : « On ne peut donc pas douter que ce S. Pere [Augustin] n'ait combattu avant M<onsieur> Desc<artes> cet axiome pour qui l'Ecole a tant de veneration, et s'il m'estoit permis de luy chercher des adversaires qui le rendissent aussitost suspect par leur nombre, que S. August<in> auroit fait luy seul par son autorité, j'en trouverois dans Platon, dans Iustin Martyr, et dans plusieurs autres Autheurs les plus celebres ».

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

lettre manuscrite, il sera obligé d'évoquer les points controversés, désormais directement visés par les censures.

Pour ce qui est de l'attribution au P. Nicolas Poisson des onze considérations *Sur la philosophie de Descartes*, nous pouvons donc, sur la base du témoignage de Batterel d'une part, et de la comparaison entre plusieurs points du *Commentaire* et de la lettre manuscrite d'autre part<sup>28</sup>, considérer cette attribution comme acquise. Celle-ci nous donne en outre le nom du destinataire de la lettre, grâce au témoignage de Batterel : il s'agit de Monsieur Fouquet, alors Président à Rennes.

Je n'ai pas encore pu vérifier, par une étude comparative avec les lettres autographes de Nicolas Poisson, si le manuscrit de l' Arsenal pourrait être de la main de l'oratorien ; mais les trois blancs laissés dans le manuscrit et que j'ai signalés dans les notes, laissent supposer, sans préjuger des résultats ultérieurs que pourra nous donner une étude graphologique, qu'il s'agirait plutôt d'une copie réalisée par une autre main que celle de Nicolas Poisson : le copiste se serait heurté à trois reprises à un passage qu'il ne serait pas parvenu à lire.

La question de la datation de la lettre peut maintenant être abordée. Il est très vraisemblable que le P. Nicolas Poisson a dû écrire à M. Fouquet après le 30 janvier 1675, et plus sûrement encore après le 2 août 1675, date de l'Arrêt du Conseil d'Etat du Roi qui, à la suite des troubles à l'Université d'Angers, confirme la défense faite aux Pères de l'Oratoire d'enseigner selon les

---

<sup>28</sup> Bien d'autres similitudes pourraient être relevées, notamment en ce qui concerne l'érudition médiévale et patristique et les références : ainsi, les deux textes renvoient-ils au *De studio theologico* de Nicolas de Clamanges (*Commentaire*, p. 22 ; *Sur la philosophie de Descartes*, 5<sup>e</sup> considération), et aux écrits du Pape Jean 22 (*Commentaire*, p. 173 ; *Sur la philosophie de Descartes*, 3<sup>e</sup> considération) ; et à propos des condamnations abusives antérieures à Descartes, on trouve dans les deux textes les mêmes références aux œuvres de S. Grégoire condamnées à être brûlées, à saint Thomas et à Etienne Tempier (*Commentaire*, p. 219 ; *Sur la philosophie de Descartes*, 11<sup>e</sup> considération). Notons enfin que les deux écrits divisent pareillement le texte en « considérations ».



## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

principes de la philosophie de Descartes dans leurs collèges<sup>29</sup>, et avant le séjour à Rome du P. Poisson d'avril à juillet 1677, qui marque un tournant dans son existence et, semble-t-il, l'abandon de ses préoccupations cartésiennes<sup>30</sup>.

Le contenu de la lettre a un intérêt tant historique que philosophique. Philosophiquement, c'est la manière dont le P. Nicolas Poisson conçoit et évoque l'œuvre et la pensée de Descartes qui mérite notre attention. Son appréciation apparaît exactement dans la ligne du *Commentaire* de 1670 : ce sont l'enchaînement et la méthode analytique qui font l'essentiel de sa doctrine plutôt que le détail de ses thèses :

il n'y a que peu ou point d'opinion qui lui soient particulieres, mais ce qu'il a de singulier, c'est que par un effort de raison extraordinaire ses opinions sont lieez avec une telle subordination et dependance conformement à la methode des geometres, que c'est cette methode qui fait presque toute la preuve des raisons dont se sert Monsieur Descartes<sup>31</sup>.

Il y a quelque chose de très moderne à prôner à ce point ce que nous avons coutume d'appeler, depuis Gueroult et selon une expression reprise à Descartes lui-même, l'« ordre des raisons » ; et l'on ne saurait trop souligner l'originalité et la force de ce

---

29 Le début de la lettre du P. Nicolas Poisson, où celui-ci évoque « la Defense d'enseigner et d'crire sur les principes de la philosophie de Mr Descartes », semble reprendre en partie les termes de l'arrêt où Louis XIV ordonne d'« empêcher qu'il ne soit enseigné et soutenu aucunes opinions fondées sur les principes de Descartes ». Voir l'*Arrest du Conseil-d'Estat du Roy, qui confirme la condamnation du cartésianisme, et qui ordonne aux Pères de l'Oratoire de se soubmettre aux conclusions de l'Université d'Angers, en conséquence de l'ordre du Roy*, publié par V. Cousin dans son « Rapport sur deux pièces inédites de la Bibliothèque royale de Paris relatives à l'histoire du cartésianisme », *ét. cit.*, p. 221.

30 Une date plus précise pourra sans doute être proposée en s'appuyant sur la remarque de la lettre où le P. Nicolas Poisson évoque une ordonnance faite en Suède, à l'Université d'Uppsala, « il y a trois ans » (*Sur la philosophie de Descartes*, 9<sup>e</sup> considération, f.14/36 v – je n'ai pas encore retrouvé la date de cette ordonnance).

31 *Sur la Philosophie de Descartes*, 1<sup>e</sup> considération, f. 9/32v-10/33r.

jugement de Nicolas Poisson sur la philosophie cartésienne, en un temps où, comme il le souligne, personne n'enseignait véritablement selon l'ordre et la méthode cartésienne, même parmi ceux qui reprenaient certaines de ses thèses. Comme exemple d'un auteur qui reprend des thèses cartésiennes sans respecter l'ordre et la liaison des idées, il est possible d'évoquer Dom Robert Desgabets, qui prétend alors continuer la philosophie de Descartes tout en récusant l'utilité du doute des *Méditations*<sup>32</sup>.

Ce qui importe au P. Poisson, c'est la fécondité incontestable de cette méthode dans les sciences, comme l'attestent « la raison des rarefactions, l'iris, la manière de tailler des verres de lunette ». Il n'y a pas un mot sur la morale – suffisamment défendue, il est vrai, dans le *Commentaire* de 1670 –, et pour la métaphysique, le P. Poisson se contente d'avancer, dans sa 2<sup>e</sup> considération, que Descartes devrait presque tout à Platon et aux Pères, saint Augustin n'étant ici cité que parmi plusieurs autres, avec saint Clément d'Alexandrie, saint Justin et saint Grégoire. Plus loin, à la fin de la 6<sup>e</sup> considération, il fait vraisemblablement allusion à la lettre de Mersenne à Voetius du 13 décembre 1642 – traduite en français et publiée par Clerselier en 1659 en tête du volume II des *Lettres de Descartes* –, pour avancer que, en ce qui concerne les « opinions métaphysiques » de Descartes :

les moins versez dans la lecture de saint Augustin et des premiers Pères grecs trouvent tant de rapport et de ressemblance entre ce qu'ils ont dit de Dieu et de l'âme et ce

---

<sup>32</sup> Voir la mise au point de J. Beaudé : « commencer ainsi par la fin des *Méditations* dans un écrit qui prétend les commenter pour les 'suppléer', n'est pas simplement inverser l'ordre. En réalité, Desgabets donne plutôt l'idée de la suppression de tout ordre ; ni l'ordre des raisons, ni l'ordre des matières ne lui importent. Il semble prendre les idées cartésiennes selon l'opportunité qui lui convient au moment, sans tenir vraiment compte de leur enchaînement [...] Il n'y a pas d'ordre de découverte, ni d'ordre d'exposition, parce qu'en fait tout est toujours déjà découvert et tout est toujours déjà exposé. », « Cartésianisme et anticartésianisme de Desgabets » *Studia Cartesiana* 1, Amsterdam, Quadratures, 1979, p. 17.

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

qu'enseigne Monsieur Descartes, qu'un celebre theologien dans une lettre imprimée parmy celles de Monsieur Descartes luy reproche d'avoir copié des passages entiers de saint Augustin, qui nous a parlé de Dieu, et de l'ame, du corps, et de ses sensations non seulement au mesme sens, mais aussy dans les mesmes termes, dont s'est servi depuis Monsieur Descartes.<sup>33</sup>

Mais cette insistance constante du P. Poisson sur le peu de nouveauté des thèses cartésiennes vise beaucoup moins, semble-t-il, à minimiser l'originalité de la philosophie de Descartes, qu'à montrer que la défense d'enseigner selon les principes de Descartes atteint les auteurs les mieux autorisés, à commencer par saint Augustin. Ainsi l'oratorien écrit-il, dans la 2<sup>e</sup> considération :

quand on retranchera aussy, par exemple de Monsieur Descartes l'opinion qu'il a que l'étendue fait l'essence du corps, et <à> la verité Saint Augustin pourra s'en plaindre, les Nominaux diront qu'on a donné quelque atteinte à leur doctrine et la consequence qu'on en tire, et qu'on a dit estre contraire au sentiment de la transsubstantiation, fera croire à saint Gregoire de Nice, à saint Jan Damascene, au bienheureux Rupert abbé de Tuitz, à Durand, et à plusieurs autres des premiers scholastiques, qu'on en veut à leur maniere de l'expliquer, quy n'est nullement contraire à la

---

<sup>33</sup> *Sur la philosophie de Descartes*, 13/35 v – cf. *infra*, n. 61, p. 121. La lettre latine de Mersenne à Voetius est citée dans AT III, 602-604 et reprise dans la *Correspondance* de Mersenne, t. XII, p. 1-2. Remarquons qu'il ne s'agit nullement d'un reproche de la part de Mersenne, mais au contraire d'un éloge et d'une garantie de l'orthodoxie de Descartes face aux attaques de Voetius. On peut également penser à la lettre d'Arnauld à Descartes du 3 juin 1648 (voir AT V, 186, 1.9-13), publiée par Clerselier au même t. II des *Lettres de Descartes*. Mais le rapprochement avec Augustin est bien moins développé que dans la lettre de Mersenne à Voetius et Nicolas Poisson ne pouvait vraisemblablement pas connaître l'auteur de la lettre et savoir qu'il s'agit d'un « célèbre théologien », puisque Clerselier avait publié la lettre sans nom d'auteur et que Baillet lui-même, en 1691, ne dira pas que la lettre venait d'Arnauld (voir les remarques de C. Adam dans AT V, 184-185).

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

transsubstantiation, quoyqu'elle roule sur les mesmes principes de Monsieur Descartes<sup>34</sup>

Il faut donc maintenant en venir à l'attitude du P. Poisson face à la défense d'enseigner la philosophie de Descartes. La lettre s'ouvre et se conclut par des déclarations de soumission à la défense du Roi. Mais en même temps, dès la fin de l'introduction de sa lettre, le P. Poisson remet en question l'efficacité de cette défense. Il témoigne de sa propre évolution à l'égard de la philosophie de Descartes et montre comment la critique réfléchie avait devancé chez lui l'ordre de la Cour. Après avoir fait preuve d'une adhésion sans réserves aux opinions de Descartes, le P. Poisson était progressivement revenu sur son jugement et il avait même formé le dessein de rédiger un ouvrage qui aurait eu pour titre *Cartista sceptiens* et aurait réuni l'ensemble de ses observations critiques sur les « paralogismes », les « petitions de principe » et les « contradictions » de la philosophie cartésienne, mais sans dénier pour autant à Descartes « le rang qu'il conservera toujours d'estre le premier des philosophes ». La défense générale d'enseigner sa philosophie a fait avorter ce projet d'une critique réfléchie et ciblée de sa doctrine, et le principal reproche du P. Poisson à l'égard de cette défense, est qu'elle reste trop générale et, par là même, inefficace et injuste. L'oratorien va alors plaider en faveur d'une révision sélective, qui ne porterait que sur les points dangereux ou contraires au dogme, et qui ferait appel à la « force de la persuasion », seule efficace en de telles matières, et non pas à la « crainte de déplaire à ceux à qui l'on est obligé d'obeyr »<sup>35</sup>. Je laisse maintenant au lecteur le soin de découvrir, à la lecture de cette lettre inédite, et comme le dit Batterel, l'adresse et l'érudition avec lesquelles le P. Nicolas Poisson conteste le bien-fondé d'une critique trop générale, en confrontant le cas de Descartes au précédent des censures passées et la situation du cartésianisme en France à celle qui a cours alors en Suède et en Hollande<sup>36</sup>. Il est également intéressant de voir de quelle manière la philosophie nouvelle

---

34 *Sur la philosophie de Descartes*, f.10/33 v.

35 5<sup>e</sup> considération, f.12/34r.

36 *Ibid.*

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

aurait dû être intégrée dans l'enseignement universitaire selon l'oratorien.

L'édition du manuscrit a été conçue selon les règles suivantes : respect de l'orthographe<sup>37</sup> et de la ponctuation<sup>38</sup>, développement de toutes les abréviations, rétablissement de la distinction moderne entre les u et les v et, pour le français, entre les i et les j. Les citations latines ont été mises en italique. Il s'agit d'une édition provisoire, destinée à mettre le texte à la disposition des chercheurs intéressés par l'histoire du cartésianisme. L'annotation se limite à préciser les références des citations latines qui ont pu être localisées et à éclairer certaines références trop allusives ou peu connues. Une annotation complète ne saurait être qu'un travail de très longue haleine, qui trouvera naturellement sa place dans l'édition actuellement en préparation de la *Correspondance cartésienne de Nicolas Poisson*<sup>39</sup>.

Je remercie Marie-Elisabeth Boutroue pour sa collaboration inestimable dans la difficile recherche de la localisation de

---

37 J'ai cependant, pour faciliter la lecture, supprimé l'accent aigu sur le « a » du verbe « avoir », qui n'est pas différencié dans le manuscrit de la préposition « à » et j'ai uniformisé en « mesme » les différentes orthographes de l'adverbe : « même », « meme », « mesme ». Les quelques corrections d'accord sont mises en italique.

38 J'ai cependant modernisé la ponctuation, peu employée dans cette lettre, du point suivi d'une minuscule, qui a été remplacé, suivant le texte, par une virgule, un point-virgule ou un point suivi d'une majuscule, afin de faciliter la lecture pour un lecteur contemporain.

39 F. Girbal avait perçu tout l'intérêt d'un tel travail d'édition pour notre connaissance de l'histoire du cartésianisme ; voir la note de son *François Lamy* : « Quant au P. Poisson, souhaitons de voir un jour sa monographie dans cette collection : nous en appelons à tous ceux qui pourraient nous signaler ses lettres, ses manuscrits, etc. Il a joué un rôle de premier plan dans l'histoire du cartésianisme. » (l'ouvrage est paru dans la collection : « Le mouvement des idées au XVII<sup>e</sup> siècle », Paris, P.U.F., 1964, p. 25, note 5). Il serait important de pouvoir vérifier si les archives personnelles de F. Girbal contiennent l'amorce d'un tel travail.

## **CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye**

plusieurs citations latines et pour sa relecture de ma transcription du manuscrit. Je remercie par ailleurs les Conservateurs de la Bibliothèque de l'Arsenal et particulièrement son directeur, Monsieur Bruno Blasselle, d'avoir autorisé sa publication.

EMMANUEL FAYE

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

### **NICOLAS JOSEPH POISSON SUR LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES (BIBLIOTHEQUE DE L'ARSENAL, MS 6599)**

[9/32r] Sur la Philosophie de Descartes

Monsieur

La Defense d'enseigner et d'escrire sur les principes de la philosophie de Monsieur Descartes dans les colleges des Pères a paru avec surprise à la verité et avec l'estonnement de quelques uns, avec mesme des reflexions de quelques autres qui s'y figuroient du mystere, mais avec respect et soumission de tout le monde qui condamne de ridicule celui qui voudroit se rendre maître de cette opinion ; personne n'a eu la pensée de trouver ouvertement à redire à cette defense, parceque personne n'a cru avoir ny liaison ny rang parmy ceux qui passent pour les defenseurs de ce Philosophe, ny conséquemment de part dans la condamnation qu'on leur signifie de sa doctrine en général. Quand on seroit assez peu docile pour croire tout ce que l'on en dit à la Cour, et dans les escolles où ces opinions sont suspectes, que la verité en soufre, c'est en une matiere de si peu de consequence, qu'on ne seroit pas raisonnable de s'en choquer, peu s'en faut mesme que tout ce que la prudence et la politique fait blâmer en<sup>40</sup> Descartes ne passe à mon egard pour l'effet d'une conduite pleine de religion, et que je ne garde par scrupule un silence, que la crainte seule de s'attirer des affaires a fait imposer. J'aurois du moins autant de raison, qu'en avait un celebre Theologien du siecle passé, qui vouloit qu'on deferast presque autant à une opinion communement receüe par un nombre considerable de docteurs, qu'à un dogme definy dans un Concile. Il ne faut point d'autre arrest pour defendre de publier l'opinion de Monsieur Descartes, elle sera desja, au sentiment de ce docteur, suffisamment défendüe par le nombre des sçavans theologiens qui se sont rendu ses ennemis, et quoyque quelques uns parmy ceux qu'on appelle Carthesiens qui n'avoient pas encor

---

40 Le ms donne « ne ».

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

penetré leurs raisons, eussent auparavant estimé cette doctrine fort innocente, je ne croy pas qu'il en resta aucune doresnavant qui ne prestast son bras pour en signer la condamnation sans ecouter les repugnances de son esprit et moins encore les remorts de sa conscience.

Pour moy si j'ose dire quelque chose de ce qui me regarde en particulier, j'ay ce me semble enchery par dessus ceux qui apres avoir esté dans cette croyance qu'entre tous les philosophes Monsieur Descartes estoit celuy qui avait le plus de bon sens et de raison, sont depuis l'ordre de la Cour dans un sentiment tout contraire, car avant que j'en eusse ouy parler, qu'on eut mesme pensé à former le dessein, dont nous voyons aujourd'huy les effets et les suites, j'étois desja un peu revenu de l'estime trop [9//32v] etandüe que j'avois generalement pour tout ce qui estoit venu de Monsieur Descartes. J'avois, je l'avoüe, jusque la fait mystere de tout ; et il n'y avoit pas mesme jusqu'aux méprises, qu'il avoit reconnües luy-mesme, ou je ne trouvasse qu'il avoit raison, et que chez luy le pour et le contre ne laissoient pas d'estre le party de la verité : mais il y a desja quelques années, que sans luy oster le rang, qu'il conservera toujours d'estre le premier des philosophes, j'avois mesme ramassé plusieurs difficultez, lesquelles à mon sens ne se pouvoient resoudre par ses principes ; il me sembla y avoir trouvé des paralogismes, des petitions de principe et des contradictions et mon dessein en estoit venu jusqu'à reduire tout cela ensemble comme desja j'ay commencé de le faire, pour donner cet ouvrage au public sous le nom de *Cartista sceptiens* : mais cela devint un projet avorté et il l'est dans sa naissance, *ex utero translatus ad tumulum*. L'on previent par l'autorité et par la force, ce que j'eusse essayé de faire en partie par la voix de la persuasion ; celle au contraire que l'on tient ne fera qu'aygrir les autres disciples de Monsieur Descartes, et tant les uns que les autres s'ecriront tous ensemble, comme disoit Ennius : *pellitur e medio sapientia et vi genitur res*<sup>41</sup>. Mais puisque c'est tout de bon qu'on a dessein de bannir non seulement des escolles mais aussi du Royaume jusqu'au nom de Monsieur Descartes, permettez moi de vous dire que jamais moyen ne fut moins capable d'en venir à bout que

---

<sup>41</sup> Ennius, *Annales*, VIII, v 248.



## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

celuy qu'on a choisy. Je sçay que tout ce que j'en pourray dire, ce sont autant de paroles que l'on estimera l'effet d'un loisir mal employé, et que ce sera en vain que j'en remarque les inconveniens, aussi ne pretend-je pas faire icy des remontrances, et moins encore obliger les commissaires qui ont jugé Monsieur Descartes à se retracter et à reformer leur sentence.

### 1<sup>ere</sup> consideration

On s'est toujours fait un phantome de la doctrine de Monsieur Descartes, et je puis assurer qu'en France il n'y a eu aucun lieu où on l'ait enseignée publiquement, soit parce que peu de gens entendent assez bien pour cela cet auteur, soit parce que de ceux qui ont fait du bruit pour avoir soutenu des opinions qui luy estoient communes, ne les ont jamais enseignées avec l'enchainement et selon la methode analitique qui fait l'essentiel de sa doctrine : car il n'y a que peu ou point d'opinion qui lui soient particulieres, mais ce qu'il a de singulier, c'est que par un effort de raison extraordinaire ses opinions sont lieez avec une telle subordination [10/33 r] et dependance conformement à la methode des geometres, que c'est cette methode qui fait presque toute la preuve des raisons dont se sert Monsieur Descartes. Or si personne n'a enseigné selon cette methode, il n'est pas necessaire de défendre d'enseigner sa doctrine qui consiste presque toute dans cette methode. Il est vray que par la il a decouvert plusieurs choses rares, comme est la raison des rarefactions, l'iris, la maniere de tailler des verres de lunettes etc. mais ce sont des decouvertes dont on doit luy sçavoir bon gré, bien loin de defendre de les pousser plus loin.

### 2<sup>eme</sup> consideration

Quand on defend d'enseigner Monsieur Descartes, ou l'on veut faire croire par la que toute sa doctrine est pernicieuse, ou quelques points seulement. Je ne pense pas que l'on voulust dire que tout ce qu'il a escrit fut dangereux ; car rien ne seroit plus aisé que de faire voir que la pluspart de ses pensées sont

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

communes aux auteurs les plus celebres, desquels il a pu emprunter ce qu'il a jugé qui pourroit entrer dans le corps de ses principes, et alors ce seroit enfermer Platon, saint Augustin, saint Clement Alexandrin, saint Justin, saint Gregoire, dont Monsieur Descartes suit presque en tout les opinions dans sa Metaphysique, une partie des Academiciens Descimento<sup>42</sup> de Florance et de la Societé Royale de Londres etc. qui confirment ce qu'a écrit Monsieur Descartes dans ce qu'on pretend mesme trouver à redire, ce seroit, dis-je, defendre d'enseigner ce que de grands hommes ont eclaircy dans la Philosophie, en defendant d'enseigner en general rien de cette doctrine. Cela ne peut donc raisonnablement s'entendre que de quelques points, dont quelques mal-intentionnez pourroient en general sur quelques escrits<sup>43</sup>, ne trouve point d'autre expedient, sinon qu'on eut à distinguer les points, qu'on trouvoit à reformer dans ses ouvrages : *pateat, disoit-il, quod noxium est, ut possit vitari cum patuerit*<sup>44</sup>. Le Pape Hormidas écrivant à l'évesque Possessor au sujet du livre de Faustus evesque de Rioz, accusé de semipaganisme ne luy dit point de [10/33 v] supprimer son livre, mais il luy conseille de suivre l'avis de l'Apostre : *omnia probate quod bonum est tenete*<sup>45</sup>, de ne choisir que ce qui est generalement approuvé et de negliger le reste. C'est ainsy qu'il seroit à souhaitter qu'on en eut usé à l'égard de Monsieur Descartes et qu'on eut pour cela marqué les ouvrages que l'on permettoit de lire, dans lesquels les plus scrupuleux ou les plus animez de ses ennemis ne peuvent rien trouver de suspect, ou bien marquer les endroits, qu'on estime dangereux et laisser la liberté d'enseigner le reste de sa doctrine purgée et corrigée des points qui la rendent odieuse en general. C'est ainsy qu'on en a usé dans les premiers siecles et dans ces derniers, ou beaucoup

---

42 L'Académie d'Acimento, Académie de physique fondée par Laurent de Medicis.

43 On constate dans cette phrase une rupture de syntaxe, qui provient peut-être d'une erreur de lecture du copiste.

44 Saint Jérôme, *Adversus Jovinianum*, Patrologie latine, t. XXII, 214 a. Le texte de la Patrologie latine donne « conteri » et non pas « vitari ».

45 I *Thessaloniens*, 5, 21.

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

de sçavans hommes avoient meslé dans leurs ouvrages des opinions suspectes en l'Eglise, on s'est contenté de les retrancher sans defendre l'ouvrage tout entier, quand on retranchera aussy, par exemple de Monsieur Descartes l'opinion qu'il a que l'étendüe fait l'essence du corps, et <à> la verité Saint Augustin pourra s'en plaindre, les Nominiaux diront qu'on a donné quelque atteinte à leur doctrine et la consequence qu'on en tire, et qu'on a dit estre contraire au sentiment de la transsubstantiation, fera croire à saint Gregoire de Nice, à saint Jan Damascene, au bien-heureux Rupert abbé de Tuitz, à Durand, et à plusieurs autres des premiers scholastiques, qu'on en veut à leur maniere de l'expliquer, quy n'est nullement contraire à la transsubstantiation, quoyqu'elle roule sur les mesmes principes de Monsieur Descartes, mais on doit boucher les oreilles à ces plaintes quant il s'agit de conserver la paix. Si l'on veut aussy retrancher l'opinion, qu'il a de ne reconnoistre ny matiere ny forme substantielle, une foulle de philosophes anciens et nouveaux se trouveront offensez, si l'on veut dans cette condamnation, si l'on improuve qu'il ait donné du mouvement à la terre, outre que c'est la plus ancienne opinion, le cardinal Cusan, Kepler, Galilée, Revelius et Rubialdus, et tout ce que nous avons de sçavans astronomes trouveront etrange que l'on ayt preferé les conjectures des Peres et de l'Inquisition de Rome aux puissantes raisons qu'ils ont de maintenir ce susteme. Mais qu'importe pourveu que ces opinions ne regnent point en France ou de moindres contestations peuvent servir d'occasion de brouïller. [11/33 r]. Enfin si l'on fait accroire à Monsieur Descartes qu'il oste les ames aux bestes, il en est quitte pour dire comme il a fait que ce n'est pas son opinion. Voila pourtant tous les principaux chefs de son accusation sur lequel on a fait son procès et ce que l'internonce Mechio<sup>46</sup>, qui estoit à Louvain a condamné de son

---

<sup>46</sup> Il s'agit du Nonce apostolique de Bruxelles Jérôme Vecchio, qui est à l'origine des censures de la philosophie cartésienne par l'Université de Louvain en 1662. Il avait écrit le 1<sup>er</sup> juillet 1662 à la Faculté des arts pour la blâmer d'avoir laissé enseigner la philosophie cartésienne et le 29 août 1662, à l'occasion de thèses cartésiennes de médecine, il écrivit une lettre latine au recteur dans laquelle il lui ordonnait de soumettre à la Faculté de théologie un certain nombre de propositions suspectes. Le

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

autorité privée, comme Plempius dans sa Preface la plus injurieuse que l'on puisse faire contre Monsieur Descartes<sup>47</sup>, qu'on oblige de souscrire la censure de ses opinions, et qu'on fasse defence d'en ecrire ou d'en parler jamais. Personne ne peut condamner cette conduite estant libre à qui a le pouvoir en main de faire valoir comme il peut ses opinions particulieres et de joindre la force à la raison pour ruiner celle de son adversaire, c'est ainsi qu'on peut le traiter, mais de defendre generalement sa doctrine qui partageroit bien moins les escolles que n'ont fait les Thomistes et les Nominaux, parceque la raison, disent quelques uns feroit bien tost donner dans son party, c'est tout ce que personne non passionnée contre luy ne peut approuver.

### 3<sup>e</sup> consideration

En effet après avoir retranché ce qu'on croit dans Descartes estre contraire aux dogmes de l'Eglise, quel danger y aurait-il de le laisser entrer en lice avec tant d'autres philosophes scholastiques ; c'est ce qu'on ne refusa jamais à personne, et chacun, ce semble, a droit d'entrer dans les ecolles soub le passeport vray ou contrefait de la raison. L'on consent que l'on déclare Monsieur Descartes ridicule, mais on demande au moins que ce soit apres avoir fait voir pourquoy on le prive des privileges qu'ont d'autres dont on ne defend pas d'enseigner les imaginations et les phantaisies avec la liberté de les croire ; mais Ramus, dira-t-on par le jugement d'un grand Roy a été banny de la sorte des escolles, crainte, disoit-on, de ruiner les Universitez par les partys qu'il commençoit d'y former : mais on sçait que Gouer<sup>48</sup>

---

P. Poisson aurait pu lire la lettre dans l'édition qu'en a donnée Plempius et que reprend Bouiller, t. I, p. 276, n.1.

<sup>47</sup> Il s'agit vraisemblablement de la préface de la troisième édition des *Fundamenta medicinæ* (Louvain, 1654), dans lequel Vopiscus-Fortunatus Plemp, ou Plempius (1601-1671), ancien correspondant de Descartes, appelle à proscrire sa philosophie et prépare ainsi le terrain pour les condamnations de Louvain.

<sup>48</sup> Il s'agit d'Antoine de Gouvea, Péripatéticien adversaire de Ramus en 1543. Le P. Poisson a pu puiser ses informations sur Ramus et sur

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

son ennemy déclaré et également puissant en Cour et au Parlement fust la principale raison qu'on eut d'en user de la sorte, et apres tout [11/33 v] on ne demandoit pas mesme que Monsieur Descartes eut le dessus dans les Ecolles, ou il faut conseruer le langage de la scholastique pour devenir capable des leçons qu'on fait en théologie, mais seulement eut-on désiré qu'on eut laissé la liberté ou d'enseigner en abrégé à la fin de chaque question, ou d'en faire leçon hors l'heure qui est destinée pour celles qu'on doit faire d'Aristote, ou en un mot de joindre tellement l'un et l'autre ensemble, que celle d'Aristote eut esté proprement la philosophie principale et d'usage, et celle de Monsieur Descartes une espece de παρεργον et de pierre hors d'œuvres. de ces deux opinions opposées s'il fut arrivé ce que dit S. Clément Alexandrin : *dogmatus conflictus dum inter conferuntur, usitate conciliat* : et comme dit encore Jan 22<sup>e</sup> *de argumentis frequenter in collationibus latens veritas aperitur*, et les scholastiques n'ont pas du apprehender que Monsieur Descartes eut enfin l'avantage : car persuadez comme ils sont que la verité est du costé d'Aristote, contre laquelle tous les Carthesiens ensemble ne pourront jamais rien, ce n'eut été dans le fond qu'une erreur panique, sur laquelle la croyance seule où ils sont que la raison et la verité sont entierement de leur costé eut du les assurer ; outre qu'à prendre tous les esprits en general, il y en a peu ou qui soient capables, ou qui se veulent donner la peine de s'appliquer à bien comprendre Monsieur Descartes, au lieu que pour Aristote comme on l'enseigne aujourd'hui dans les Ecolles, l'on a tellement accommodé le genre de ce grand homme à la portée de celuy du commun des hommes, que dans le choix du party qu'on aura à prendre, le grand nombre sera toujours de

---

Gouvea chez Jean de Launoy, à qui il se réfère *infra*, p. 118. Voir le *De Varia Aristotelis fortuna in Academia parisiensis, extraneis hinc inde adornata præsidiis liber[...]* auctore Joanne de Launoy, Constantiensi, theologo parisiensi, editio secunda auxior et correctior, Hagæ-Comitum, apud Adrianum Ulacq, M. DC. LVI, chap. XIII et XIV. Launoy donne intégralement, au chapitre XIII, p. 59-61, l'édit du roi François 1<sup>er</sup> du 10 mars 1543 contre Ramus, édit qui se réfère explicitement à « Maistre Antoine de Govea, qui s'estoit présenté à impugner et debatre lesdits livres, et ledit Ramus, qui les soutenoit et defendoit... »

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

celuy d'Aristote, et ainsy comme dit Plutarque : *melior pars a maiori vincitur*.

### 4<sup>eme</sup> consideration

Je ne sçay si dans la defense générale qu'on a fait d'enseigner la doctrine de Monsieur Descartes on voudroit qu'on n'en parlast pas mesme incidemment, et par occasion ; c'est ce que bien des gens auroient peine d'approuver ; car qu'il ne soit pas permis d'en faire leçon ny en abrégé, ny joindre les opinions de Monsieur Descartes à chaque question qu'on traite dans les Ecoles, mais au moins ne doit-on pas empêcher d'en dire quelque mot en passant quand l'occasion s'en présente, [12/34 r] ou bien cette rigueur passe toutes celles qu'on a employé contre les auteurs les plus dangereux qui ayent encor paru. Je ne dis pas que sous pretexte de n'en écrire qu'en passant, il fut permis d'imiter Rossely<sup>49</sup>, qui écrivant *ex professo* sur Mercure Trismegist[r]e fait par occasion entrer un traité entier des sacremens, en sorte que l'accessoire surpassoit de beaucoup le principal, ce seroit éluder la défense, mais seulement qu'on peut exposer ses raisons de part et d'autre sans donner gain de cause à personne, et faire à peu pres ce qu'ont fait plusieurs auteurs depuis la question de la conception immaculée et l'affaire *de auxiliis*, qui n'ont pas laissé d'en écrire, et d'enseigner ce que l'on disoit dans les deux parties, sans croire violer le respect et l'obeissance qu'ils devoient à ce Saint-Siège, qui avoit defendu d'en parler, parce que en effet pourveu que cela ne se fasse pas d'une maniere dogmatique, il n'y a pas de danger. Je prie de faire reflexion sur cecy à cause d'un volume de lettres, que quelqu'un

---

<sup>49</sup> Il s'agit d'Hannibal Rosseli, franciscain originaire de Calabre et auteur d'un commentaire d'Hermes Trismegiste dont l'un des tomes constitue un volumineux traité des Sacrements. Voir *De Septem sacramentis ecclesiae catholicae, fratris Hannibalis Rosseli Calabri, Ordinis Minorum Regularis Observantiae, Theologiae et Philosophiae ad S. Bernardinum Cracoviae Professoris, Liber, in ordine commentariorum in Mercurium Trismegistum nonus*, Posnaniae: in officina typographica Ioannis Wolrabi, 1589. In-fol., pièces limin. 837 p.

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

voulait donner au public, où il estoit assez parlé de Monsieur Descartes.

### 5<sup>e</sup> consideration.

C'estoit autrefois une loy du Royaume, qu'un esclave mettant le pied en France recouvroit sa liberté ; les philosophes ...<sup>50</sup> leur condition, puisque le lieu mesme qui donne la liberté à un miserable, que le hasard y eust fait aborder, est celuy ou les philosophes la perdent, ils auroient passé comme pour en estre les depositaires, et leur nom seul a sçeu garantir les libertez des Ciniques du surnom de folie et de phantaisie ridicule, cependant l'on veut aujourd'hui que les esprits ne s'étendent pas plus loing que la langue, on veut que l'un et l'autre ayent le mesme langage, et qu'on rentre dans les droits ou nous etions, lorsqu'on disoit presqu'au commencement du monde : *erat terra labii unius et sermonum eorumdem*. Cela seroit fort bien si cela arrivoit par la force de la persuasion, et non la crainte de deplaire à ceux à qui l'on est obligé d'obeyr ; mon dessein n'est pas de m'étendre, et de faire icy de longues exclamations contre ces assujetissemens d'esprit, mais peut-on legitimement laisser cette liberté aux uns et l'oster aux autres. Il me seroit aisé [12/34v] de faire un denombrement d'auteurs, dans lesquels<sup>51</sup> on a blasmé plusieurs choses, qui ne les ont pas fait interdire des Ecolles, ny osté la liberté de les y enseigner ; je laisse les matieres de theologie ou l'on sçait qu'apres que tous les Peres ont eu des opinions non seulement singulieres, mais aussy dangereuses ; est-ce de bonne foy à ne parler que d'Aristote, qu'on n'y lit pas des principes en grand nombre, qui conduisent à l'atheisme et l'irreligion ? Est-ce que Gaspard Peucerus<sup>52</sup> n'en conseille pas la lecture pour ruiner la doctrine de la transsubstantiation ; et que

---

50 Il y a ici un blanc d'un quart de ligne dans le ms.

51 « lesquelles » dans le ms.

52 Il s'agit de Gaspard Peucer (1525-1602), médecin et mathématicien, gendre et éditeur en 1552 des œuvres de Mélanchthon.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

Beze dans la seconde lettre à Ramus<sup>53</sup> ne luy <sup>54</sup>mande pas que la logique n'auroit jamais de cours dans les Eglises qu'il appelle reformées, et moins encor à Geneve ou il y a un ordre expres autorisé par le Senat academique, par lequel il est defendu d'enseigner d'autre doctrine que celle d'Aristote, enfin ne sçait-on pas que saint Thomas a été blamé d'avoir été trop religieux disciple de ce payen, qu'il n'avoit neantmoins jamais leu que sur de tres mauvaises traductions, et que Monseigneur de Lannoy<sup>55</sup> cite un manuscrit du college de Navarre, ou on lit les mots un peu forts contre celuy qui a merité le nom d'ange de l'Escolle : *ipse utitur dictis aristotelicis, et nimis et eius philosophiam doctrinæ fidei, hoc autem probet occasionem errandi* ; et enfin Nicolas de Clamangy dans l'*Opusculum de studio theologico* que nous a donné Dom-Luis Dachery, gemit de voir Aristote tenir le premier rang sur les bancs. C'est luy neantmoins dont les sentimens sont dangereux, qu'on aura la liberté d'enseigner seul impunement, sans qu'on y puisse trouver à redire. On aura la bouche fermée pour tous les autres qui ne seront pas de son advis, et quoy qu'on s'offre de reformer ses pensées et de conformer leur langage à celuy de l'Eglise, on pourra penser cependant à la phantaisie, mais on parlera comme Aristote : Celsus l'epicurien nous reproche dans Origène presque des le commencement des livres

---

53 Il s'agit très vraisemblablement de la seconde lettre connue de Théodore de Bèze à Pierre Ramus, envoyée de Genève le 1<sup>er</sup> décembre 1570 et que Nicolas Poisson a pu lire dans les *Epist. theol.* de Bèze, Genève, 1573, n°XXXVI, p. 201-202. A Ramus qui aurait souhaité obtenir une chaire à Genève, Théodore de Bèze lui répond que dans cette ville, l'enseignement de la logique et des autres disciplines reste rivé à la lettre d'Aristote : « Alterum quod nobis certum ac constitutum sit et in ipsis tradendis Logicis, et in cæteris explicandis disciplinis ab Aristotelis sententiam ne tatillum quidem deflectere » (Voir la *Correspondance de Théodore de Bèze* éd. par A. Dufour, t. XI (1570), Genève, Librairie Droz, 1983, lettre 810 p. 295).

54 « de » barré.

55 Il s'agit de Jean de Launoi (1603-1678), théologien parisien, natif de Coutances, connu comme historien du collège de Navarre et pour son ouvrage sur la fortune d'Aristote à l'Université de Paris cité *supra*, n.48.



## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

que celuy cy a fait contre luy, que nous laissons notre raison oysive et sans usage en recevant tout ce qui nous est proposé comme un mystere sans nous donner la liberte de rien examiner<sup>56</sup>, mais autant que cet impie est ridicule dans son objection qui regarde les matieres de foy, autant saint Augustin a il du dire que dans les matieres de philosophie, il faut estre raisonnable et non pas fidele, que l'assujettissement et la captivité d'esprit n'est reservée que pour la foy, mais qu'on peut avec plus de liberté traiter des choses purement nature [13/35 r] lles, ce qui neanmoins est maintenant defendu.

### 6<sup>e</sup> consideration.

Mais comme on pourroit se retrancher à dire qu'on n'oblige pas à parler absolument comme Aristote, si ce n'est que c'est la plus ancienne opinion qui a prevalu par son merite et qui luy a acquis un si grand nombre de défenseurs, je prie de considerer que Monsieur Descartes pouvant dire ces mots d'un poëte ancien

*non me quod tibi sim novus  
omnes hoc veteres sibi fuerunt*<sup>57</sup>.

il auroit aussy son excuse en main, autrement Pancirolle<sup>58</sup> pouvoit se tenir en repos sans se donner la peine de faire un denombrement des choses dont l'invention est düe aux derniers siecles, si leur nouveauté seule est une raison suffisante pour les decrier ; je ne m'amuse pas icy à faire un lieu commun des preuves qui autorisent quelque-fois la nouveauté, aussy n'est-ce pas le caractère auquel sont marquez les opinions de Monsieur

---

<sup>56</sup> Le passage visé est sans doute Origène, *Contre Celse*, I, 2 et surtout I, 9-11 (la division par chapitres n'existe que dans les éditions modernes, postérieures à N. Poisson).

<sup>57</sup> Il s'agit d'une citation de Martial, *Epigrammata*, I, 54, v. 4.

<sup>58</sup> Il s'agit de Guido Pancirolli (1523-1599), jurisconsulte italien, auteur du *Livre premier des antiquités perdues [...] accompagné d'un second des choses nouvellement inventées et auparavant inconnues...* traduit tant de l'italien que du latin en François par P. de la Noue, Lyon, P. Roussi, 1617.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

Descartes, et sans leur chercher de titres qui les fassent voir aussi anciennes que le monde, il suffit de dire qu'on en peut lire une partie dans Aristote même, comme est son opinion de l'âme des bestes, du mouvement local, de la matière essentiellement étendue, jusque là qu'on a pensé donner un ouvrage même intitulé *Cartesius Aristotelis genuinus interpres*, dont Monsieur Raz célèbre professeur hollandais<sup>59</sup> a déjà fait quelque chose sous le nom de *Clavis utriusque philosophiae, veteris et novae*, comme on l'appelle, et pour la doctrine des formes substantielles, outre que selon Diogène Laërtius, et plusieurs autres philosophes très anciens et plus qu'Aristote, ont été de ce sentiment. Sans la mauvaise foi ou l'ignorance des traducteurs, peut-être n'eussions nous jamais lu dans Aristote même, sinon que les formes substantielles ou plutôt essentielles, ne sont que métaphysiquement distinguées de la matière. Il ne faudroit pour le vérifier que se donner la peine d'alléguer plusieurs passages ou le texte l'apprend formellement : mais comme cet écrit n'est pas de contestation ny de dispute, je passe les choses qui feroient une episode ennuyeuse, et je prie non seulement de remarquer que les qualitez non distinguez de leurs sujets est [13/35 v] une doctrine si ancienne, qu'on doute même si Aristote ne l'a point enseignée avec tous les autres philosophes plus anciens, qui n'ont pas seulement mis cela comme une question. Le célèbre Père Magnan a soutenu à Rome cette opinion dont dix Jésuites se sont aussi rendu les défenseurs<sup>60</sup>. J'ajoute encore pour faire voir que les principes les plus considérables de Monsieur Descartes ne sont point si nouveaux qu'on se l'est imaginé. Son

---

<sup>59</sup> Il s'agit très vraisemblablement du cartésien de Leyde Johannes de Raei (1622-1702), auteur de la *Clavis philosophiae naturalis, seu Introductio ad naturae contemplationem Aristotelico-cartesiana*, Leyde, J. et D. Elsevier, 1651. Le P. Poisson cite vraisemblablement le titre de l'ouvrage de mémoire, en confondant partiellement le titre avec celui d'un ouvrage comme le *De consensu veteris et novae philosophiae* de Jean-Baptiste Du Hamel (Paris, Apud Carolum Savreux, 1663), ou encore la *Clavis Philosophiae naturalis antiquo-novae secundum principia Cartesi*, de Johannes Tatinghoff (Leyde, ex officina Adriani Wyngaerden, 1655).

<sup>60</sup> Les formes substantielles non spirituelles sont abandonnées par des jésuites tels que les P. Rapin et Fabry (Bouiller, t. I, p. 473).

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

systeme du monde qu'il distribüe en plusieurs tourbillons, dont il explique les phainomenes a esté enseigné il y a plus de dix-huit cents ans par un autheur, dont fait mention Laërtius, et pour ses opinions metaphysiques, les moins versez dans la lecture de saint Augustin et des premiers Peres grecs trouvent tant de rapport et de ressemblance entre ce qu'ils ont dit de Dieu et de l'ame et ce qu'enseigne Monsieur Descartes, qu'un celebre theologien dans une lettre imprimée parmy celles de Monsieur Descartes<sup>61</sup> luy reproche d'avoir copié des passages entiers de saint Augustin, qui nous a parlé de Dieu, et de l'ame, du corps, et de ses sensations non seulement au mesme sens, mais aussy dans les mesmes termes, dont s'est servi depuis Monsieur Descartes. Sont-ce donc la des auteurs si nouveaux pour condamner de nouveauté leurs opinions, et defendra-t-on la doctrine de Monsieur Descartes pour sa nouveauté, pour l'avoir tirée des auteurs, qui en toute occasion pourroient autoriser leurs opinions par leur seule antiquité.

### 7<sup>e</sup> consideration.

C'est un moyen peu efficace d'interdire entierement la doctrine de Monsieur Descartes et de croire que le silence la laissera inconnüe à ceux qui en avoient seulement ouy parler. Tout l'effet que cela peut produire est que les endroits qui ont passé pour obscurs demeureront toujours tels sans que personne ose essayer de les eclaircir, mais c'est cette obscurité mesme qui donnera de l'ardeur à lire cet autheur, car l'esprit des hommes se fait un mystere de ce qu'il n'entend point, et on remarque, qu'un

---

<sup>61</sup> S'agit-il de la lettre du P. Mersenne à Voëtius du 13 décembre 1642, publiée dans une traduction française par Clerselier en tête du volume II des *Lettres de Monsieur Descartes* en 1659, ou de la lettre sans nom ni date adressée à Descartes et publiée par Clerselier dans le même tome, lettre 3, p. 15-21 et attribuée à Arnauld par une note de l'exemplaire de l'Institut (voir AT V, 184-186), auquel cas cela voudrait dire que Nicolas Poisson savait que cette lettre était d'Arnauld ? Mais ni Mersenne, ni Arnauld ne faisaient reproche à Descartes de ces similitudes avec Augustin, bien au contraire. Voir mes remarques *supra*, n. 33, p. 105.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

des livres qu'on s'est efforcé davantage d'entendre a été l'Apocalypse, comme dit Scaliger, parceque l'esprit se sçait toujours bon gré des moindres decouvertes qu'il fait dans un ouvrage qu'il croit estre de difficile accez pour les autres. Jamais on ne vit tant de commentaires sur un autheur que nous en lisons sur Aristote à cause de son autorité soit naturelle ou affectée. [14/36r] En un mot si les ouvrages les plus hieroglyphiques ont toujours été l'occupation de ceux qui ont cherché la réputation, parceque la moindre ouverture et lumiere qu'ils sembloient y avoir, les faisoient passer pour les Œdipes et truchemens des plus rares secrets du monde. Il est vray qu'à laisser Monsieur Descartes tel qu'il est, il n'est pas aisé de l'entendre sans le secours des mathematiques, et on en néglige trop l'étude pour croire que beaucoup de personnes tachent, par l'effort seul de leur esprit de comprendre toutes les grandes choses que cet autheur a renfermé dans ses ecrits ; mais leur obscurité jointe à la défense qu'on fait de les enseigner, attireront toujours une estime singulière pour luy, et tellement de degoust pour ce qui ne portera point son nom, que ce qu'on enseigne dans les ecolles ne passera jamais dans l'esprit des honestes gens que pour ergothisme et que pour chicane, au lieu que si on avoit permis d'en adoucir ce qu'il y a de rude ; et d'eclaircir ce qu'il y a d'obscur et d'embarassant, on eust rendu Monsieur Descartes si familier qu'on l'eust melé sans peine avec la doctrine de l'Ecolle, puisque mesme sans elle on ne le peut entendre, et on luy eut peut-estre aussy fait perdre son crédit que l'obscurité luy pourra conseruer. Enfin on doit se souvenir de ce que dit saint Hilaire au sujet d'une doctrine, qu'on vouloit assoupir et comme ensevelir dans son obscurité. *Si recte scripta sunt, taceri non debuerunt, si autem quia non recte scripta sunt adhuc taceantur, cavendum est ne aliquando dicantur*<sup>62</sup>. Quand on laissera Monsieur Descartes sans<sup>63</sup> corriger des à present, ce que je veux bien accorder qu'on peut reprendre dans ses opinions, on laissera à la posterité à faire une chose, à laquelle des aujourd'hui on pourroit remedier, et l'on devroit pour le bien de ceux qui viendront apres nous, leur

---

<sup>62</sup> Saint Hilaire de Poitiers, *Liber de synodis seu fide orientalium*, chap. 90, Patrologie latine, t. X, col. 542b.

<sup>63</sup> « le » barré.

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

oster si l'on peut tout ce qui pourroit les scandaliser, puisque *si adhuc tacentur, cavendum est ne aliquando dicantur*.

### 8<sup>e</sup> consideration.

Je crains mesme que cette defense ne fasse le mesme effet que nous avons vu arriver dans d'autres occasions, ou l'esprit s'est toujours roidy contre les defenses qu'on luy a voulu faire de s'instruire de certaines choses dont on a jugé à propos devoir luy oster la connoissance ; il semble s'ennuier dans l'étendue des bornes, outre lesquelles on luy defend de parler, et c'est ce dont il se fust degousté, si on luy avoit laissé la liberté de le lire et d'en parler ; luy est un obiet auquel il se porte avec passion, on sçait que [14/36v]

*nitimur in vetitum semper, cupimusque negatum.*

et comme remarque excellement saint Gregoire de Nazianse, qu'un certain arbre, plus on le taille et plus il porte de fruits, et que ce qui sembloit devoir le faire mourir, est ce qui luy donne la vie, aussy un philosophe qui a ailleurs de la reputation, l'augmente encore davantage plus on s'efforce de lui oster les moyens de l'étendre : *est arbor, dit il, quae cum caeditur ...<sup>64</sup> et aduersus ferrum certat ac morte vivit ac sectione ...<sup>65</sup> atque cum absumitur, crescit.* et il ajoute ensuite ces mots fort à propos : *mihi vero plane huiusmodi videtur esse philosophus<sup>66</sup>* disc. ix. Je

---

64 Blanc dans le ms. Le *Discours* de Grégoire de Nazianze donne « viret, et ».

65 Blanc dans le ms. Le *Discours* donne « pullulat ».

66 Citation incomplète - sans doute mal lue par le copiste qui a laissé deux blancs (voir les deux notes *supra*) -, d'un *Discours* de Saint Grégoire de Nazianze. Voir *Sancti Gregorii Nazianzeni cognomento theologi, Opera*. Nunc primum Græce et Latine coniunctim edita, subsidio et liberalitate Reverendis. Episcoporum, et Cleris universi Franciæ Regni [...] Lutetiæ Parisiorum, Typis Regiis, apud Claudium Morellum, via Iacobæa, ad insigne Fontis. M. DC IX, Oratio vicesima octava, f.479 C : « Est quædam in fabulis arbor, quæ cum cæditur, viret, et adversus ferrum certat ; ac, si de re nova novo more loquendum est, morte vivit, et sectione pullulat,

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

ne pretend pas faire une prediction de sa parole en faveur de Monsieur Descartes, mais enfin l'on sçait assez que les lieux ou sa doctrine a souffert plus de contradiction, sont ceux aussy, ou l'on a ensuite plus de veneration pour sa mémoire et plus d'estime pour ses ecrits. Les lieux au contraire, ou les habiles gens sont indifferemment bien venus, comme en Angleterre ou l'on n'examine pas le nom, mais les raisons, pour y avoir rang entre les philosophes c'est aussy ou moins de personnes s'y sont attachez. L'on peut dire à l'égard de la France qu'il n'y avoit que Paris ou Monsieur Descartes eut de veritables amis. Ceux qui ont fait du bruit et qui se sont attiré des affaires dans quelques autres villes du Royaume etant plus zelez que capables, n'ont pas duré, parceque la liberté qu'on avoit d'en parler publiquement, ne faisoit pas envie d'en sçavoir davantage, et mesme qu'on peut dire que quelques uns de ceux qui ont eu plus de chaleur et d'emportement à defendre Monsieur Descartes, n'y ont pas toujours etez attirez par la beauté et la force des raisonnements de philosophie, qu'il est difficile de penetrer d'abord : mais ils y ont été poussez par je ne scay quelle envie qu'on a de sçavoir les motifs pour lesquels on s'écrie contre un homme, dont les ecrits deviennent plus celebres que la defense mesme qui en deveroit etouffer l'estime et la memoire et qu'on rend en un mot semblables aux phenix, qui naissent de leurs cendres.

---

atque, cum absumitur, crescit. Habetis fabulam, jure suo quiduis libere confingentem. Mihi vero hujusmodi quiddam plane esse vir philosophus videtur. Floret enim inter cruciatus, ac vitæ molestias virtutis segetem existimat, atque in aduersis gestit et gloriatur... » Dans la Patrologie grecque, il s'agit de l'*Oratio XXVI*, t. XXXV, c. 1239 et 1242. Nicolas Poisson a vraisemblablement évoqué la fin de la citation de mémoire, ou utilisé une autre édition que celle citée.

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

### 9<sup>e</sup> consideration

Ce qu'on a du aussy considerer dans cette defense, est le peu d'effet que de semblables moyens ont produit dans quelques estrangers, ou la brigue a fait faire la mesme chose qu'on fait en France, ou l'on verra dans peu les choses changées, comme elles le sont dans ce pays là. On avoit il y a trois ans fait une ordonnance en Suede ou est mort Monsieur Descartes, portant deffense de sa doctrine dans l'université d'Upsal, c'est tout ce que j'en pus pour lors apprendre par une lettre qu'on m'écrivit alors [15/37 r] d'Ambourg, mais j'ai sçu depuis qu'on s'étoit tellement reveillé, qu'entre les senateurs et les plus honnestes gens qui se mesloient des lettres, la plupart estoient dans les sentimens de Monsieur Descartes, qu'on enseignoit librement et sans scrupule, sans neanmoins oster à Aristote le rang qu'il tenoit dans les Uniuersitez. Monsieur Descartes eut esté d'abord traité de mesme en Hollande, si on n'eust pas été prévenu de l'innocence de ses écrits contre les calomnies de Monsieur Voetius père et fils. Ces deux theologiens ont pendant quelque temps fait balancer sa fortune ; une année il estoit l'Atlas de notre siècle et un Archimede sans egal, comme l'appeloit Monsieur Æmilius professeur d'Utrech<sup>67</sup>, et peu après on le qualifiait d'athée. Il est vrai que le mesme Voetius l'en justifie par les autres injures, en l'apelant *Virum pontificium et omnino Jesuisastrum*, et ce qui est estrange c'est que pendant que Voetius et Dematius s'efforçaient de le faire condamner à Utrech par leur credit, son innocence seule le faisoit absoudre à Groningues ; toute cette guerre s'étant allumée sur un acte du 4 juin 1645, par lequel les magistrats auroient defendu de rien imprimer pour ou contre Monsieur Descartes,

---

<sup>67</sup> Antonius Æmilius (1589-1660) avait en effet qualifié Descartes, dans l'éloge funèbre de Reneri qu'il avait prononcé le 18 mars 1639, d'« unique Archimède de notre siècle, unique Atlas du Monde, confident de la Nature ».

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

quand d'un autre côté Herbood<sup>68</sup> disait qu'il étoit ; *philosophorum maximus et libertatis in philosophando assertor et vindex*<sup>69</sup>, et Revius<sup>70</sup> s'y opposoit, et disoit dans son livre intitulé *Statera philosophiae Cartesii*, qu'il s'agissoit de la cause de Dieu et de la religion ; remarquez que c'est un heretique qui parle ? Il aduoë page 22 qu'il prouve aussy bien que saint Thomas

---

68 Il s'agit d'Adriaan Heereboord (1614-1668), professeur de philosophie à l'Université de Leyde et défenseur de Descartes, auteur en 1654 des *Meletemata philosophica*.

69 Il s'agit d'une citation du discours d'Adriaan Heereboord prononcé à Leyde le 17 janvier 1647 et intitulé *De libertate philosophandi*, imprimé par l'auteur au début des *Meletemata philosophica, Maximam partem, Metaphysica*. Lugduni Batavorum. Ex Officina Francisci Moyardi, Bibliopola trans Academiam, 1654. Voir p. 13, col. 2 : « *Quæ liberius pro Philosophandi libertate à me tum fuerunt dicta, non eodem animo ab omnibus, ut fieri solet, sunt accepta, quibusdam ea approbantibus, aliis improbantibus, nonnullis ringentibus : ussit potissimum et mali habuit aliquos, qua inter declamandum usus fueram, Apostrophe et prosphonesis ad Renatum Cartesium absentem, non aliter ac si præsens præsentem compellassem, hisce instituta verbis : Salve Philosophorum maxime, Veritatis, Philosophiæ, Libertatis in Philosophando, Stator, Assertor, Vindex.* » La phrase citée par le P. Poisson est également reprise par Jacob Revius dans la *Statera philosophiæ cartesianæ* écrite contre Heereboord et évoquée par Poisson : « *Ubi denuo Cartesius ad colum extollitur, tanquam veritatis ex caligine servitute emergentis promotor unicus, Heros, Philosophorum maximus, Veritatis, Philosophiæ, libertatis in Philosophando stator, assertor, vindex etc.* » (*Stateræ philosophiæ cartesianæ qua Principiorum ejus falsitas, et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, Et Ad virulentam Epistolam, præfixam selectarum Disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur, Auctore Jacobo Revio SS. Theo. Doct. et collegii Theol.III Ordd. Hollandiæ ac Westfrisicæ Praefecto. Lugduni Batavorum, Ex officina Petri Lessen, s.d., p. 3*).

70 Il s'agit de Jacob Revius, né en 1586, théologien de Leyde, qui fit soutenir le 6 avril 1647 contre Descartes des thèses l'accusant de Pélagianisme et publia contre les *Meletemata philosophica* d'Heereboord l'ouvrage intitulé *Statera philosophiæ Cartesianæ* en 1650.



## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

l'existence de Dieu, mais qu'il ne doit pas citer pour nouvelle, et de son invention une raison qui est si ancienne et commune à saint Thomas<sup>71</sup>. Le grand crime est que cela meritoit bien de calomnier un homme. Les petites guerres intestines entre gens de lettres ont là leur cours ; il y a eu sentence, arrest, et deffense de part et d'autre, et tout cela n'est abouti qu'à animer des philosophes les uns contre les autres, qui se sont apres accordé d'eux-mesmes, quand ils n'ont plus eu de spectateurs ny de juges d'un autre ordre pour pacifier leurs demeslez. ce qui montre bien qu'on les doit laisser faire, et n'empescher sinon qu'ils ecrivent ou fassent imprimer quelques invectives les uns contre les autres ; si les moyens desquels on s'est servi pour apaiser ces brouïlleries en Hollande, est ce qui les y a nourry un temps, et que tout y est devenu calme, depuis qu'on a laissé la liberté d'enseigner ou d'ecrire, pour qui l'on a voulu, sans les invectives qu'on a defendu d'imprimer ; peut-estre eut-on pu imiter cet exemple, si on en eust desiré l'effet.

### 10<sup>e</sup> consideration.

[15/37 v] On ne doit pas suivre aussy l'usage de l'inquisition, qui sous le moindre soupçon met toute une doctrine

---

71 Revius écrit en effet, sur Descartes et saint Thomas : « Sumamus aliud exemplum è theologia naturali : Demonstrat Thomas Aquinas Deum esse, multis ac variis rationibus. Probat idem Cartesius ratione unica. rationes Thomæ falsas putat, suam veram. tamen uterque concludit rem verissimam. non potest evadere quin rationes Thomæ dicat ex accidente et sophisticè probare, suam per se et demonstrative (quam vere jam non disputo) Quod si licet falsum sumere ad demonstrandum verum, quod hic sibi concedi postulat, cur hoc improbabat in Thoma ? cur in nova ratione invenienda usque adeo desudabat ? verbo concludam : Non sufficit, in demonstratione *verum* inferri, sed oportet id inferri *ex vero*. Quia enim conclusionem amplectimur propter principia, ipsis principiis magis assentiri necesse est : quandoquidem propter quod unum quodque est tale, illud magis est tale. Aristot. loco citato. Maxime c. 6. ubi accurate hanc rem pertractat. » *Statera philosophiæ cartesianæ*, p. 22-23).

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

généralement, et les livres ou elle est sous le même titre, ou sont ceux des hérétiques ; on peut en tirer les propositions, qui sont une occasion de scandale et d'erreur aux faibles, et laisser le gros de l'ouvrage au choix de ceux qui voudront en instruire les autres. Le 2<sup>e</sup> concile de Nicée acte 6. dit excellemment qu'il en est des livres comme des peintures, on doit lire les uns, comme on regarde les autres ; il faut reformer et retrancher ce qu'on juge n'y devoir pas être ; c'est ainsi qu'on en a usé mille fois pour les livres et les tableaux, que ce concile dit être le modèle des livres. On savait les remontrances que les gens de bien de Rome firent à Paul 5<sup>ème</sup> pour faire reformer seulement et non pas retrancher le fameux tableau du Jugement universel de Michel Angele<sup>72</sup>, que la pudeur n'eut pas du souffrir dans une galerie, bien loin de le laisser sur un autel, ou dit-on il est encore par la faveur des peintres, qui ont demandé de n'y pas toucher. Si on ne demandoit que la reformation du tableau, il me semble qu'on en pourroit faire de même de Monsieur Descartes, et la prière que font ses amis est qu'on le reforme comme on voudra ; mais au moins qu'il soit permis d'enseigner ce qu'on n'y peut reprendre et que la conduite d'un Royaume où ce grand homme a pris naissance se distingue par la moderation ordinaire d'un tribunal étranger, du ressort duquel on a raison de se soustraire.

### 1<sup>1</sup>e consideration.

Enfin je prie de penser que ces bruits légers qui se sont levés à l'occasion de Monsieur Descartes ne méritent pas des remèdes si forts, qu'est celui de n'oser plus parler de sa doctrine en public, il est inutile, si cela demeure de la sorte à tant d'esprits, que la liberté du Roy avoit animé, de l'appliquer davantage à de nouvelles recherches. La philosophie vulgaire est stérile à un

---

<sup>72</sup> Malgré la violence des attaques de Biagio de Cesena, maître de cérémonie pontifical et de l'Arétin, Daniele de Volterra, à qui fut confié l'opération de « censure », « se borna à revêtir de draperies la nudité de certaines figures » (voir *La Chapelle Sixtine*, vol. III, Le Jugement dernier, textes de P. de Vecchi et G. Colalucci, Citadelles et Mazenod, 1995, p. 27).

## Un inédit du P. Nicolas J. Poisson

point, que depuis qu'elle est en vogue, dit Bacon, ce qui estoit autrefois question, est encore et sera toujours question, tant ce cours est faible pour l'avancement des arts ; est-ce que la crainte de quelque division doit allumer les universitez, jusqu'à n'avoir recours qu'à l'autorité et qu'à la puissance pour en prevenir les suites. Elles y devoient estre aguerries, puisque la plus-part des grands hommes se sont toujours [16/38 r] attiré de la contradiction, et que c'est comme à travers les combats et les guerres d'esprit que les œuvres de saint Thomas apres avoir essayé les foudres et les anathèmes d'Estienne evesque de Paris, sont venues jusqu'à nous. On a moins menagé la reputation de saint Gregoire qu'on ne fait encor celle de Monsieur Descartes. Les œuvres de ce grand Pape ayant passé par le feu, qui n'a pas empêché qu'on n'ait maintenant de l'estime pour luy et toute la veneration qu'il merite. Ainsy l'on ne doit pas s'etonner des petits schismes qui ont pu se former dans l'Escolle, on les peut dissiper par d'autres voyes que celles du fait, ou du moins les reduire à un etat qu'on ne puisse pas en apprehender de mauvaises suites, on pourroit pour cela commettre des gens habiles et intelligens dans la doctrine de Monsieur Descartes, auxquels on ordonnera de remarquer dans ses ouvrages, ce qu'on y peut lire *in offenso fide*, et les questions qu'on juge à propos sans autre raison ne pouvoir estre enseignées, et dont on ne peut pas ouyr parler dans les ecolles.

L'autre chose est qu'on fust obligé d'enseigner preferablement Aristote, comme saint Augustain disoit qu'il vouloit qu'on se fust servy dans l'Eglise de la vulgate toute fautive qu'elle fust dans les pseumes, à cause qu'elle sert d'entrée aux autres sciences superieures, ou la maniere de parler est en usage, n'y meslant les opinions de Monsieur Descartes, que comme un accessoire, dont on pourroit apres s'instruire à fond. Enfin l'on pourroit imposer des peines à quiconque d'un party escriroit ou parleroit contre l'autre avec invectives et injures qui sont indignes des gens qui doivent regler leur conduite sur la conscience et la raison : mais les avis ne sont plus de saison, et les considerations que j'ay proposées comme autant de raisons, qui font voir qu'une defense aussy generale n'est pour avoir tout l'effet, qu'on en espere, sont au moins pour vous marquer, Monsieur, que je ne suis pas entesté de Monsieur Descartes, que

## **CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye**

de bonne façon que je consentirois qu'on en retranchast non seulement ce qui blesse la délicatesse de certaines consciences tendres, mais aussy que la paix fust dans l'Escolle et ailleurs mesme aux depens de tout Monsieur Descartes.

Je suis

## **ARNAULD DEFENSEUR DE DESCARTES DANS L'EXAMEN DU TRAITE DE L'ESSENCE DU CORPS**

Des *Objections aux Méditations* aux textes de la controverse avec Malebranche et à la correspondance métaphysique avec Leibniz, les affinités d'Antoine Arnauld avec la philosophie de Descartes ont été fréquemment relevées par les commentateurs. Est-il pour autant légitime de voir en Arnauld un cartésien ? Certains textes, comme la lettre CCXLIII des *Œuvres* d'Antoine Arnauld récusant le « Pélagianisme » présent dans la correspondance de Descartes<sup>1</sup>, ou encore le jugement très sévère que l'on peut lire dans la variante inédite d'un manuscrit sur les explications philosophiques de Descartes touchant l'Eucharistie<sup>2</sup>, incitent à ne pas oublier les limites de l'adhésion d'Arnauld au cartésianisme. Il faut ajouter à cela que nous ne savons pas si les Réponses de Descartes ont levé toutes les réserves exprimées par Arnauld dans ses *Objections*, particulièrement celles qui, dans le

- 
- 1 Arnauld écrit, à propos du parti qu'un « bon religieux » (probablement Dom Robert Desgabets) croyait pouvoir tirer de Descartes en théologie : « Je trouve encore bien étrange, que ce bon Religieux prenne M. Descartes pour un homme fort éclairé dans les choses de la Religion, au lieu que ses lettres sont pleines de Pélagianisme, et que, hors les points dont il s'étoit persuadé par sa Philosophie, comme est l'existence de Dieu et l'immortalité de l'ame, tout ce qu'on peut dire de lui de plus avantageux est qu'il a toujours parû être soumis à l'Eglise ». Lettre CCXLIII à Monsieur \*\*\*, OA [=Œuvres de Messire Antoine Arnauld, 43 vol., Lausanne et Paris, 1775-1783], t.I, p. 671. Les éditeurs présentent cette lettre comme datée du 18 octobre 1669, mais les éditeurs renvoient en note à deux lettres de Nicole qui sont de 1673 (voir sur ce point D. Moreau, « Cartésiens », thèse dactylographiée soutenue à Paris IV, 1996, p. 605) ; par ailleurs, l'identification, généralement retenue, de Du Vaucel comme le destinataire de la lettre n'est pas proposée par l'édition de Lausanne et attend encore d'être démontrée.
- 2 Ce jugement est publié dans la note en annexe de cet article (voir *infra*, p. 166-167). Arnauld a adouci son jugement dans la version finale de l'*Examen*.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

*De Deo*, concernent la conception cartésienne de Dieu en quelque façon cause de soi-même et la légitimité de l'interrogation métaphysique qui demande pourquoi Dieu persévère dans l'être<sup>3</sup>.

Récemment, la question de savoir à quel point Arnauld fut cartésien s'est focalisée sur la thèse cartésienne de la libre création par Dieu des vérités dites « éternelles »<sup>4</sup>. Il s'agit certes

---

<sup>3</sup> Sur ce dernier point, voir l'analyse proposée *supra*, à la fin de l'introduction à ce volume, p. 23-25.

<sup>4</sup> A la suite d'H. Gouhier, qui avait parlé d'« un cartésianisme sans création des vérités éternelles » en incluant Arnauld dans cette dénomination (*Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978, p. 156-164) ; A.R. NDiaye, s'appuyant sur la correspondance avec Leibniz, a soutenu la thèse du « silence troublant » d'Arnauld à propos de la doctrine de la création des vérités éternelles (voir « La réception du *Discours de la méthode* et des *Essais* chez Arnauld », *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, textes réunis par H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1988, p. 239), interprétation développée par le même auteur dans *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin, 1991, p. 321-358 et dans « Le Statut des vérités éternelles dans la philosophie d'Antoine Arnauld : cartésianisme ou augustinisme ? », *Antoine Arnauld (1612-1694) philosophe, écrivain, théologien*, Chroniques de Port-Royal, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1995, p. 283-296, et reprise par V. Carraud dans « Arnauld, théologien cartésien ? Toute-puissance, liberté d'indifférence et création des vérités éternelles », *XVII<sup>e</sup> siècle*, 1996, p. 259-276. Dans un tout autre sens, E. Scribano a proposé une interprétation nouvelle de la réaction d'Arnauld face à Leibniz dans « Le 'spinozisme' d'Arnauld », *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Papers Presented at the International Colloquium held at Rotterdam, 5-8 October 1994, ed. by W. Van Bunge and W. Klever, Brill's Studies in Intellectual History, vol. 69, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995, p. 291-304, et D. Moreau, prenant appui sur des textes méconnus de la *Dissertatio bipartita* et des *Règles du bon sens* (traités dont il prépare l'édition), a montré qu'« Arnauld est sans doute le seul des grands post-cartésiens à avoir accepté la thèse dite de la « création des vérités éternelles », « Arnauld, les idées et les vérités éternelles », *Descartes, Les études philosophiques*, janvier-juin 1996, p. 131-156, étude reprise dans *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, chap. VI.

## Arnauld défenseur de Descartes

d'une expérience cruciale, vu l'importance métaphysique de cette thèse (notamment en regard de la théologie augustinienne des idées), sa place centrale dans la pensée de Descartes et la violence de sa contestation par Malebranche<sup>5</sup>. Et la question de savoir si Arnauld a explicitement professé cette thèse a reçu les réponses les plus contrastées. Mais l'examen général du cartésianisme d'Arnauld ne peut pas s'en tenir à ce problème. Pour une appréciation complète et objective de la question, il faudrait analyser la totalité des textes qui, dans les *Œuvres complètes* d'Arnauld, concernent de près ou de loin Descartes, et en proposer une synthèse. Je souhaite apporter une contribution limitée à ce travail, en proposant une introduction à la lecture d'un texte dont le statut est unique dans toute l'œuvre d'Arnauld, car c'est la seule fois où il se donne pour but explicite de prendre la défense de Descartes dans un ouvrage entier. Il s'agit de *l'Examen d'un écrit qui a pour titre : Traité de l'essence du corps, et de l'union de l'ame avec le corps contre la philosophie de M. Descartes*, ouvrage écrit au début de l'année 1680<sup>6</sup>, mais resté inédit du vivant d'Arnauld et publié seulement un siècle plus tard<sup>7</sup>, en 1780, dans l'édition dite de Lausanne de ses *Œuvres*.

---

5 Malebranche parle (sans nommer ce dernier) de la thèse de Descartes comme d'un « sentiment qui ébranle tous les fondemens de la Morale [...] et qui renverse tout l'édifice de la Religion Chrétienne, en dépouillant JESUS-CHRIST, ou le Verbe de Dieu de sa divinité » (*La Recherche de la vérité*, Eclaircissement XIII, OC III, 190-191).

6 J'ai suivi l'indication de date proposée par les premiers éditeurs de *l'Examen* : « Il y eut vers le même temps un autre Auteur Catholique, qui attaqua la Philosophie de Descartes avec encore plus d'injustice. Ce fut M. le Moine, Doyen du Chapitre de Vitré en Bretagne. M. Arnauld fit une Réponse à son Ecrit, lorsqu'il étoit en Hollande en 1680 avec M. l'Abbé de Pontchâteau. » OA, t.XXXVIII, Préface historique et critique, p. XVII.

7 L'Abbé de Pontchâteau avait proposé à M. de Neercastle, Archevêque d'Utrecht, sur la fin de l'année 1680, de lire *l'Examen* d'Arnauld ; le prélat lui répondit le 3 janvier 1681 : « Je lis pour la seconde fois ce que M. Davy [=Arnauld] a écrit pour la défense des Cartésiens. Je le trouve, comme tous ses ouvrages, parfaitement beau. Ce qu'il traite dans la première et la seconde Partie est de très-grande utilité pour la

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

L'ouvrage vient de connaître une seconde édition dans la collection du *Corpus*, où le texte publié en 1780 a été revu en tenant compte d'une copie inédite découverte à la Bibliothèque de l'Arsenal.

*L'Examen* d'Arnauld est un ouvrage historiquement remarquable, car il a été écrit à une date où, sous la pression de la mise à l'*Index* et des censures royales, presque personne n'ose prendre ouvertement la défense de la philosophie cartésienne. Mais philosophiquement, l'ouvrage peut déconcerter le lecteur, car on ne saurait dire qu'Arnauld procède à une étude approfondie de la philosophie cartésienne. Mises à part deux importantes discussions, l'une correspondant à la première partie de *L'Examen* et l'autre au début de la quatrième, l'argumentation d'Arnauld se situe le plus souvent sur le seul terrain de la théologie positive. Si des réminiscences d'expressions cartésiennes émaillent la plume d'Arnauld (surtout dans les premières pages), on ne trouve, dans tout l'ouvrage, qu'une seule citation explicite de Descartes, à savoir l'article, intégralement cité par Arnauld, dans lequel, à la fin du premier livre des *Principes*, le philosophe exprime sa soumission à l'Eglise<sup>8</sup>. Et quand il veut faire le point, à propos de l'« essence du corps considérée par rapport à l'Eucharistie », sur ce qu'il nomme « l'état de la question »<sup>9</sup>, ce ne sont pas les dernières pages des *Réponses aux quatrièmes objections* que cite Arnauld, mais un long extrait de la *Recherche*

---

Théologie ; et ce qu'il traite dans la quatrième donne grande lumière à ce que les Cartésiens enseignent touchant l'union de l'âme avec le corps. Ne seroit-il pas à propos de faire imprimer ce Traité... ? » *ibid.* *L'Examen* ne fut cependant pas imprimé du vivant d'Arnauld, peut-être à cause de la réserve à l'égard du cartésianisme de Du Vaucel et de Fontaine. Cependant nous apprenons, par une lettre de M. de Pontchâteau à M. de Neercassel en date du 7 juin 1681, que M. de Saci, à qui M. de Pontchâteau avait porté une copie de cet écrit, avait « lu avec beaucoup de satisfaction l'écrit contre l'Anti-Cartésien ». Préface historique et critique, *ibid.*, p. XVIII.

<sup>8</sup> *Examen...*, p. 12.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 29.



## Arnauld défenseur de Descartes

*de la vérité* de Malebranche<sup>10</sup>, qu'il considère donc à cette date comme représentant exactement la philosophie cartésienne. Certes, cet usage de la *Recherche de la vérité* de Malebranche, que l'on retrouve dans la quatrième partie de l'*Examen*<sup>11</sup> est d'un grand intérêt historique, car il intervient juste avant le début de la longue controverse, consécutive à la lecture du *Traité de la nature et de la grâce*, au cours de laquelle Arnauld marquera de plus en plus nettement l'écart entre la doctrine de Malebranche et la philosophie de Descartes. Mais, de ce fait, loin d'apparaître au lecteur d'aujourd'hui comme une expression directe et fidèle de la philosophie de Descartes, l'*Examen* marque comme un certain recouvrement de sa pensée philosophique, tant par le texte de Malebranche que par celui d'Augustin, de loin le Père de l'Eglise le plus cité. Arnauld a écrit son ouvrage avec sous les yeux la *Recherche de la vérité* (probablement dans une édition antérieure à 1678 et qui ne contenait pas encore les *Eclaircissements* dans lesquels Malebranche critique certaines thèses majeures de Descartes), mais il n'est même pas sûr qu'il avait à portée de main, dans son exil flamand, tous les écrits de Descartes (mis à part les *Principes* où il puise, comme nous l'avons vu, son unique citation textuelle explicite, et peut-être le texte latin des *Meditationes*, dont il semble s'être inspiré très littéralement au moins une fois<sup>12</sup>) et il n'a visiblement pas cherché à se replonger dans la lecture de Descartes pour rédiger l'*Examen*. Aussi cet ouvrage apparaît-il comme la défense, moins de la doctrine même de Descartes, que d'un certain état du cartésianisme tel qu'il a pu se constituer de Clerselier à Malebranche en 1680.

Il est vrai que l'ouvrage critiqué par Arnauld n'est pas une étude de la philosophie cartésienne envisagée pour elle-même, mais une mise en cause de celle-ci du seul point de vue de sa conformité avec la religion. L'écrit du P. Le Moine, Doyen du Chapitre de Vitré en Bretagne, n'a malheureusement pas été retrouvé et nous n'en connaissons que les extraits cités par

---

10 *Op. cit.*, p. 29-34.

11 *Op. cit.*, p. 90-91

12 Voir *infra*, note 58.

## **CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye**

Arnauld. La nièce d'Arnauld, la Mère Angélique de Saint Jean, a jugé l'ouvrage assez fort pour la « toucher » et lui faire « appréhender que la Philosophie de M. Descartes ne fût préjudiciable à la Religion »<sup>13</sup>. C'est sur ce problème que portera exclusivement l'*Examen* d'Arnauld. Son intention est donc principalement apologétique et non pas philosophique : il s'agit de laver la philosophie de Descartes de l'accusation de porter préjudice à la Religion. Mais la valeur intrinsèque de cette philosophie n'est pas véritablement considérée. Comme l'affirme Arnauld, « si cela étoit vrai », c'est-à-dire si cette philosophie portait préjudice à la Religion, « il n'y auroit pas à balancer. Il faudroit la rejeter, et se résoudre à ne rien savoir de toutes les sciences naturelles, que de les vouloir connoître aux depens de la foi d'où dépend notre salut ». Notons ici l'équivalence posée par Arnauld entre la manière de considérer la philosophie de Descartes et la manière d'évaluer les « sciences naturelles » dans leur rapport à la religion. Pour Arnauld, la cause de la philosophie de Descartes s'identifie exactement à celle des sciences naturelles, et c'est en effet celles-ci, tout autant que la pensée de Descartes, qu'il va s'attacher à défendre dans la première partie de l'*Examen*.

### **I. La défense générale de la « philosophie moderne » et de l'usage de la raison dans les sciences naturelles**

La première partie de l'*Examen* (p.11 à 27) est philosophiquement l'une des plus fortes de tout l'ouvrage. Arnauld y défend la philosophie humaine contre le reproche d'être « la mère des hérésies »<sup>14</sup> ou, selon une autre formule du P. Le Moine, d'être avec les hérésies « les filles d'une même mère, savoir de la raison humaine aveuglée par le péché ». Présenter la philosophie comme mère des hérésies, c'est ce que fait longuement Jansénius en s'autorisant d'Augustin, et il est assez remarquable de voir Arnauld s'opposer si fermement à cette accusation.

---

13 *Op. cit.*, p. 9.

14 *Op. cit.*, p. 11.

## Arnauld défenseur de Descartes

L'arme de la critique d'Arnauld, c'est avant tout la logique. Il commence par relever le sophisme du P. Le Moine qui argumente de l'espèce au genre ou d'une espèce à l'autre, au lieu de procéder du genre à l'espèce. Par ailleurs, reprenant l'expression employée par Descartes lui-même au début de sa lettre aux « Doyens et Docteurs » de la Sorbonne<sup>15</sup>, Arnauld présente l'auteur des *Méditations* comme un « Philosophe Chrétien » qui a su reconnaître que « tout ce qu'il a plu à Dieu de nous révéler de lui-même, ou des effets extraordinaires de sa toute-puissance doit tenir le premier lieu dans notre créance, quoique nous ne le puissions pas concevoir, parce qu'il n'est pas étrange que notre esprit étant fini il ne puisse pas comprendre tout ce que peut faire une puissance infinie »<sup>16</sup>. C'est cette reconnaissance de l'incompréhensibilité de la toute-puissance de l'être infini par notre esprit fini qu'Arnauld apprécie le plus dans la philosophie de Descartes. Il en avait déjà fait un argument majeur en faveur de Descartes, plusieurs années auparavant, dans un écrit anonyme rédigé pour le défendre face au risque d'une censure de sa philosophie par l'Université de Paris, écrit intitulé : *Plusieurs raisons pour empêcher la censure ou la condamnation de la philosophie de Descartes*<sup>17</sup>. Arnauld notait en effet, à propos de la question eucharistique : « quand nous considérons, d'une part, la puissance infinie de Dieu, et de l'autre, la faiblesse de notre raison, le bon sens nous doit faire juger qu'il n'est pas étrange que Dieu puisse faire ce que notre raison ne saurait comprendre ; puisque l'on voit sans peine qu'il est de la nature de l'infini de ne

---

15 *Meditationes*, AT VII, 3, 1.6. Descartes n'emploie pas l'expression au singulier pour se désigner lui-même individuellement, mais au pluriel, à propos de ce qu'ordonne le Concile de Latran sur l'usage de raisons humaines pour prouver que l'âme ne meurt pas avec le corps.

16 *Examen...*, p. 12.

17 Le texte a été publié pour la première fois par V. Cousin dans son « Rapport sur deux pièces inédites de la Bibliothèque royale de Paris relatives à l'histoire du Cartésianisme, lu le 2 décembre 1837, à l'Académie des Science morales et politiques », *Journal des Savants*, mars 1838, p. 170-180.

pouvoir être compris par un esprit fini »<sup>18</sup> Notons que si Arnauld reprend bien, dans ces deux textes, la distinction radicale de Descartes entre l'esprit fini de l'homme et la puissance infinie de Dieu, il ne retient que le caractère incompréhensible de cette puissance et ne relève jamais, dans l'*Examen*, la distinction cartésienne, pourtant essentielle à sa métaphysique, entre *connaître* et *comprendre*, ni la thèse de Descartes selon laquelle nous sommes naturellement capables d'une connaissance positive de l'être infini. Arnauld cite en effet un texte de Malebranche où ce dernier prend comme des équivalents « ne pas pouvoir concevoir » (p.32, l.8 et l.19-20) et « sans comprendre » (*id.*, l.16) ou « incompréhensible » (p.33, l.4), sans tenir compte de la distinction des *Méditations, Objections et Réponses* entre *concevoir* et *comprendre* qui, dans la traduction du Duc de Luynes ou de Clerselier, traduit le plus souvent la distinction latine entre *intelligere* et *comprehendere*.

Faut-il en conclure qu'Arnauld annonce ici les interprétations qui, au XX<sup>e</sup> siècle, tendront à rapporter la métaphysique cartésienne à une théologie de la toute-puissance incompréhensible ? Rien n'est moins sûr, car ces interprétations contemporaines rapportent la rationalité elle-même à un fondement incompréhensible, alors qu'Arnauld parle de la toute-puissance incompréhensible de Dieu, non pas à propos du fondement de l'ordre rationnel des choses créées, mais à propos de ce qui nous a été révélé par Dieu et de ce qui relève des effets extraordinaires de sa toute-puissance, c'est-à-dire ce qui dépasse l'ordre de la nature : on trouve ici, ainsi que dans bien d'autres passages de l'*Examen*, comme la reprise de la fameuse distinction médiévale entre la puissance absolue et la puissance ordonnée de Dieu, la première seule nous étant radicalement incompréhensible. Mais ce qui importe, c'est de bien voir que pour Arnauld, il s'agit simplement de préserver la possibilité du mystère, particulièrement en ce qui concerne la question alors si sensible de la transsubstantiation, et nullement de fonder la métaphysique et la physique dans une théologie.

Dans la suite de la première partie, contre le P. Le Moine qui avance que la philosophie de Descartes est pleine de choses

---

<sup>18</sup> *Plusieurs raisons....*, p. 117.

## Arnauld défenseur de Descartes

incertaines, Arnauld entreprend une apologie vigoureuse de la philosophie cartésienne qui mérite d'être citée :

jamais philosophe n'a raisonné ni plus nettement ni plus juste ; n'a plus évité les grands discours, et n'a dit plus de choses en moins de paroles ; ne s'est moins contenté de vraisemblances et de conjectures incertaines, et n'a eu plus sur des principes clairs et certains. Il ne faut que lire le premier livre de ses *Principes* ou ses *Méditations* pour être persuadé de tout cela<sup>19</sup>

Notons que l'éloge et l'approbation d'Arnauld ne portent pas sur des thèses philosophiques particulières (aucune thèse philosophique de Descartes n'est citée dans cette première partie, mais seulement des découvertes scientifiques), mais sur les qualités de raisonnement et de concision, l'exigence de certitude et de fondements solides qui distinguent effectivement la pensée de Descartes. C'est le philosophe et son esprit qui sont loués, plus encore que sa doctrine philosophique. On voit par ailleurs Arnauld citer le titre des *Principes* avant celui des *Méditations*, ce qui est un signe de l'importance des *Principes* dans l'esprit des lecteurs de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Mais cette apologie est surtout remarquable par la fermeté sans nuances de l'éloge, qui contraste avec tout ce que l'on pouvait écrire en France à cette date en matière de défense de la philosophie cartésienne. Que l'on compare, par exemple, l'*Examen* d'Arnauld avec la lettre bien plus ambiguë du P. Nicolas Poisson intitulée *Sur la philosophie de M. Descartes* éditée dans ce même volume, et où l'oratorien procède à une défense beaucoup plus prudente, partielle et mitigée de la philosophie de Descartes. Il est vrai qu'Arnauld, penseur en exil, a une liberté d'expression beaucoup plus grande que le P. Poisson, dont les prises de positions peuvent avoir un effet direct, non seulement sur lui-même, mais sur la manière dont le pouvoir royal considère l'Oratoire.

Arnauld démontre ensuite que si le parallèle du P. Le Moine entre philosophie et hérésie est exact sur deux points, ce dernier n'a pas vu que sur ces deux points, les hérétiques ont tort et les philosophes raison.

---

<sup>19</sup> *Examen...*, p. 13-14.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

Le premier point porte sur la remise en question des opinions reçues et préjugés de la coutume. Arnauld reprend à Descartes la critique des préjugés de notre enfance et donne les exemples du vide et de la pesanteur (au sujet desquels ils avaient correspondu en 1648<sup>20</sup>), à propos de laquelle il reprend l'explication cartésienne par « la matiere subtile qui pousse en bas les choses pesantes »<sup>21</sup>. Il s'agit de questions de physique, mais Arnauld ramène la seconde à la métaphysique, au sens où la conception cartésienne du rapport entre matière et mouvement est prise comme « une des plus belles preuves de la Divinité, qui est que la matiere ne peut jamais se mouvoir d'elle-même »<sup>22</sup>. Or il ne s'agit pas là de l'une des preuves des *Méditations*. On songerait plutôt à une adaptation de la première des cinq voies thomasiennes de la *Somme de théologie* (I, Q.2, a.3) au vocabulaire de la physique cartésienne (et à la doctrine de la création continuée), avec cette différence que Thomas, après Aristote, raisonne sur le mouvement en tant qu'il est le fait d'un être en puissance qui ne peut pas être à la fois en acte et en puissance, moteur et mû, tandis que la preuve invoquée par Arnauld s'appuie sur la notion cartésienne de la matière et du mouvement local. Plutôt qu'à une influence directement transposée du thomisme par Arnauld, on pense donc à une influence indirecte, présente dans le cartésianisme français au moins depuis 1660, à savoir depuis un texte crucial : la lettre du 4 décembre 1660 de Clerselier à Louis de La Forge, lettre insérée par Clerselier à la fin du tome III, publié en 1667, des *Lettres de Mr. Descartes*. Clerselier écrit en effet :

comme nous ne connoissons que deux sortes de substances, l'une spirituelle et l'autre corporelle, il est necessaire que

---

20 Voir le *De vacuo* d'Arnauld dans sa lettre à Descartes du 3 juin 1648 (AT V, 190-191) et la réponse de Descartes le 4 juin de la même année (*ibid.*, 194). Arnauld revient à la charge en juillet 1648 (*ibid.*, 215) et Descartes lui répond le 29 juillet (*ibid.*, 223-224), dans une lettre où il est également question de la pesanteur. Les quatre missives sont parues en 1659 dans le t.II des *Lettres* éditées par Clerselier.

21 *Examen...*, p. 16.

22 *Ibid.*

## Arnauld défenseur de Descartes

toutes les proprieté que nous reconnoissons avoir quelque existence, appartiennent à l'une ou à l'autre de ces deux substances ; et partant que celles que nous reconnoissons ne point appartenir à la substance corporelle, comme celle de donner le premier mouvement au corps, ou de luy en imprimer un tout nouveau qui augmente la quantité de celui qui est desja dans le monde, appartiennent à la substance spirituelle.

Mais à quelle substance spirituelle ? A la finie, ou à l'infinie ? Je dis qu'il n'y a que l'infinie seule qui soit capable d'imprimer le premier mouvement au corps<sup>23</sup>

Le mouvement ne peut pas venir de la substance corporelle, ni d'une substance spirituelle finie, mais seulement d'une substance spirituelle infinie : nous voyons ici exactement exprimée cette preuve qu'Arnauld croit légitime de retrouver dans la philosophie cartésienne. D'ailleurs, la lettre de Clerselier, trop souvent oubliée des commentateurs, apparaît comme un moment déterminant dans l'évolution du cartésianisme français vers un occasionalisme radical, et nous verrons l'importance des arguments de ce texte à propos de la quatrième partie de l'*Examen* où il sera question de l'union de l'âme avec le corps. Notons dès à présent que Clerselier lui-même est très conscient du rôle historique de sa lettre, qui sert de jonction dans le cartésianisme français entre le « Maître », Descartes, et le « Disciple », La Forge. Clerselier écrit en effet, dans sa préface au troisième volume des *Lettres* :

J'ay finy ce dernier Volume par une des miennes, que i'ay autrefois écrite à feu Monsieur de La Forge, ce fameux Medecin de Saumur, laquelle luy fit entreprendre son traité de l'Esprit de l'Homme, qu'il a mis au jour un peu devant sa mort, et qui luy a peut-estre avancé les siens ; et pour ce qu'il m'en remercie alors en des termes qui m'ont depuis fait croire que cette Lettre n'estoit pas mauvaise, j'ay pensé que je pouvois sans scrupule finir l'ouvrage du Maistre, par où le

---

<sup>23</sup> *Lettres de Mr Descartes*, Paris, 1667, p. 644-645. Je cite le texte en respectant l'orthographe, mais en rétablissant la distinction moderne des u et des v, des i et des j.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

Disciple avoit pris l'occasion de commencer le sien. (Préface, I ii r°).

En terminant son édition des *Lettres* de Descartes par cette lettre de lui-même à Louis de la Forge, Clerselier montre dans quelle direction il a voulu infléchir la compréhension de la philosophie cartésienne. Et, au vrai, l'influence majeure de Clerselier sur la réception de l'œuvre de Descartes dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle mériterait une étude approfondie.

Pour revenir à l'Examen d'Arnauld, le second point porte sur la remise en cause du droit de l'Antiquité. Ici, la distinction entre le rôle de la raison dans les choses naturelles et celui de l'autorité dans les choses de la foi peut être rapprochée, plutôt que de Descartes, de la *Préface* de Pascal sur le *Traité du vide*. Mais on trouve la réminiscence d'une expression du *Discours de la méthode* dans la belle proposition avancée par Arnauld : « la raison d'un homme purement homme n'a point de droit sur la mienne »<sup>24</sup>. Arnauld va s'appuyer en définitive sur une distinction classique empruntée à Augustin : *quod scimus debemus rationi, quod credimus, auctoritati*, et que Pierre Charron avait déjà citée dans sa *Sagesse*<sup>25</sup>. Mais il est très important de voir que c'est principalement le respect de cette distinction radicale entre l'usage de la raison dans les choses naturelles et le respect de l'autorité dans les choses de la foi, qui justifie l'estime en laquelle Arnauld tient la philosophie de Descartes. Il parle à son propos d'une « philosophie humaine solide et judicieuse qui demeure dans ses propres bornes »<sup>26</sup> : Arnauld estime Descartes comme un pur philosophe et non comme un théologien virtuel.

La suite de la discussion porte sur la mise en cause, par le P. Le Moine, de ce qu'il nomme la « philosophie moderne » et qui vise en tout premier lieu Descartes. Arnauld montre que le Doyen de Vitré se contredit, puisqu'après avoir fait de la « philosophie moderne » la mère des hérésies, il admet qu'elle est « moins sujette aux erreurs que l'ancienne » et ne nie donc pas son

---

<sup>24</sup> *Examen...*, p. 17.

<sup>25</sup> A la fin de la préface de l'édition de 1604, in *De la sagesse*, éd. du *Corpus*, Texte revu par B. de Negroni, Paris, Fayard, 1986, p. 42.

<sup>26</sup> *Examen...*, p. 19.



## Arnauld défenseur de Descartes

progrès actuel, qu'il attribue aux lumières de la foi. Le Doyen de Vitré rejette néanmoins l'idée d'un progrès de la raison et soutient que « Dieu ne donne pas aux Philosophes d'aujourd'hui en les créant une raison plus grande, plus éclairée et moins fautive qu'à ceux qui ont vécu il y a deux mille ans. La corruption générale de la nature humaine ne diminue pas par le nombre des siècles. Elle augmente plutôt, et avec elle l'aveuglement de la raison naturelle »<sup>27</sup>. Contre le P. Le Moine, Arnauld va longuement plaider la cause de la raison dans les sciences naturelles. Cependant, avec une prudence qui le caractérise parfaitement, il ne se prononce pas sur le devenir de la raison comme telle, à savoir s'il faut parler d'un progrès ou d'une décadence de la raison prise en elle-même : usant à sa manière d'une distinction toute cartésienne entre nature et usage, il ne se prononce que sur « la manière de l'appliquer »<sup>28</sup>. Au P. Le Moine qui, nous l'avons vu, suppose « l'augmentation de l'aveuglement de la raison naturelle », il oppose, dans une formule qui peut s'autoriser autant de Pascal que de Descartes, le fait indiscutable que « les sciences humaines se perfectionnent par le temps »<sup>29</sup>. Suit un tableau des sciences modernes où sont énumérés les noms tant de Copernic (mais en compagnie de Tycho-Brahé) que de Galilée et de Harvey, ou encore, mais sans citer nommément leur auteur, les découvertes de Pascal sur la « pesanteur de l'air »<sup>30</sup>, et Descartes, enfin, pour sa *Géométrie*, sa *Dioptrique*, et ses traités de Musique et de Mécanique récemment édités par le P. Poisson.

On voit donc ici un Arnauld convaincu de la valeur de la science de son temps et réfractaire à l'introduction de la notion théologique de la nature corrompue de l'homme dans l'évaluation

---

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 20.

<sup>28</sup> « Il ne s'agit pas de la raison en elle-même, si elle est plus grande et moins fautive dans les hommes d'aujourd'hui que dans ceux d'autrefois. Elle est peut-être égale dans tous les hommes, et ce n'est possible que le manière de l'appliquer qui fait que les uns sont plus habiles que les autres. » *Op. cit.*, p. 20. C'est une allusion à la doctrine même du *Discours de la méthode*, § 1 et des *Principes* I, art. 38.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 22.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

des progrès de la « philosophie moderne ». Sans doute cela lui paraît-il d'autant plus acceptable qu'il connaît certainement et partage vraisemblablement la position théologique de Thomas qui ne parle de corruption que pour la volonté et non pas pour notre faculté de connaître. Une remarque d'Arnauld va en effet dans ce sens : « la raison [...] est bien moins corrompue au regard de ces sciences abstraites que des règles de nos mœurs »<sup>31</sup>. Et l'auteur de *l'Art de penser* ajoute, ce qui est capital : « outre qu'il y a des remèdes naturels pour remédier aux affaiblissements qu'elle peut avoir de ce côté-là ». Si Arnauld reste pur théologien en morale où il ne s'en remet qu'à l'action de la grâce (et c'est très vraisemblablement aux lettres de Descartes sur la morale qu'il songe lorsqu'il écrit, dans sa correspondance, que ses lettres sont pleines de pélagianisme), il n'en va pas de même en ce qui concerne l'usage de la raison dans les sciences, où il est naturellement possible de remédier aux défauts du jugement, et c'est ce qu'Arnauld avait entrepris lui-même, avec Nicole, dans *l'Art de penser*.

Enfin, le thème conclusif de toute cette première partie est bien un thème cher à Descartes, à savoir le refus de mélanger la « Philosophie humaine » et les choses de la Religion<sup>32</sup>. Il est essentiel de voir Arnauld reprendre et amplifier ce thème au point d'indiquer clairement que l'Eglise n'a pas à intervenir pour juger de la vérité de ce qui se fait dans les sciences humaines. On peut y voir une manière de prendre nettement ses distances avec les abus de l'affaire Galilée. On peut aussi rapporter la position d'Arnauld à ce qui va suivre, puisque dans la seconde partie de *l'Examen*, il va prendre la défense de ceux qui, comme Descartes, ont expliqué la nature des corps sans rapport au mystère de l'Eucharistie, en « ne considérant que les idées naturelles que nous en avons »<sup>33</sup>, et qui n'ont finalement traité de la conciliation entre leur physique et le dogme de la transsubstantiation que parce qu'ils y avaient été contraints par les questions des théologiens.

---

31 *Op. cit.*, p. 26.

32 *Ibid.*

33 *Op. cit.*, p. 38.

## Arnauld défenseur de Descartes

### II. L'essence du corps et la question eucharistique

Le propos de la seconde partie (p.29-63) est historiquement central, puisque la question qui y est débattue est de loin la plus controversée à l'époque en ce qui concerne le cartésianisme : il s'agit du rapport entre cette philosophie, qui définit l'essence de la matière par l'étendue, et le dogme de la transsubstantiation. On sait la complexité historique du problème, les textes de Descartes étant de deux sortes : ceux, publiés, où, pressé par Arnauld, il propose, à la fin des *Réponses aux quatrièmes objections*, une explication de la manière dont les accidents du pain et du vin subsistent dans l'Eucharistie, et ceux, restés inédits, mais circulant en manuscrit à l'initiative de Clerselier (et donc largement connus) où il propose, dans une lettre au Père Mesland (dite du 9 février 1645), une explication de la manière dont le corps de J.C. est présent dans la transsubstantiation. Arnauld lui-même, comme Bossuet, paraît s'être satisfait de la première explication, mais il ne semble pas avoir suivi Descartes dans la seconde, si l'on en juge par sa réaction très négative face aux tentatives d'explication de Dom Desgabet qui s'était inspiré de la correspondance avec le P. Mesland. Dans l'*Examen*, jamais Arnauld n'évoque ni n'examine en détail les explications cartésiennes. Il se limite à un seul point : la démonstration, contre le P. Le Moine, que n'est pas contraire à la foi la définition cartésienne selon laquelle « l'étendue est l'essence de la matière ». C'est donc la seule physique cartésienne dont Arnauld défend l'orthodoxie, et non pas le détail des explications eucharistiques du philosophe. Arnauld garde à leur propos un silence volontaire, ce qui lui permet d'éviter l'écueil si sensible des lettres à Mesland qui étaient très vraisemblablement connues d'Arnauld. Jamais les textes de Descartes ne seront cités ni analysés. Dans toute cette Seconde partie, on ne trouvera qu'une seule allusion, rapide et très générale, à « ce que dit M. Descartes sur la difficulté des especes sacramentales dans sa Réponse aux 4<sup>e</sup> objections »<sup>34</sup>. Et quand Arnauld entend évoquer plus précisément, au début du chapitre, ce qu'il nomme « l'état de la question », ce n'est pas un texte de Descartes lui-même qu'il cite, mais un long extrait de la

---

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 57.

*Recherche de la vérité* de Malebranche<sup>35</sup>. Ce texte contient en effet tout ce qui convient à la position prudente et minimaliste d'Arnauld, à savoir deux points :

— en premier lieu, une justification précise de la définition de la matière par l'étendue, mais qui se limite à une certitude relative : Malebranche avance en effet que seule une « révélation particulière » pourrait nous apporter une démonstration certaine, puisqu'« il se peut absolument faire que l'étendue soit jointe avec quelque autre chose que nous ne concevons pas »<sup>36</sup>. Ce qu'Arnauld apprécie dans la position de Malebranche, c'est qu'elle préserve le caractère incompréhensible de la puissance absolue de Dieu : Malebranche avance en effet que Dieu « ne nous donne des idées que pour connoître les choses qui arrivent par l'ordre de la nature, et [...] il nous cache le reste ». Malebranche, comme Arnauld, respecte la distinction de la théologie médiévale entre l'« ordre de la nature », ou puissance ordonnée et la « puissance infinie » de Dieu, distinction qui sera une constante de tout l'*Examen*<sup>37</sup>. Et l'on voit son importance lorsque l'on se rapporte au début des *Observations sur la philosophie de Descartes* écrites en 1681 par Du Vaucel, où celui-ci reproche au contraire aux cartésiens de n'avoir pas

---

35 *Op. cit.*, p. 29-34.

36 *Op. cit.*, p. 31.

37 C'est cette distinction qui, sous les noms de « naturel » et de « surnaturel », est au principe de tout le commentaire de l'*Examen* par L. Bernardini, traductrice en italien de l'ouvrage d'après l'édition de Lausanne. Voir L. Bernardini, « Antonio Arnauld : Natura e soprannaturale nella questione della *res extensa* cartesiana », *Miscellanea Seicento*, Firenze, Felice Le Monnier, 1971, vol. I, p. 235-285, suivi de Antonio Arnauld, *Esame di uno scritto avente per titolo : trattato sull'essenza del corpo e sull'unione dell'anima col corpo, contro la filosofia di Cartesio*, p. 287-345, Notes [communes aux deux textes], p. 347-372. Il existe par ailleurs un ouvrage du même auteur qui m'a aimablement été signalé par D. Moreau et qui s'intitule : *Antonio Arnauld, Racionalismo, cartesianismo y teologia*, San José (Costa Rica), éd. EED, 1984. Je n'ai malheureusement pu trouver l'ouvrage ni à Paris, ni à Milan.

## Arnauld défenseur de Descartes

suffisamment distingué l'« ordre naturel » et l'« ordre supérieur et surnaturel »<sup>38</sup>. Mais Arnauld ne voit pas que cette limitation des idées à la seule connaissance de l'ordre de la nature n'est pas conforme à la pensée de Descartes pour qui nous avons une idée de Dieu et sommes capables d'une connaissance positive de l'être infini. A cette date, Arnauld (qui, nous l'avons dit, n'a peut-être pas encore consulté l'édition de 1678 avec les *Eclaircissements*), ne semble pas avoir encore pris toute la mesure de ce qui sépare la pensée des deux philosophes.

— en second lieu, une distinction radicale entre la foi elle-même, et les « manières dont on explique [s]es mystères », de sorte qu'« on les croit même sans comprendre qu'on en puisse jamais expliquer nettement la manière »<sup>39</sup>. Mettre la foi dans les mystères hors de portée des explications variées des philosophes, voilà ce qui importe à Arnauld, et voilà le principe constant de toute son argumentation dans ce chapitre. Sur ce point et sur le

---

38 « Si les cartésiens se contentoient d'enseigner que l'essence du corps considérée selon l'ordre naturel, consiste dans l'étendue, parce que l'étendue est la première chose que la raison conçoit dans les corps ; mais que cela n'empêche pas que selon un autre ordre supérieur et surnaturel, l'essence du corps ne puisse être dans quelque autre chose qui ne nous est point connue : on ne trouveroit rien à redire à leur doctrine, et on ne pourroit pas la regarder comme opposée à la croyance de l'Eglise touchant la réalité de l'Eucharistie » « Un inédit de Du Vaucel : Observations sur la philosophie de Descartes », texte édité par G. Rodis-Lewis, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Etudes et documents, Paris, P. U.F. et Editions françaises d'Amsterdam, 1950, p. 113. Du Vaucel prend ici exactement le contrepied de l'argumentation d'Arnauld, et il semble clair que ses *Observations sur la philosophie de Descartes* sont une réponse directe à l'*Examen* d'Arnauld et une incitation à ne pas publier cette défense du philosophe. Nous connaissons, par une note manuscrite, la réaction d'Arnauld à la lecture des *Observations* de Du Vaucel : « D. Arnaldus de rejiciendo Cartesianismo per hocce scriptum convictus licet non fuerit, plurimum tamen de zelo illum defendendi et propagandi remisit ». Cité par G. Rodis-Lewis, « Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal », *op. cit.*, p. 177, n.200.

39 *Examen...*, p. 32.

précédent, la position d'Arnauld dans l'*Examen* est celle qu'il avait déjà affirmée dans sa controverse avec les calvinistes et avec M. Claude, dans la *Perpétuité de la foi* dans laquelle il soutenait que « la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation ne portoit point d'elle-même à parler des suites philosophiques, ni à expliquer les difficultés des mysteres ; et qu'ainsi l'on ne devoit point s'étonner que les Peres n'en eussent point parlé »<sup>40</sup>.

Notons cependant qu'Arnauld n'a rien coupé de la longue citation de Malebranche, pas même le paragraphe dans lequel il énonce au conditionnel qu'il serait possible d'accorder « d'une maniere assez nette et distincte » le « sentiment qu'on a de la matiere » avec « ce que la foi nous enseigne de la transsubstantiation », tout en se dispensant d'en donner l'explication « principalement dans cet ouvrage »<sup>41</sup>. Arnauld sait-il qu'en cette même année 1680, Malebranche a entrepris de publier deux explications anonymes du dogme de la transsubstantiation<sup>42</sup> ?

Malebranche rappelle ensuite que les saints Pères n'ont point philosophé pour expliquer ce mystère qu'ils ont regardé comme incompréhensible. Ainsi, « la tradition est pour ceux qui ne philosophent point sur ce mystère ». Arnauld fera exactement sienne cette proposition, mais pas Malebranche, qui publiera sa propre explication ! Il y a donc deux positions chez Malebranche : celle qu'il assume dans un écrit qui porte son nom, en prenant ses distances à l'égard de toute tentative d'explication rationnelle du mystère, et celle qu'il ne proposera que de manière anonyme, dans ses petits mémoires, écrits au vif de la controverse avec le P. Valois. Arnauld, au contraire, n'a qu'une seule et unique

---

<sup>40</sup> Grande *Perpétuité de la foi*, t.I, l.X, chap. VIII, cité dans la « Préface historique et critique » au t. XXXVIII des OA contenant les Ecrits philosophiques, p. XI.

<sup>41</sup> *Examen...*, p. 32-33.

<sup>42</sup> Voir le *Mémoire pour expliquer la possibilité de la transsubstantiation*, Malebranche, OC XVII-1, p. 491-495, et la *Démonstration de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus Christ dans l'Eucharistie conformément au sentiment des catholiques*, *ibid.*, p. 497-505.

## Arnauld défenseur de Descartes

position, qui coïncide exactement avec le texte cité de la *Recherche de la vérité*.

Pour Malebranche, dans la suite de ce texte, demander des explications claires et faciles aux philosophes, ce serait « leur demander qu'ils disent des nouveautés en Théologie », en quoi on aurait tort. Ici, Malebranche se fait l'avocat de son silence dans la *Recherche de la vérité*, et sans doute aussi du silence de Descartes dans ses lettres à Arnauld publiées par Clerselier. Il y a cependant quelque chose de déconcertant à voir Arnauld faire sienne cette apologie du silence des philosophes sur les questions concernant la transsubstantiation alors que c'est lui-même qui, par ses objections aux *Méditations*, avait obligé Descartes à s'expliquer publiquement – à un moment, il est vrai, où l'on ne pouvait pas prévoir l'ampleur que prendrait cette question dans l'évaluation de l'« orthodoxie » du cartésianisme.

Ce qui est intéressant dans cette analyse de Malebranche, c'est qu'elle montre à quel point les philosophes sont pris au piège : si l'explication qu'on leur demande est obscure, « on méprisera les principes de leur philosophie » ; si elle est claire et facile, « on appréhendera la nouveauté de leur Théologie ». Or « la nouveauté en Théologie porte le caractère de l'erreur » : c'est ce que Descartes lui-même reconnaissait déjà dans sa *Lettre à Voëtius*. Là est le vrai problème : comment être un novateur en philosophie, comme Descartes le revendique dans la même lettre, sans que cela entraîne des nouveautés en théologie ? La distinction énoncée par Descartes dans la *Lettre à Voëtius* n'est pas aisée à respecter, quand l'intelligibilité du dogme dépend des principes reçus en physique.

Le développement le plus consistant de la seconde partie de l'*Examen*<sup>43</sup>, va nous conduire, loin de Descartes, dans un point de théologie positive essentiel aux yeux d'Arnauld. Il s'agit de combattre l'« illusion » qui règne dans tout l'écrit du P. Le Moine, et qui consiste à croire que les Pères de l'Eglise et les théologiens de l'Ecole auraient eu, de l'essence du corps et de l'explication rationnelle de l'Eucharistie, la même conception. Arnauld s'attache à démontrer qu'il n'en est rien et il n'hésite pas à se citer lui-même en donnant de longs extraits de la *Perpétuité de la*

---

43 *Examen ...*, p. 36 à 50.

foi<sup>44</sup>. Pour ce qui nous intéresse principalement, à savoir la conception des rapports entre Descartes et Augustin, notons qu'Arnauld entend montrer qu'Augustin aurait eu la même notion des corps définis par l'étendue que Descartes<sup>45</sup>. Ce sont les Scolastiques, et non pas Descartes, qui apparaissent alors comme ayant dévié de la tradition des Pères, en soutenant qu'un corps peut être réduit en un point et des accidents subsister sans leur sujet<sup>46</sup>.

Après cette mise au point sur la distinction entre les explications de l'École et la tradition des Pères, Arnauld prend plaisir à montrer, contre le P. Le Moine, l'accord des autorités les plus hautes avec l'explication avancée par Descartes dans les 4<sup>e</sup> *Réponses*. Ce dernier citait les *Entretiens* de Rohault pour critiquer le recours à l'autorité du P. Maignan (ou, dans l'*Examen*, du P. Magnan) ; mais il omettait à dessein de rappeler que l'ouvrage s'achève sur une longue citation latine du *Commentaire des Sentences* de Pierre d'Ailly qu'Arnauld cite à son tour, mais en français : Pierre d'Ailly disait à l'avance ce que reprendra le P. Maignan, à savoir que la distinction réelle des accidents n'est pas une vérité de foi, mais seulement une « opinion probable et indifférente, reçue communément par les Aristotéliens »<sup>47</sup>.

Autre autorité, cette fois postérieure aux explications de Descartes, celle de M. l'Évêque de Condom, c'est-à-dire, à cette date, Bossuet (qui n'est pas encore évêque de Meaux) : Arnauld montre que, dans son *Explication de la Doctrine Catholique* solennellement approuvée par Rome, Bossuet conclut dans un sens qui laisse place aussi bien aux explications de Descartes qu'à celles des Scolastiques, l'essentiel étant de s'attacher à ce qui est signifié par les paroles de J.C.<sup>48</sup>, sans faire dépendre les fondements de la foi d'aucune doctrine humaine particulière.

---

44 *Op. cit.*, p. 40-46.

45 *Op. cit.*, p. 36-37. On trouve la même remarque dans la lettre du P. Nicolas J. Poisson *Sur la philosophie de Descartes* éditée dans ce volume. Voir *supra*, p. 113.

46 *Op. cit.*, p. 39.

47 *Op. cit.*, p. 53.

48 *Op. cit.*, p. 56.



## Arnauld défenseur de Descartes

Enfin, dans les dernières pages de la Seconde partie, Arnauld revient plus nettement à Descartes et précise sa propre position à son égard. Deux points méritent ici d'être soulignés :

— d'une part, loin d'avancer, comme certains commentateurs du XX<sup>e</sup> siècle, que les explications de Descartes constitueraient une « théologie cartésienne » – expression qu'il n'utilise jamais –, Arnauld rappelle à juste titre que la conception cartésienne de l'essence de la matière « n'est originairement qu'une opinion de Philosophie qui n'a été proposée que pour expliquer la nature, *sans aucun rapport à la Théologie* » de sorte que « *ce n'est que par contrainte, que lui et ses disciples ont parlé de ce qui regardoit ce mystere* »<sup>49</sup>.

— d'autre part, Arnauld souscrit à la réserve exprimée par Descartes et qui s'autorise du Concile de Trente (Sess. 13, C. I) selon lequel « *la substance du corps de J.C. nous est présente dans le Sacrement d'une manière d'exister qu'on peut à peine expliquer par des paroles* »<sup>50</sup>, ce qui lui permet d'éviter l'examen des explications particulières du philosophe<sup>51</sup>. Ainsi, dans cette défense générale de Descartes, Arnauld réussit le tour de force de passer sous silence les explications du philosophe ; ou plutôt, l'expression qu'il emploie – en qualifiant ces « explications philosophiques » de « dangereuses tentations » – dénotent plus que de la réserve : une secrète réprobation, bien plus affirmée encore dans un passage barré du manuscrit, où Arnauld sort de

---

49 *Op. cit.*, p. 59 (je souligne) – que l'on me permette, sur cette question, de renvoyer à ma discussion avec G. Rodis-Lewis dans le « Dossier : De la Renaissance à Descartes », *L'Enseignement philosophique*, 49<sup>e</sup> Année, N°4, mars-avril 1999, p. 48.

50 *Examen...*, p. 63.

51 « je n'ai aucun besoin pour défendre la Philosophie de M. Descartes contre les efforts que fait cet auteur pour la faire soupçonner d'être contraire à la foi, d'approuver ou de rejeter, ou même d'examiner toutes les matieres dont il prétend que l'on doit expliquer selon ses principes les merveilles de l'Eucharistie. Car quelque attaché que je fusse aux principes de ce Philosophe, je ne me croirois point obligé de me fatiguer l'esprit pour les ajuster à ce que je crois très fermement de ce mystere. » *ibid.*

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

sa neutralité apparente pour condamner toute tentative d'explication philosophique trop appuyée<sup>52</sup>.

### III. L'essence du corps et la question théologique des corps glorieux

La troisième partie de *l'Examen* (p.65-83) est, par sa thématique, la plus originale : c'est en effet la première fois – du moins selon Arnauld, car il existe un précédent avec le P. Jean-Baptiste de la Grange<sup>53</sup> que Arnauld semble ignorer<sup>54</sup> –, que la

---

<sup>52</sup> Voir en annexe de cet article la fin de la « Note sur la nouvelle édition de *l'Examen* d'Arnauld », p. 165-167.

<sup>53</sup> Le P. Jean-Baptiste de la Grange a en effet consacré, en 1675, un chapitre à la question, dans *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan, etc.*, Paris, chez Josse, 2 t. en 1 vol., chap. VI : « Des Qualitez d'un Corps glorieux, et de la Quantité ». Dans ce chapitre, le P. de la Grange s'en prend successivement à Gassendi, aux « Cartistes » et au P. Maignan. Le P. Le Moine a donc pu puiser dans ce chapitre l'idée de sa critique. Il faut cependant préciser que le P. de la Grange ne traite pas seulement des corps glorieux des Bienheureux, mais également, et même principalement, du Corps glorieux de J. C. ressuscité : on lit en effet : « Voyons maintenant comment les Cartistes pourront expliquer les Qualitez d'un Corps glorieux : Je leur demande en quoy peut consister cette Clarté admirable, dont parlent les Saints Peres après Saint Paul ; cette Agilité et Subtilité qui fera que le Corps glorieux pourra en penetrer d'autres, et se trouver dans le mesme lieu qu'eux. Comment les Corps des Bienheureux pourront devenir impassibles et indivisibles. Y a-t il quelque particuliere agitation de parties, ou quelque differente figure qui puisse expliquer ces effets si surprenants de la Toute-puissance de Dieu ? La condensation, ou la rarefaction pourra-t'elle servir aux Cartistes pour les faire sortir de ces difficultez à leur honneur ? Ils ont beau subtiliser leur matiere subtile, elle ne sera jamais indivisible ou incorruptible. Jamais elle ne pourra se trouver dans un mesme lieu avec un autre Corps, tandis qu'elle aura son étendue naturelle, que les Cartistes pretendent estre la matiere mesme. Comment donc le Corps du Fils de Dieu après sa Resurrection,

## Arnauld défenseur de Descartes

doctrine cartésienne de la matière est attaquée pour ses conséquences sur la question des corps glorieux ; mais c'est aussi la partie la plus théologique de l'ouvrage, et qui ne mérite donc pas que l'on s'y attarde du point de vue de la philosophie cartésienne.

Rappelons simplement un fait trop peu connu, à savoir que Descartes lui-même, dans sa correspondance, avait eu à se justifier sur cette question. Le texte se trouve dans la lettre à Mersenne du 25 janvier 1647, publiée par Clerselier au t. III des *Lettres* de Descartes<sup>55</sup>. Peut-être est-ce ce passage qui avait donné au P. Le Moine l'idée d'attaquer la philosophie cartésienne sur cette question<sup>56</sup>. Mais dans la réponse à Mersenne, c'est à propos de la lumière, et non pas à propos de la matière rapportée à l'étendue, que Descartes avait justifié sa pensée.

### IV. L'union et la distinction de l'âme avec le corps

---

a-t'il pû se trouver au milieu du Cenacle, les portes estans fermées ? Comment est-il sorti du Tombeau, qui estoit fermé d'une grosse pierre ? » (chap. VI, § VI, cité dans la rééd. de 1681, A Paris, chez Jean Couterot, p. 103).

- 54 Arnauld écrit en effet : « Je crois, comme je l'ai déjà dit, que cet Auteur est le premier qui se soit avisé de prétendre que la pensée de M. Descartes, que l'étendue est l'essence de la matière est contraire à la foi qu'a l'Eglise de la qualité des corps glorieux » (*Examen...*, p. 65).
- 55 Mersenne avait averti Descartes que « les Predicateurs sont contraires à [sa] Philosophie, à cause qu'elle leur fait perdre leurs belles comparaisons touchant la Lumière » ; en réponse, Descartes avance qu'ils pourront au contraire utiliser sa conception de la Lumière « pour expliquer les qualitez des corps glorieux » (AT IV, 593-594 et Clerselier, t.III, lettre 89, p. 508-511), mais il s'abstient de donner lui-même aucune explication.
- 56 Voir aussi, pour l'évocation des corps glorieux par Descartes, l'allusion de la lettre dite à Silhon de mars ou avril 1648, AT V, 137, l.19-20 (mais qui peut être une addition de Clerselier), ainsi que la note du recueil intitulé *Cartesius*, AT XI, 648, l.1-4. Ces allusions restent très marginales : on ne trouve chez Descartes aucune intention de développer par lui-même une théologie des corps glorieux.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

Cette dernière partie de l'*Examen*, de loin la plus développée (p.85-142), est aussi, avec la première partie, celle qui est philosophiquement la plus intéressante. Arnauld n'hésite pas à présenter Descartes comme un homme suscité par la Providence et capable, par son « application à la seule Philosophie », de toucher ceux qui ne se rendent qu'à la lumière de la raison<sup>57</sup>. Il défend la valeur apologétique des *Méditations* par la distinction si bien établie par leur auteur entre l'âme et le corps, de sorte que la dissolution du corps ne peut impliquer l'anéantissement de l'âme. Au lieu d'accuser Descartes, comme le fait le P. Le Moine, d'avoir méconnu le mystère de l'union naturelle de l'âme et du corps, il faut le louer d'avoir ruiné par cette distinction « le sentiment impie de la mortalité de l'âme »<sup>58</sup>.

Mais pour défendre Descartes, Arnauld ne va invoquer aucun des textes de Descartes sur l'union substantielle de l'âme et du corps, qu'il aurait pourtant pu trouver dans les réponses mêmes de Descartes à ses propres objections, ou encore dans les lettres à Régius publiées par Clerselier<sup>59</sup>. Dans ses Quatrième objections, Arnauld lui-même avait en quelque manière ouvert la voie aux critiques du P. Le Moine, en avançant que Descartes semble « prouver trop, et nous porter dans cette opinion de quelques Platoniciens [...] en sorte que l'homme soit seulement [...] un esprit usant ou se servant d'un corps »<sup>60</sup> : *animus utentem corpore*, disait Arnauld<sup>61</sup>, *Anima regens corpus*, dira le P. Le Moine repris et critiqué par Arnauld<sup>62</sup>. A quoi Descartes avait répondu que l'esprit est substantiellement uni au corps<sup>63</sup>.

---

57 *Examen...*, p. 86.

58 *Op. cit.*, p. 89.

59 Les lettres à Régius de 1641 et 1642 étaient parues dès 1657 dans le t. I des *Lettres* de Descartes.

60 AT IX-1, 158.

61 AT VII, 203, l.18-19.

62 *Examen...*, p. 108 ; cette fois, Arnauld reconnaîtra clairement qu'« il n'est point vrai que ce soit-là l'opinion des Cartistes » (*op. cit.*, p. 109).

63 « Nam in eâdem sextâ meditatione, in quâ egi de distinctione mentis a corpore, simul etiam probavi substantialiter illi esse unitam » (AT VII, 227-228).

## Arnauld défenseur de Descartes

Au lieu de défendre Descartes en le citant, Arnauld va, à nouveau, et sans donner aucune justification du procédé, citer la *Recherche de la vérité* de Malebranche, c'est-à-dire un penseur qui fait du corps et de l'esprit deux substances non seulement distinctes, mais « toutes opposées »<sup>64</sup> et sans aucun rapport entre elles, de sorte que seule la volonté du créateur a la puissance d'allier ces deux substances. Face à cette doctrine de Malebranche, Arnauld semble tout d'abord la tirer dans un sens compatible avec la philosophie de Descartes, en évoquant de manière presque littérale un passage de la Méditation sixième<sup>65</sup>. Mais la longue investigation philosophique qui suit, la plus dense et la plus développée de tout l'ouvrage, nous montre un Arnauld assumant une explication « occasionnaliste » de la relation entre les mouvements du corps et les perceptions de l'âme, qui s'éloigne fort de Descartes : toute la causalité physique revient à Dieu qui, seul, « s'est bien voulu assujettir à causer en notre ame toutes les perceptions des qualités sensibles »<sup>66</sup>. Aucun des

---

64 *Examen...*, p. 90.

65 « notre ame n'est pas à notre corps ce qu'un Pilote est à son vaisseau ; mais [...] ces deux parties sont unies ensemble d'une union bien plus grande et plus intimes, qui fait qu'elles ne font ensemble qu'un même tout » *op. cit.*, p. 92 ; on lit dans les *Méditations* : « je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, [...] je lui suis conjoint tres-etroitement et tellement confondu et meslé, que je compose comme un seul tout avec luy » (AT IX-1, 64) : par-delà les différences de détail, le mouvement de la phrase est si proche que l'on peut penser qu'Arnauld ne disposait pas en Hollande du texte français, mais avait sous les yeux le texte latin, qu'il aurait traduit lui-même ici librement (voir AT VII, 81, 1.2-5).

66 *Examen...*, p. 101. A la lumière de ce texte, on comprend mieux pourquoi trois ans plus tard, dans le dernier chapitre du traité *Des vraies et des fausses idées*, lorsqu'il entreprendra de défendre contre Malebranche la preuve cartésienne de l'existence des corps, Arnauld devra modifier l'argumentation de la preuve, en substituant l'expérience de la parole à celle de la sensation qui ne peut plus convenir, puisqu'il n'exclut pas, comme Descartes, que Dieu soit la cause directe de mes perceptions des qualités sensibles. (Sur la transformation de la preuve

textes où Descartes évoque la causalité de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, présents tant dans les *Méditations* que dans les *Passions de l'âme* ou dans la correspondance – telle la lettre si explicite à Elisabeth, où Descartes parle de « la force qu'a l'ame de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'ame, en causant ses sentiments et ses passions »<sup>67</sup> –, n'est retenu par Arnauld, qui souscrit ici sans réserve à la position « occasionnaliste » de Malebranche. Arnauld veut absolument prouver la valeur apologétique du cartésianisme, et telle semble être la raison principale de son adhésion à une doctrine qui, rapportant toute la causalité physique à Dieu seul, apporte partout des preuves de l'existence de Dieu, non seulement dans la Métaphysique, mais également dans la Physique et même dans le *Traité de l'homme*<sup>68</sup>.

Arnauld ne semble nullement conscient de s'être ici écarté de Descartes ; à moins qu'il n'ait à cœur de défendre, contre les attaques du P. Le Moine, non seulement Descartes lui-même, mais aussi les « Cartésiens » visés explicitement par le Doyen de Vitré, au premier rang desquels Arnauld admet encore, à la date de 1680, et n'ayant pas encore lu le *Traité de la nature et de la grâce*, Nicolas Malebranche.

Je ne saurais ici commenter en détail les riches développements de cette IV<sup>e</sup> partie, auxquels je renvoie donc le

---

cartésienne par Arnauld, voir notre étude intitulée « Arnauld et l'existence des corps : la controverse avec Malebranche et l'argument du langage », *L'Esistenza dei Corpi in Descartes*, Actes du colloque international de Milan, 22-23 octobre 1999, réunis par G. Canziani, à paraître dans la *Rivista di Storia della Filosofia*).

<sup>67</sup> A Elisabeth, [21 mai 1643], AT III, 665, 1.23-24.

<sup>68</sup> « ce n'est pas seulement dans la Métaphysique qu'ils [les sectateurs de Descartes] prouvent qu'il y a un Dieu. mais toute leur Physique, et surtout le *Traité de l'homme*, est tellement appuyé sur l'existence de Dieu, qui en est, pour parler ainsi, comme la clé de voûte, que la supposition du contraire est le renversement de tous leurs systèmes : de sorte qu'on ne sauroit être véritablement et sincèrement Cartésien, qu'on ne soit en même temps infiniment éloigné de la pensée malheureuse de ces insensés qui disent dans leur cœur : *Il n'y a point de Dieu* » (*Examen...*, p. 105).

## Arnauld défenseur de Descartes

lecteur, telle la défense du corps-machine, ou la critique de ceux qui, tel le P. Le Moine, abusent de l'« analogie de la foi »<sup>69</sup> en prétendant comparer l'union hypostatique de la personne du Verbe à l'humanité et l'union de l'âme et du corps dans la nature humaine<sup>70</sup>. Ce qui importe simplement à notre propos, c'est de marquer, en conclusion, tout à la fois la vigueur et les limites du « cartésianisme » d'Arnauld dans l'*Examen*. La véhémence avec laquelle la personne de Descartes et la valeur apologétique de sa philosophie sont défendues dans cet ouvrage, tranche avec les prudentes réserves du P. Nicolas Poisson dans sa lettre *Sur la philosophie de Descartes*<sup>71</sup>, et contraste radicalement avec l'hostilité d'un Du Vaucel dans ses *Observations sur la philosophie de Descartes*. Et l'on mesure ainsi en quelle estime Arnauld tenait Descartes, mais il serait, pour autant, bien difficile de voir en Arnauld un cartésien complet, en dépit de ce qui a pu être suggéré par d'excellents historiens d'Arnauld<sup>72</sup> : l'absence de

---

69 *Op. cit.*, p. 135.

70 Voir à ce propos la mise au point de T. Gontier dans sa conférence intitulée : « Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ? Autour de la démonstration de l'union dans la sixième *Méditation* », dans *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI<sup>e</sup> Méditation*, Paris, Kimé, 1998, p. 97, n.71. L'auteur rejoint les arguments que j'avais développés le même jour dans une communication restée inédite et il se réfère utilement à ce propos à l'*Examen* d'Arnauld.

71 Le P. Poisson, cependant, prend lui aussi la défense de Descartes à sa manière, et dans un contexte politiquement plus difficile, car il n'a pas la liberté de l'écrivain en exil et dépend directement de l'autorité de ses supérieurs et du pouvoir royal, qui peut à tout instant le faire déplacer ou même arrêter par une lettre de cachet. On peut également estimer que si le jugement de Nicolas Poisson sur les écrits de Descartes est plus nuancé et plus critique que celui d'Arnauld, il est aussi plus minutieux et plus exact, car fondé sur une connaissance bien plus intime et directe des textes qu'il a lui-même édités ou commentés. Sur tout cela, voir *supra* mon étude sur « Un inédit du P. Nicolas Poisson *Sur la philosophie de Descartes* ».

72 Voir par exemple A.-R. NDiaye, pour qui, « à l'exception de la doctrine de la création des vérités éternelles [...], on peut dire qu'il [Arnauld] a

toute reprise (du moins dans l'*Examen*) de la distinction cartésienne essentielle entre *connaître* et *comprendre*, l'interprétation « occasionnaliste » de la relation entre l'âme et le corps, la manière de substituer au texte de Descartes celui de Malebranche pour situer l'« état de la question », montrent assez que, sur plusieurs points philosophiquement majeurs, Arnauld est loin de rester constamment fidèle à la pure doctrine de Descartes.

Comme il avait été annoncé en introduction, je ne prétends pas apporter ici une synthèse générale sur le cartésianisme d'Antoine Arnauld, mais seulement montrer que, dans l'*Examen*, si Arnauld peut être appelé, selon les critères de son époque, un cartésien, il l'est comme un théologien ouvert à la philosophie nouvelle de l'auteur des *Méditations* peut l'être, à savoir au prix d'une utilisation résolument *apologétique* de la philosophie cartésienne<sup>73</sup>, qui ne s'embarrasse pas d'une fidélité sans faille à toutes les thèses de Descartes et qui, en outre, interprète certaines de ces thèses – particulièrement en ce qui concerne la relation de l'âme et du corps –, non pas à partir d'une relecture directe et minutieuse des écrits de Descartes, mais selon une tradition interprétative qui va de Clerselier au Malebranche de la première édition de la *Recherche de la vérité*, tradition qui s'impose alors en France comme le cartésianisme « officiel », celui dont on débat et d'après lequel chacun prend parti.

Il convient enfin de souligner, comme cela a été montré dans cette étude, qu'Arnauld n'apparaît nullement, dans l'*Examen*, animé par la volonté de proposer ce que certains commentateurs se sont risqués à appeler une « théologie cartésienne ». Au contraire, il loue Descartes de s'être tenu à la seule philosophie

---

adopté toutes les thèses cartésiennes » (« La réception du *Discours* [...] chez Arnauld », *art. cit.*, p. 239), et D. Moreau, pour qui « Arnauld était profondément et complètement cartésien » (*Deux Cartésiens...*, *op. cit.*, p. 177).

<sup>73</sup> Cette interprétation pouvait certes s'autoriser de la lettre de Descartes aux Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris publiée en tête des *Méditations*, mais beaucoup moins des lettres à Mersenne contemporaines de la publication de l'ouvrage, et que chacun pouvait désormais lire dans l'édition Clerselier des *Lettres*.



## Arnauld défenseur de Descartes

en refusant le mélange des genres, et il reproche au P. Le Moine d'avoir, par la confusion de ses attaques, développé de « ces pensées qui ne servent qu'à tout brouiller dans la Philosophie et la Théologie »<sup>74</sup>. Si Arnauld peut être dit théologien et cartésien, il n'est certainement pas, au sens fort de l'expression, un « théologien cartésien », au sens où l'on pourrait dire que sa théologie serait « cartésienne » : sa critique du « pélagianisme » de Descartes, dans la lettre citée à Du Vaucel, montre assez que ce n'est pas le cas ; ou que son cartésianisme serait « théologique », alors qu'il fait continuellement crédit à Descartes d'avoir, à la différence d'un Dom Robert Desgabets qui entendait tirer une théologie des principes de Descartes, su rester un pur philosophe<sup>75</sup>.

EMMANUEL FAYE

---

<sup>74</sup> *Examen*, p. 141.

<sup>75</sup> Je remercie Denis Moreau pour notre discussion et ses utiles remarques sur une première version de cet article.



## **NOTE SUR LA NOUVELLE ÉDITION DE L'EXAMEN D'ARNAULD**

Il existe à ce jour deux éditions de l'*Examen* d'Arnauld : l'édition de 1780 dite de Lausanne dans les *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, t. XXXVIII, p. 89-176, et l'édition parue dans la collection du *Corpus* en 1999. Comme cela était annoncé dans la page de présentation (p. 6), je reviens ici brièvement sur les conditions de cette édition. Pour la collection du « Corpus des œuvres de philosophie en langue française » la coutume est de prendre la dernière édition publiée du vivant de l'auteur et revue par lui, ou la première édition posthume si l'ouvrage n'a pas été publié du vivant de son auteur. Dans certains cas, comme pour les deux premières éditions de la *Sagesse* de Charron, c'est une solution originale adaptée à la situation particulière qui est retenue. Pour l'*Examen* d'Arnauld, ouvrage publié exactement un siècle après sa rédaction, il n'existait qu'une seule édition imprimée : c'est donc le texte de celle-ci qui a été pris comme référence, d'autant que l'édition des *Œuvres* d'Arnauld était généralement considérée comme fiable<sup>1</sup>. Or il s'est trouvé qu'au début de l'année 1999, alors que je révisais le texte de l'édition de Lausanne saisi pour l'impression, j'ai découvert à la Bibliothèque de l'Arsenal, à l'occasion de recherches sur un manuscrit inédit de Nicolas Poisson, une copie anonyme de l'*Examen* d'Arnauld (Ms 2098). Outre le soin avec lequel elle a été écrite et sa lisibilité, cette copie est remarquable pour trois raisons :

---

<sup>1</sup> En vérité, les appréciations de ceux qui connaissent le mieux les textes d'Arnauld sont nuancées : ainsi par exemple, si D. Moreau avance que l'édition de Lausanne est « remarquable au regard des exigences et contraintes éditoriales de l'époque », il ajoute en note cette réserve significative : « c'est l'édition de Lausanne qui doit faire foi tant que des recherches éditoriales plus poussées n'auront pas été menées » (*Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, p. 17).

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

(1) elle offre un texte beaucoup plus complet que celui de l'édition de Lausanne, qui se révèle du même coup très fautif : des mots, souvent des lignes entières, et même une page, manquent dans l'édition de 1780 ;

(2) la ponctuation du manuscrit de l'Arsenal et celle de l'édition de Lausanne diffèrent considérablement (sans parler de l'orthographe et de la disposition des paragraphes) ;

(3) le manuscrit de l'Arsenal comporte en plusieurs endroits un état primitif du texte qui est soit barré et corrigé, soit complété en marge ou sur un papier ajouté, collé sur la marge et plié ou, dans un cas dont je parlerai, directement collé sur la page à la place du texte barré<sup>2</sup>.

Le texte du manuscrit étant bien plus complet et plus correct que celui de l'édition de Lausanne, c'est, de ces deux textes, indiscutablement le manuscrit de l'Arsenal qui devrait servir désormais de texte de référence. Il n'était cependant pas possible, pour des raisons éditoriales et liées au principe même de la collection, de publier dans la collection du *Corpus* une édition critique du manuscrit de l'Arsenal, qui aurait comporté en notes toutes les variantes de l'édition imprimée de Lausanne. De plus, alerté par cette découverte, j'ai commencé à rechercher méthodiquement s'il n'existait pas d'autres copies manuscrites de l'*Examen*. Or il en existe au moins trois autres :

— la copie anonyme conservée au département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale (Nouveau fonds français, n°1531, f.192-244)<sup>3</sup> ;

---

<sup>2</sup> Voir *infra*, p. 165-166. La copie manuscrite nous confirme également que la note marginale visant le *Traité de la nature et de la grâce* du P. Malebranche, absente du manuscrit, n'est vraisemblablement pas une addition d'Arnauld, mais une observation des éditeurs du XVIII<sup>e</sup> siècle (voir l'éd. du *Corpus*, p. 33).

<sup>3</sup> Voir *Bibliothèque Nationale, Catalogue général des manuscrits français* par H. Omont, Nouvelles acquisitions françaises, I n°1-3060, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1899, p. 230 : Ms 1531. « Mélanges sur le jansénisme, etc. » fol. 192-244 : « Examen d'un escrit qui a pour titre : *Traité de l'essence du corps et de l'union de l'âme avec le corps, contre la philosophie de M. Descartes* ».

## Note sur la nouvelle édition de l'*Examen* d'Arnauld

— la copie conservée actuellement en Hollande sous le titre : *Justification de la philosophie de Descartes* (Fonds de Port-Royal, n°718)<sup>4</sup> ;

— une copie anonyme conservée à la Bibliothèque Municipale du Mans, dont j'ai découvert la mention en réalisant une enquête étendue dans le *Catalogue des manuscrits des Bibliothèques Publiques de France*<sup>5</sup>.

Nous savons maintenant qu'il existe au moins quatre copies manuscrites de l'*Examen* d'Arnauld. Ce fait est important et il mérite d'être signalé en soi, car il révèle que des copies anonymes de l'*Examen* ont circulé et que, s'il n'a pas été publié de son vivant, l'ouvrage d'Arnauld sur Descartes a pu être lu et médité par plusieurs lecteurs (dont par exemple Du Vaucel, Monsieur de Saci, etc.) qui sont peut-être aussi des auteurs chez qui il serait possible de trouver des réactions et des échos à leur lecture.

L'existence de ces quatre copies devra désormais être prise en compte par celui qui voudra entreprendre l'établissement d'une édition critique de l'*Examen*<sup>6</sup>. Avant toute chose, une

---

<sup>4</sup> Cette copie et la précédente ont été signalées par G. Rodis-Lewis dans « Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal », *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris-Amsterdam, 1950, n.48, p. 142-143.

<sup>5</sup> Voir le *Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France*, Départements, t.XX, Paris, Plon, 1893, p. 215 : Ms 375-376. « Recueil de pièces sur le Jansénisme ». T. II, 4<sup>e</sup> pièce : « Examen d'un écrit qui a pour titre : Traité de l'essence du corps et de l'union de âme avec le corps, contre la philosophie de monsieur Des Carthes » – 219 pages.

<sup>6</sup> Il faudra également tenir compte des passages que l'on retrouve ailleurs : d'une part le « fragment conservé avec quelques légers changements, dans deux écrits de M. Arnauld ; savoir, dans une Lettre à M. du Vaucel du 19 octobre 1691, et dans la première Partie de ses Difficultés à M. Steyaert » (*Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, Préface historique et critique, t. XXXVIII, p. XVIII) ; d'autre part la longue citation commentée de la *Perpétuité de la foi* (éd. de Lausanne, p. 108-113 ; éd. du Corpus, p. 40-47), à comparer à *La Grande perpétuité de la foi*, éd. de Lausanne, t.III, VII, ch.10, à l'*Apologie pour les catholiques*, *ibid.*, t.XIV, II, ch.5 ; à la *Réplique de M. Arnauld à M. de Tournai*, *ibid.*,

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

investigation encore plus systématique et plus complète des fonds manuscrits que celle qu'il m'a été jusqu'à présent possible de réaliser serait nécessaire, afin de vérifier s'il n'existerait pas d'autres copies manuscrites de l'ouvrage. Il serait également important de déterminer si l'une de ces copies a pu être celle que les éditeurs du XVIII<sup>e</sup> siècle ont pris pour référence. En effet, nous ne savons pas en l'état actuel des choses si les défauts de l'édition de Lausanne proviennent d'une copie déjà défectueuse ou d'une édition trop hâtive<sup>7</sup>.

Pour revenir à l'édition du *Corpus*, il a fallu se limiter à tenir compte du seul manuscrit de l'Arsenal, afin de corriger le mieux possible le texte imprimé de l'édition de Lausanne selon les principes simples énoncés dans la page de présentation de l'édition du *Corpus*. Le résultat donne un texte plus complet et plus intelligible que celui de 1780, et c'est ce qui importait dans un premier temps<sup>8</sup>.

---

t.XXVI, p. 206-207 (je remercie D. Moreau de m'avoir précisé ces dernières références).

<sup>7</sup> Les éditeurs des *Cœuvres d'Antoine Arnauld* sont curieusement allusifs et ils n'indiquent pas le lieu où ils ont découvert la copie, à moins qu'il ne s'agisse de la bibliothèque privée du dernier possesseur connu au XVIII<sup>e</sup> siècle : « Cet Ecrit de M. Arnauld ne fut point imprimé dans le temps. Il étoit même en quelque sorte perdu, lorsque, par un coup de providence, nous en avons trouvé une copie, dans un lieu où nous n'aurions jamais été en chercher ». La seule précision donnée en note est la suivante : « Cette copie est de Mademoiselle Galier, fort liée à Port-Royal : elle a appartenu depuis à M. l'Abbé de *Beaubrun*, d'où elle a passé à M. *Berthier* ». Préface historique et critique, *ibid.*

<sup>8</sup> Ainsi, si nous prenons par exemple les deux premiers « oublis » de l'édition de Lausanne, tandis que cette édition donne, p. 93, l.6-7 : « Nous croyons de même, que toutes les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en bas, sans que rien les pousse en bas », la copie de l'Arsenal nous apprend qu'une ligne a été oubliée. On lit en effet : « sans que rien les y pousse, parce que nous les voions tomber sans que nous voyons rien qui les pousse en bas » (voir l'édition du *Corpus*, p. 15, l.32-34). Et dans la même page, l'édition de Lausanne omet, l.31, le passage suivant : « Cela n'est pas tout a fait ainsi. Elle ne dit point que tout doit

## Note sur la nouvelle édition de l'*Examen* d'Arnauld

Un autre intérêt de la copie manuscrite de l'Arsenal, c'est que nous apprenons comment Arnauld corrigeait, ou faisait corriger par son secrétaire, ses textes dans une ultime relecture avant l'impression – car le soin exceptionnel du manuscrit donne à penser qu'il s'agissait d'établir un texte pour l'impression. Nous avons en effet, en plusieurs endroits, et comme je l'ai indiqué plus haut, la possibilité de retrouver un état premier du texte. Il peut s'agir d'un simple changement de mot ou d'expression, comme lorsque l'expression « sauvage de l'Amérique » remplace le mot « Topinambou » initialement choisi. Le plus souvent, il s'agit d'intégrer dans le texte une citation ou une référence. Par exemple, à la fin de la Seconde partie qui porte sur la question de l'Eucharistie, le texte originel ne comportait pas la citation du Concile de Trente, sur laquelle s'appuyait Descartes pour justifier son silence relatif, tant dans la *Responsio ad quartas objectiones* (AT VII, 152) que dans ses lettres en français au P. Mesland, où Descartes cite le texte du Concile de Trente en latin (AT IV, 119 et 165). Le texte définitif de l'*Examen* intègre la citation dans une traduction française (voir l'édition du *Corpus*, p. 63), différente de celle que donnait Clerselier dans sa traduction des Objections et réponses (AT IX-1, 194), et l'on trouve en outre, au bas de la page manuscrite – qui comportait suffisamment de place, puisque l'on est à la fin d'une des parties du livre – la citation en latin, mais barrée.

Sans pouvoir dresser ici la liste de toutes les variantes barrées, qui devront figurer dans une édition critique de l'ouvrage, je me limiterai pour finir à en indiquer deux.

La première concerne un passage assez fameux de la Quatrième partie de l'*Examen*, où Arnauld évoque et discute, après Descartes, la métaphore platonicienne de l'âme semblable à un pilote dans son navire. Sous un papier collé<sup>9</sup>, on lit, dans le premier état du texte :

---

ceder à ses nouvelles decouvertes ; mais que » (voir l'édition du *Corpus*, p. 16, l.30-32).

<sup>9</sup> Je remercie Madame Muserelle, Conservatrice des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal, qui a bien voulu décoller le papier afin que je puisse lire le texte originel.

## CORPUS, revue de philosophie - Emmanuel Faye

...pilote à un vaisseau qu'il conduit. Ce dernier est une erreur si peu pernicieuse que S. Augustin rapporte souvent sans le condamner le sentiment de ces philosophes qui définissoient l'homme, *une ame qui gouverne un corps, anima regens corpus* : et on n'a point encore censuré M. de Pybrac pour avoir mis la même chose dans un de ses Quatrains qui ont eu un si grand cours, et qu'on a traduit en toute sorte de langues,

Ce que tu vois de l'homme n'est pas l'homme ;  
C'est la prison où il est enfermé

.  
Le lit branslant où il dort un court somme.

Mais le premier, qui est la confusion de l'ame avec le corps est la plus damnable de...

Si l'on compare ce texte originel au texte définitif, tel qu'il figure dans l'édition du *Corpus* (p. 88, 1.14 – 89, 1.19), on constate qu'Arnauld a considérablement développé sa pensée : il a intégré la référence aux « Platoniciens », précisé son allusion à saint Augustin en ajoutant une citation tirée des *Mœurs de l'Eglise Catholique*, cité et discuté enfin la critique du P. Le Moine à l'encontre des « Cartistes ».

La seconde variante, sur laquelle je terminerai, est plus intéressante encore, car nous avons, cette fois, une véritable modification de sens, sur une question capitale pour l'époque, à savoir le jugement à porter sur les explications philosophiques de l'Eucharistie proposées par Descartes selon ses principes. Le texte se trouve presque à la fin de la Seconde partie, p. 63 de l'édition du *Corpus*, juste avant la citation du Concile de Trente déjà évoquée. La version définitive donne :

J'ai déjà au contraire fait voir tant de fois, que bien loin que la foi m'engage à ces discussions philosophiques, elle me les fait éviter comme de dangereuses tentations, et [qu']elle approuve davantage que je croie sans philosopher, en me soumettant d'abord, avec une parfaite soumission, à tout ce que Dieu me propose à croire ; qu'ainsi le plus sûr est de dire après le Concile de Trente...



## Note sur la nouvelle édition de l'*Examen* d'Arnauld

La version originelle donnait, après « de dangereuses tentations » :

et comme contraires à la parfaite soumission que l'on doit avoir pour ce que Dieu nous propose à croire. Et qu'ainsi je me contenterai toujours de dire après...

Il est clair que la version supprimée, si elle est plus brève, est surtout beaucoup plus dure que la version finalement retenue : les explications philosophiques selon les principes de Descartes (non pas celles, sans doute des Réponses aux quatrièmes objections, mais celles des lettres alors inédites au P. Mesland) sont non seulement de « dangereuses tentations », mais elles sont dites par Arnauld *contraires* à la parfaite soumission que nous devons avoir à l'égard des données de la foi<sup>10</sup>. En corrigeant ce passage, Arnauld ne s'est donc pas limité à vouloir intégrer un développement supplémentaire : il a voulu supprimer l'expression d'un jugement trop sévère, qui aurait pu être interprété comme une condamnation de principe de Descartes et aurait compromis son effort pour défendre sa philosophie contre les attaques du P. le Moine.

EMMANUEL FAYE

---

<sup>10</sup> Dans la version originelle de ce passage, Arnauld ne fait donc pas seulement preuve, comme le dit par exemple S. Nadler dans sa belle étude sur « Arnauld, Descartes, and Transsubstantiation : reconciling cartesian metaphysics and real presence », (*Journal of the History of Ideas*, 1988, p. 245), d'un manque d'intérêt à l'égard des conjectures philosophiques de Descartes concernant l'Eucharistie : il les récuse sévèrement comme contraires à l'attitude de soumission exigée par la théologie à l'égard des données la foi. Il resterait à savoir si Arnauld a supprimé ce passage parce qu'il dépassait sa pensée, ou pour ne pas paraître se mettre du côté de ceux qui, tels Louis de La Ville ou le P. Le Moine, entendaient condamner Descartes pour ses explications.



## **DIC QUIA TU TIBI LUMEN NON ES : AUGUSTIN ET LA PHILOSOPHIE MALEBRANCHISTE DE LA CONSCIENCE**

### **1. « Je me souvins heureusement de saint Augustin »**

Il est un paradoxe, concernant l'inspiration augustinienne de la philosophie de l'esprit malebranchiste, qui n'a guère jusqu'à présent été relevé. On sait comment Malebranche a lui-même mis en scène ou interprété rétrospectivement le rôle d'Augustin dans la constitution de sa noétique :

Après avoir fait une division exacte, telle qu'elle est dans le troisième Livre de *La Recherche de la vérité*, de toutes les manières dont nous pouvons voir les objets, et avoir reconnu que toutes renfermaient des contradictions manifestes ; embarrassé extrêmement, et comme hors d'espérance de pouvoir me délivrer de mes doutes, je me souvins heureusement de ce que j'avais lu autrefois dans saint Augustin, comme plusieurs autres, sans y avoir fait beaucoup d'attention, et il me sembla que je pourrais par ses principes sortir heureusement de l'embarras où je me trouvais. Je me souvins, dis-je, que ce saint assurait en plusieurs endroits, que nous n'avons point d'autre maître intérieur que la Sagesse éternelle...<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld*, lettre 1, *Œuvres complètes*, 22 vol. Vrin, (ci-dessous O.C.) VI-VII, pp. 198-199. L'élément biographique se retrouve chez le P. André, *Vie du P. Malebranche* éd. Ingold, Paris, Poussielgue, 1886, pp. 14-15 : quoique « son cœur était pénétré de joie de voir une philosophie si bien d'accord avec la religion », « le P. Malebranche reconnaissait dans M. Descartes, comme dans les autres hommes, des marques de la faiblesse de l'esprit humain ; entre autres choses il ne pouvait goûter quelques endroits de sa métaphysique, où parmi les vérités les plus lumineuses il apercevait bien des ténèbres, principalement sur l'essence des choses, sur la nature des idées, sur les vérités éternelles, etc. Il avait lu autrefois les

## CORPUS, revue de philosophie - Philippe Desoche

Malebranche serait ainsi *revenu* à Augustin pour échapper aux difficultés que la philosophie de son temps, c'est-à-dire la philosophie cartésienne, permettait de poser mais non de résoudre<sup>2</sup>. Descartes aura de la sorte été l'occasion d'une *relecture philosophique* de celui qui n'avait été d'abord pour l'oratorien qu'un théologien ou un maître spirituel<sup>3</sup>. D'un augustinisme théologique ou religieux au cartésianisme, et de celui-ci à un augustinisme philosophique, l'évolution de la pensée de Malebranche reflète à cet égard l'histoire des idées au XVII<sup>e</sup> siècle, telle que l'a dégagée G. Rodis-Lewis : « S'il est impossible de méconnaître la vigueur de l'augustinisme théologique à

---

ouvrages philosophiques de saint Augustin, où ces matières lui avaient paru mieux traitées et plus approfondies. Il les relut... »

- 2 Cf. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, 1948, p. 299-300 : « la vision en Dieu répond à un problème cartésien : la connaissance des corps [...] Au point de départ de la vision en Dieu, il y a donc un problème issu du cartésianisme et posé en termes cartésiens [...] en démontrant l'existence de Dieu, saint Augustin a posé des principes qui, transportés par Malebranche dans un autre ordre de préoccupations, établiront la connaissance des choses matérielles par la vision en Dieu ».
- 3 Cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 282 et p. 280, qui évoque, non sans forcer un peu le trait, un « premier » et un « second augustinisme » de Malebranche : « la vie religieuse de Malebranche en est la condition essentielle [de l'influence d'Augustin] et elle s'exprime dans son premier augustinisme : par elle Malebranche est devenu fils d'Augustin » ; « embarrassé par le problème des idées, Malebranche fait oraison et voici que du fond de son âme une voix familière lui rappelle que Jésus-Christ est notre seul maître et qu'il éclaire tout homme venant en ce monde [...] l'augustinisme de sa jeunesse, l'augustinisme de sa vie religieuse a surgi dans sa pensée inquiète, et sur les débris de systèmes a dressé l'image du Christ [...] Il faut que les notions chrétiennes passent de sa vie dans sa philosophie, que l'union à Dieu relève une métaphysique qui chancelle, que saint Jean, saint Paul et saint Augustin orientent son cartésianisme. De cette adaptation est sorti le second augustinisme de Malebranche ».

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

l'époque de Descartes, l'objet essentiel des œuvres du saint pouvait masquer à ceux qui les connaissaient le mieux l'originalité de son argumentation philosophique », et dès lors, « Descartes, loin d'avoir pu recueillir l'écho d'un augustinisme philosophique ambiant, aurait permis à ses contemporains de retrouver l'originalité philosophique du penseur d'Hippone, dans ses affinités avec la démarche cartésienne »<sup>4</sup>.

Cette dernière remarque, seulement, ne saurait valoir dans le cas de Malebranche, dont l'intérêt philosophique pour la doctrine d'Augustin ne provient pas de sa conformité ou de sa concordance avec le cartésianisme, mais au contraire des solutions qu'elle permet d'apporter aux apories ou du moins aux « embarras » suscités par la nouvelle philosophie. L'oratorien se distingue ainsi nettement de l'ensemble des « disciples immédiats » de Descartes, qui « semblent lire le Père de L'Eglise à la lumière du philosophe récent, et en retiennent essentiellement ce dont l'écho retentit jusque dans les Méditations, que Descartes l'ait ou non expressément voulu »<sup>5</sup>.

Augustin vient au contraire chez Malebranche corriger ou du moins compléter Descartes, et plus précisément la *philosophie de l'esprit* de Descartes : « Il les relut [les ouvrages philosophiques de Descartes] ; et, en effet, après une longue méditation, il trouva que le docteur de la grâce avait mieux connu l'esprit, et que M. Descartes, qu'on peut justement appeler le docteur de la nature, avait mieux connu le corps »<sup>6</sup>. Tel est le principe qui permet à l'oratorien d'accorder ses deux « moniteurs » et de faire « de l'un et de l'autre [...] quelque chose d'accompli »<sup>7</sup>. Plutôt que d'identifier

---

4 G. Rodis-Lewis, « Augustinisme et Cartésianisme » dans *L'anthropologie cartésienne*, PUF, 1990, respectivement p. 115 et p. 101. Cf. sur ce point, du même auteur, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, PUF, 1985, pp.14-24 ; 33-35 ; 107 et sq.

5 G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 107, qui se réfère ensuite notamment à Poisson, Ambrosius Victor, Clerselier, Arnauld et La Forge.

6 P. André, *op. cit.*, *loc. cit.*

7 *Ibid.*

## CORPUS, revue de philosophie - Philippe Desoche

leurs philosophies, il convient d'enrichir l'une par l'autre, et pour cela de les corréler en fonction de leur domaine respectif d'excellence ou de validité : « il les rapprocha pour les comparer ensemble. La vérité n'a point de peine de s'accorder avec la vérité. La métaphysique sublime de Saint Augustin parut toute faite pour la physique de M. Descartes, et la physique de M. Descartes pour la métaphysique de Saint Augustin »<sup>8</sup>.

Que ce schéma interprétatif s'applique ou convienne à la vision en Dieu sera hors de question, puisqu'il est élaboré précisément afin d'expliquer comment Malebranche est « entré dans [ce] sentiment »<sup>9</sup>. Il ne saurait en revanche rendre compte

---

<sup>8</sup> *Ibid.* Cela ne doit évidemment pas s'entendre au sens d'une simple juxtaposition de la métaphysique augustinienne et de la physique cartésienne. Il s'agit de les *accorder*, et donc éventuellement de modifier pour cela certaines de leurs affirmations, en s'appuyant sur leurs principes communs, à commencer par la distinction de l'âme et du corps. Et l'on remarquera que la physique cartésienne peut alors conduire à corriger la métaphysique d'Augustin, mais cela seulement afin de l'accomplir en la libérant des préjugés de son temps. C'est ainsi la réduction cartésienne des qualités sensibles à des modifications de l'âme qui permet d'étendre aux corps la vision en Dieu : « Saint Augustin m'ayant donc ouvert heureusement l'esprit sur le sujet que j'examinais ; et ayant appris de M. Descartes que la couleur, la chaleur, la douleur ne sont que des modalités de l'âme [...] j'ai crû que sans m'éloigner dans le fond des principes de Saint Augustin, ou plutôt j'ai crû qu'en les suivant, je pouvais assurer qu'on voyait, ou qu'on connaissait en Dieu même les objets matériels et corruptibles » (*Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld*, lettre 1, O.C. VI-VII, p. 201). Cf. sur ce point Gouhier, *op. cit.*, « Malebranche critique de saint Augustin », pp. 308-311.

<sup>9</sup> *Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld*, lettre 1, O.C. VI-VII, p. 198. Sur ce point, cf. notamment Gouhier, *op. cit.*, « Malebranche, disciple de saint Augustin », pp. 293-305, qui permet de préciser les phases du recours à Augustin. Alors que le premier exposé de la vision en Dieu, dans *La Recherche*, est seulement « d'inspiration augustinienne », et que Malebranche n'y demande au Père de l'Église

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

de *l'autre thèse anticartésienne* de la noétique malebranchiste, selon laquelle « nous n'avons point d'idée claire de notre esprit, qui soit telle que nous puissions découvrir en la consultant les modifications dont il est capable »<sup>10</sup>. Notre âme ne se connaît que par un « sentiment intérieur » si obscur et si confus qu'il lui faut « prendre un détour » et « consulter l'idée claire de l'étendue » afin de pouvoir déterminer par élimination les propriétés de son essence<sup>11</sup>. L'oratorien semble ici contredire manifestement Augustin, qui affirme en effet que « la connaissance qu'elle [l'âme] a d'elle-même [...] lui est parfaitement égale et adéquate »<sup>12</sup>, et qu'il suffit qu'elle écarte les représentations sensibles qui ne conviennent qu'aux corps pour qu'elle redécouvre sa propre nature<sup>13</sup>.

---

« ni des arguments ni même son autorité » (p. 301), à partir du *X<sup>e</sup> Eclaircissement* en revanche, quand il s'agit de défendre la vision en Dieu, Malebranche s'appuie d'avantage sur Augustin, multiplie les citations et lui emprunte plus précisément son argumentation.

10 *XI<sup>e</sup> Eclaircissement* (ci-dessous Ecl.) O.C. III, p.164 et *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2 vol. (ci-dessous Pl.), t. I, p. 934).

11 *Ibid.*, p. 164-165 (p. 934-935).

12 *De Trinitate*, IX, XI-16, *Œuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne (ci-dessous B.A.) t. 16, pp. 105-106 : « quand l'âme se connaît et approuve la connaissance qu'elle a d'elle-même, cette connaissance (*notitia*) , qui est son verbe, lui est parfaitement égale et adéquate (*par omnino et æquale*), et cela à chaque instant : car elle n'est connaissance ni d'une nature inférieure, comme le corps, ni d'une nature supérieure, comme Dieu. Et puisque la connaissance ressemble à ce qu'elle connaît, c'est-à-dire à ce dont elle est la connaissance, cette ressemblance est adéquate et parfaite (*perfectam et æqualem*) là où l'âme qui connaît est connue ». Pour un aperçu de la philosophie augustinienne de la connaissance de soi, cf. notamment P. Courcelle, « *Connais-toi toi-même* » de Socrate à Saint Bernard, *Etudes Augustiniennes*, t. I, pp. 125-163 et F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, 1991, pp. 15-29.

13 Cf. *ibid.*, X, X, 13-16, pp. 145-153, et notamment 14, p. 149 : « Puisqu'il s'agit de la nature de l'âme, écartons de nos considération toute ces

Que Malebranche puisse s'écarter à la fois d'Augustin et de Descartes sur une question de philosophie de l'esprit, c'est évidemment ce qui apparaîtra comme un paradoxe au vu du schéma interprétatif qui vient d'être esquissé. Or si Malebranche reconnaît sans peine que cette thèse contredit « l'autorité de M. Descartes »<sup>14</sup>, il ne relève jamais qu'elle s'oppose également à celle d'Augustin. L'oratorien s'est-il gardé de le préciser afin d'éviter de se voir objecter l'autorité du Père de l'Eglise ? Ou bien sa thèse lui paraissait-elle compatible avec la pensée d'Augustin, voire inspirée par elle ? De la réponse à ces questions dépend évidemment le sens qu'il convient d'accorder à l'« augustinisme » de Malebranche, en ce qui concerne du moins la philosophie de l'esprit. La doctrine de l'évêque d'Hippone a-t-elle seulement indiqué à l'oratorien le « dénouement » d'une difficulté épistémologique particulière<sup>15</sup>, ou constitue-t-elle la matrice véritable de sa noétique et sa psychologie tout entières ? On voudrait ici contribuer à poser ce problème en examinant les rapports, plus complexes qu'il n'y paraît au premier abord, qu'entretiennent les analyses augustinienne et malebranchiste de la connaissance de soi.

### **2. « La conformité de la doctrine de saint Augustin avec les sentiments de M. Descartes »**

---

connaissances qui nous viennent de l'extérieur par l'intermédiaire de sens et considérons avec plus d'attention ce que nous avons établi : que toute âme se connaît elle-même avec certitude ».

<sup>14</sup> *XI<sup>e</sup> Ecl.*, OC III, p. 163 (Pl. I, p. 933) qui renvoie aux *Réponses aux cinquièmes objections*, AT VII, 360 : « la nature de l'esprit est plus connue que celle d'aucune autre chose ».

<sup>15</sup> Cf. *Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld*, lettre 1, O.C. VI-VII, p. 199 : « sous l'autorité d'un si grand homme, et d'une réputation si bien établie dans l'Eglise, je ne craignis point de chercher le dénouement de la plus grande difficulté que j'aie jamais trouvé dans les matières que j'ai examinées ».



## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

Il convient en premier lieu d'écarter la possibilité que Malebranche ait pu s'opposer explicitement à Descartes en déclarant la conscience obscure tout en méconnaissant qu'il s'écarterait par là-même d'Augustin. La connaissance évidente de la pensée par elle-même est en effet le premier point de contact que remarquèrent les contemporains de Descartes entre la pensée de celui-ci et celle d'Augustin, à partir duquel il devenait possible de les rapprocher. Dès la parution du *Discours de la méthode*, Mersenne et Colvius signalèrent ainsi à Descartes un passage du *De civitate Dei* semblable au *cogito*<sup>16</sup> ; Arnauld, dans ses *Quatrièmes objections*, citait dans le même sens un extrait du *De libero arbitrio*, et remarquait que Descartes « établissait pour fondement et premier principe de toute sa philosophie ce qu'avant lui saint Augustin [...] avait pris pour base et soutien de la sienne »<sup>17</sup>, avant de se réjouir, dans une lettre de 1648, de la presque identité (*eadem fere*) entre les développements concernant la distinction de l'âme et du corps chez Descartes et dans le livre X du *De Trinitate*, principalement au chap. X (qui tous se fondent, bien qu'Arnauld ne le dise pas ici, sur la saisie immédiate de l'âme par elle-même)<sup>18</sup>.

Malebranche pouvait d'autant moins ignorer la possibilité de rapprocher Augustin et Descartes quant à la question de la connaissance de l'âme par elle-même, qu'elle fut amplement orchestrée par ses prédécesseurs immédiats dans le mouvement cartésien. Le texte du *De Trinitate*, une fois relevé par Arnauld, devint pour ainsi dire le symbole de cette rencontre historique. Arnauld lui-même ne manqua pas d'en user, afin de faire valoir que « la notion qu'il [saint Augustin] donne de l'âme est si semblable à celle que M. Descartes en a donnée » qu'il faudrait redouter que ce que l'on avance « contre ce dernier ne retombât

---

16 Cf. sur ces premiers rapprochements G. Rodis-Lewis, « Augustinisme et cartésianisme », pp. 103-104.

17 AT VII, p. 197-198 ; IX, p. 154.

18 A Descartes, 3 Juin 1648, AT V, 186.

## CORPUS, revue de philosophie - Philippe Desoche

contre ce grand Saint »<sup>19</sup>. Resté inédit du vivant d'Arnauld, ce texte n'aurait pu influencer Malebranche. Il en va tout autrement en revanche de la Préface de Clerselier à l'édition de 1664 du traité de l'*Homme* de Descartes, dont la lecture fut source de la vocation philosophique, et plus particulièrement cartésienne, de l'oratorien. Or Clerselier y cite et commente, dans un esprit cartésien, les mêmes passages du *De Trinitate* :

Quand cet ancien avis [...] est donné à l'homme, Connais-toi toi-même. Il ne faut pas penser qu'il ait à se mettre en peine de connaître une chose qui soit fort loin de lui, ou qui soit hors de sa présence. Nullement. Tout ce qu'il a à faire, c'est de discerner avec soin la chose du monde qui lui est la plus intime, la plus proche et la plus présente, et de bien la distinguer de ce qu'elle n'est point » ; « tout le conseil qu'on lui [l'âme] donne, de se bien connaître soi-même, ne va qu'à la rendre certaine, qu'elle n'est pas une des choses dont elle est incertaine ; mais qu'elle est seulement ce qu'elle sait certainement qu'elle est<sup>20</sup>.

Cette démonstration de la concordance des philosophies de l'esprit cartésienne et augustinienne devait être reprise et systématisée par La Forge, dans la longue Préface à son *Traité de l'esprit de l'homme*, « dans laquelle l'auteur fait voir la conformité de la doctrine de saint Augustin, avec les sentiments de M.

---

19 *Examen d'un écrit qui a pour titre : Traité de l'essence du corps, et de l'union de l'âme avec le corps contre la philosophie de M. Descartes*, Fayard, 1999, p. 127, suivi d'un résumé du « X Liv. de la Trinité, ch. 5 jusqu'à la fin », où Augustin « demande comment il se pourrait faire que l'âme ne se connût pas étant toujours présente à elle-même ; et il répond qu'elle se connaît aussi toujours ; mais que ce qui la trouble dans cette connaissance est qu'étant accoutumée à ne connaître presque rien que par des images sensibles qui ne lui représentent que des corps elle a peine à se détacher de ces images... »

20 Préface de Clerselier dans Louis de La Forge, *L'Homme de René Descartes*, Fayard, Corpus, 1999, pp. 45 et 48-49.

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

Descartes, touchant la nature de l'âme »<sup>21</sup>. Le texte multiplie les citations du *De Trinitate* bien sûr, mais aussi du *De libero arbitrio* et des traités sur la nature de l'âme (*De quantitate animæ*, *De anima et ejus origine*, *De immortalitate animæ*), ou encore du livre pseudo-augustinien *De spiritu et anima*, afin d'établir que « saint Augustin a crû que l'âme humaine était une substance qui pense, immatérielle, immortelle, qui pense toujours, etc., dans le même sens que Monsieur Descartes l'a établi », et cela parce que, pour les deux philosophes, l'âme s'aperçoit ou se connaît immédiatement elle-même :

l'esprit donc, à qui rien n'est si présent que soi-même par une présence intérieure et très véritable se voit en lui-même ; car étant une chose qui pense, il ne peut agir sans s'en apercevoir, ni s'en apercevoir sans se connaître en même temps pour une chose qui pense ; l'esprit ne connaissant rien mieux que ce qui est près de lui ; or rien ne peut être si près que lui-même, c'est-à-dire ses propres pensées [...] aussi n'y a-t-il rien qui connaisse l'esprit, c'est-à-dire la chose qui pense, que l'esprit même dont la nature est de s'apercevoir de tout ce qui se passe, je ne dis pas dans son corps, mais en lui<sup>22</sup>.

Si l'on ajoute que dans la *Philosophia christiana* d'Ambrosius Victor, dont on sait le rôle qu'elle tient dans la documentation augustinienne de Malebranche, le livre *De anima* s'ouvre par les mêmes textes du *De Trinitate* décrivant cette présence intérieure et véritable de l'âme à elle-même<sup>23</sup>, il est clair que l'auteur de *La Recherche de la Vérité* ne pouvait méconnaître qu'en déclarant

---

<sup>21</sup> L. de La Forge, *Œuvres philosophiques*, éd. P. Clair, PUF, 1974, p. 75.

<sup>22</sup> *Ibid.*, respectivement p. 81 et pp. 82-83.

<sup>23</sup> Le *De anima*, qui parut d'abord séparément en 1656, constitue le quatrième livre de la *Philosophia Christiana* publiée en 1667. Sur les références, entre autres, au *De Trinitate* dans ce livre, cf. G. Rodis Lewis, « Augustinisme et cartésianisme », p. 106, n. 24 et *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 108, n. 2 à 4. Sur Ambrosius Victor et Malebranche, cf. H. Gouhier, *op. cit.*, pp. 281-305.

l'âme obscure, il ne s'opposait pas seulement à Descartes, mais aussi à Augustin, tel qu'il était compris du moins en cette seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Et quand bien même Malebranche aurait initialement fait preuve d'un aveuglement bien extraordinaire, les objections d'Arnauld, qui le confronte aux textes d'Augustin et l'accuse même « de dissimuler, comme beaucoup d'autre choses, le témoignage de ce Père »<sup>24</sup>, n'auraient pas manqué de lui ouvrir les yeux. On ne saurait donc sérieusement éluder le problème en invoquant l'ignorance.

### 3. « L'âme est si aveugle qu'elle se méconnaît elle-même »

Le paradoxe paraîtra plus manifeste encore si l'on remarque que Malebranche n'était pas initialement étranger à ce mouvement augustino-cartésien, avec lequel il rompit en déclarant l'âme irréductiblement obscure. Il est en effet possible de montrer que cette thèse, ainsi que l'a suggéré F. Alquié sans toutefois le prouver systématiquement<sup>25</sup>, ne s'est pas imposée d'emblée à Malebranche. Elle est certes formulée dès la première édition de *La Recherche*, et sera réaffirmée à l'identique jusqu'aux *Réflexions sur la prémotion physique*. Mais elle n'apparaît, dans la première édition de *La Recherche* (1674) que dans le troisième livre, à

---

<sup>24</sup> Cf. *Des Vraies et des fausses idées*, Fayard, Corpus, 1986, chap. 24, p. 226, 229 et 232 et *Défense*, dans *Œuvres de Messire Arnauld*, 1775-1783, t. 38, p. 609.

<sup>25</sup> Cf. F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, 1974, p. 94 : « C'est par une lente réflexion que Malebranche semble se convaincre peu à peu que l'essence de l'âme n'est pas aussi aisément accessible que Descartes ne l'avait cru ». A l'appui de cette affirmation, Alquié se contente de citer le début du troisième livre de *La Recherche* (III, I, I, O.C. I, p. 379-380 ; Pl. I, p. 292) : l'affirmation de la première édition : « Ce n'est pas qu'on ne puisse dire beaucoup de choses sur la nature de l'esprit » est progressivement tempérée jusqu'à la cinquième édition : « Ce n'est pas qu'on ne puisse dire assez de choses sur les propriétés de l'esprit ». F. Alquié est à notre connaissance le seul commentateur de Malebranche à relever ce fait.

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

l'occasion plus précisément du célèbre chapitre où Malebranche distingue en l'esprit « quatre manières de connaître » ou de « voir les choses »<sup>26</sup>, distinction dont cette thèse est étroitement solidaire. Or cette classification est précédée, au livre premier, par « une division exacte des manières d'apercevoir » de l'esprit, selon laquelle « l'âme peut apercevoir les choses en trois manières, par l'entendement pur, par l'imagination et par les sens »<sup>27</sup>. Et les « pensées » de l'âme sont alors mises au nombre des choses connues par l'entendement pur<sup>28</sup>. La connaissance de l'âme par elle-même est ainsi d'abord comprise comme une « pure intellection » et opposée comme telle à la connaissance sensible, alors qu'il sera répété plus tard que l'âme se sent mais ne se connaît pas. La contradiction de ces formules, sans être réduite,

---

<sup>26</sup> *La Recherche de la vérité* (ci-dessous RV), III-2, VII, O.C. 1, p. 451 (Pl. I, p. 349) : « Il n'en est pas de même de l'âme, nous ne la connaissons point par son idée : nous ne la voyons point en Dieu : nous ne la connaissons que par *conscience*, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite ». La première mention de cette thèse dans la première édition est en fait un renvoi à ce passage, cf. RV III-1, I, O.C. 1, p. 382 (Pl. I, p. 294) : « on n'a pas une idée claire de la pensée, comme l'on en a de l'étendue ; car on ne connaît la pensée que par sentiment intérieur ou par *conscience*, ainsi que je l'expliquerai plus bas ».

<sup>27</sup> RV I, IV, I, O.C. I, p. 66 (Pl. I, p. 44). Cette première division fonde la plan de *La Recherche*. Si elle rappelle évidemment la lettre de Descartes à Elisabeth du 28 juin 1643 (AT III, 691), elle est aussi parfaitement conforme, malgré la différence terminologique, à la distinction de « trois sortes de visions » en l'âme, corporelle, spirituelle et intellectuelle, que propose le *De Genesi ad litteram* (Cf. notamment XII, VII, 16, BA 49, p. 351).

<sup>28</sup> Cf. RV I, IV, I, O.C. I, p. 66 (Pl. I, p. 44) : « [L'âme] aperçoit par *l'entendement pur* les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'une être infiniment parfait, et généralement toutes ses pensées, lorsqu'elle les connaît par la réflexion qu'elle fait sur soi » (« lorsqu'elle les connaît [...] sur soi » est une addition de 1678).

s'éclaire si l'on considère le principe qui gouverne cette première classification. Celle-ci est en effet fondée non sur la clarté et la distinction intrinsèque de la connaissance, ou encore sur l'intelligibilité de son objet, mais sur la *pureté* de la perception, c'est-à-dire sur l'indépendance de la perception par rapport à toute impression corporelle<sup>29</sup>. Que la perception de l'esprit par lui-même appartienne au domaine de l'entendement pur signifie ainsi seulement qu'elle s'effectue en l'absence de toute modification corporelle : la modalité propre de la conscience en tant que « manière de connaître » n'est pas interrogée.

C'est pourquoi Malebranche peut alors affirmer qu'« on connaît mieux ses perceptions qu'on ne croît »<sup>30</sup>, qu'on les connaît même « fort bien »<sup>31</sup>, voire qu'on en a une « idée très claire »<sup>32</sup>. On commet donc une « erreur » lorsqu'« qu'on s'imagine sans raison qu'on ne connaît pas les sensations »<sup>33</sup>. Et Malebranche de se démarquer clairement de ces « gens qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir, et les autres sensations » : « il est vrai que ces sortes de

---

<sup>29</sup> Cf. *ibid.* : « Ces sortes de perceptions s'appellent *pures intellections*, ou *pures perceptions*, parce qu'il n'est point nécessaire que l'esprit forme des images corporelles dans le cerveau pour se représenter toutes ces choses ».

<sup>30</sup> RV I, XIII, II, O.C. I, p. 143 (Pl. I, p. 107).

<sup>31</sup> RV I, XIII, IV, O.C. I, p. 146 (Pl. I, p. 109) : « nous connaissons donc fort bien ce que c'est que nos sensations », corrigé dès la seconde édition en « nous avons donc quelque connaissance de nos sensations ».

<sup>32</sup> RV I, XII, V, O.C. I, p. 141 (Pl. I, p. 105) : « un paysan sent fort bien la chaleur, il en a une idée très claire, de sorte qu'il peut la distinguer de toutes les choses qui ne sont point chaleur », corrigé dès la seconde édition en « un paysan sent fort bien la chaleur, et il en a une connaissance assez claire pour la distinguer de toutes les choses qui ne sont point chaleur ».

<sup>33</sup> RV I, XIII, II, O.C. I, p. 143-144 (Pl. I, p. 107), corrigé dès la seconde édition en « que l'on croît n'avoir aucune connaissance de ses sensations ».

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

gens sont fort admirables, de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'est pas possible à un homme d'ignorer ce que c'est que la douleur, quand il la sent »<sup>34</sup>. S'ils croient ainsi ne pas connaître ce qu'ils ne peuvent pourtant ignorer, c'est faute de distinguer clairement l'âme et le corps<sup>35</sup>. L'âme s' imagine ne pas se connaître, parce qu'elle se cherche elle-même parmi les corps, en raison de son amour excessif pour les choses sensibles :

Nous avons donc quelque connaissance de nos sensations. Voyons maintenant d'où vient que nous cherchons encore à les connaître, et que nous croyons n'en avoir aucune connaissance. En voici sans doute la raison. L'âme depuis le péché est devenue comme corporelle par inclination. Son amour pour les choses sensibles diminue sans cesse l'union, ou le rapport qu'elle a avec les choses intelligibles. Ce n'est qu'avec dégoût qu'elle conçoit les choses qui ne se font point sentir, et elle se lasse incontinent de les considérer. Elle fait tous ses efforts pour produire dans son cerveau quelques images qui les représentent, et elle s'est si fort accoutumée dès l'enfance à cette sorte de conception, qu'elle croit même ne point connaître ce qu'elle ne peut imaginer. Cependant il se trouve plusieurs choses qui n'étant point corporelles, ne peuvent être représentées à l'esprit par des images corporelles, comme notre âme avec toutes ses modifications. Lors donc que notre âme veut se représenter sa nature, et ses propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle. Elle se cherche dans tous les être corporels : elle se prend tantôt pour l'un, et tantôt pour l'autre, tantôt pour l'air, tantôt pour du feu, ou pour l'harmonie des parties de son corps ; et se voulant ainsi trouver parmi les corps, et imaginer ses propres modifications qui sont ses sensations

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 144. La troisième édition précise : « d'ignorer entièrement ce que c'est que la douleur... ».

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.* : ils se mettent en peine « parce que confondant l'âme avec le corps, ils ne demeurent pas d'accord qu'elles [les sensations] ne sont que dans l'âme, et qu'elle n'en sont que des modifications ».

comme les modifications des corps, il ne faut pas s'étonner si elle s'égare, et si elle se méconnaît entièrement elle-même<sup>36</sup>

Malebranche lui-même résume ici le texte du *De Trinitate*<sup>37</sup>. Il en retient certes les passages explicitant l'ignorance effective de la nature spirituelle plus que ceux qui fondent la certitude, en droit, de la connaissance de l'âme par elle-même. Il n'en reste pas moins que l'âme n'ignore sa propre nature que parce qu'elle la « méconnaît » et cela parce qu'elle « s'égare » elle-même lorsqu'elle cherche, selon la formule d'Augustin, « à s'atteindre comme une absente » ou « à se connaître comme si elle était une inconnue pour elle-même », alors qu'il faudrait qu'elle « se distingue de ce qu'elle sait n'être pas elle »<sup>38</sup>. Le défaut d'intelligibilité propre à la nature spirituelle est ainsi attribué à « l'aveuglement » de l'âme par elle-même et non à l'obscurité intrinsèque de la conscience : « l'âme est donc si aveugle qu'elle se méconnaît elle-même »<sup>39</sup>.

---

36 RV I, XIII, IV, O.C. I, p. 146 (Pl. I, p. 109).

37 Cf. *De Trinitate*, X, particulièrement chap. VI, 8, B.A. 16 p. 137 : « L'erreur de l'âme sur elle-même vient de ce qu'elle s'identifie à ces images avec un si grand amour qu'elle en vient à se juger elle-même comme quelque chose de tel » ; VII, 9, p. 137-139 : « Lorsqu'elle s'identifie à de tels objets, l'âme se figure qu'elle est un corps [...] D'autres ont dit que la substance de l'âme était de l'air, du feu » ; VIII, 11, p. 143 : « comme elle [l'âme] est dans les choses auxquelles elle pense avec amour — les choses sensibles, les choses corporelles, avec lesquelles son amour l'a rendue familières, — elle ne peut plus être en soi sans les image de ces corps. L'origine de son humiliante erreur, c'est son impuissance à se séparer des images sensibles pour se voir seule. Ces images se sont étrangement agglutinées à elle par le liant de l'amour » ; X, 16, p. 151 : « c'est en faisant appel à une représentation imaginative qu'elle pense toutes ces choses, le feu, l'air, tel ou tel corps, telle partie, cohésion ou harmonie du corps ».

38 *Ibid.*, X, IX, 12, p. 145.

39 RV, I, XII, III, O.C. I, p. 137 (Pl. I, p. 101) : « l'âme est unie si étroitement à son corps, et elle est encore devenue si charnelle depuis le péché, et par là si incapable d'attention, qu'elle lui attribue beaucoup de



## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

En modifiant, à l'occasion des éditions postérieures, certaines affirmations imprudentes<sup>40</sup> et en insérant des affirmations rétroactives de l'impossibilité de connaître l'âme par idée claire<sup>41</sup>, Malebranche tentera bien de réduire l'écart entre ces premières analyses et le modèle achevé du Troisième Livre. Celui-ci n'en demeure pas moins clairement présent dans son texte. Soucieux avant tout, au début de *La Recherche*, de n'attribuer à l'âme aucune propriété différente de ses diverses pensées<sup>42</sup> afin de dissiper les erreurs que suscite la confusion de l'âme et du corps, Malebranche se réfère alors conjointement à Augustin et à Descartes<sup>43</sup>, qui tous deux en effet établissent la

---

choses qui n'appartiennent qu'à elle-même, et qu'elle ne se distingue presque plus d'avec lui ».

40 Cf. ci dessus, n. 31 à 33.

41 Cf. RV, I, XII, V, O.C. I, p. 139 (Pl. I, p. 103) : « ainsi ne connaissant point notre âme par son idée comme je l'expliquerai ailleurs, mais seulement par le sentiment intérieur que nous en avons... » ; RV I, XIII, IV, O.C. I, p. 147 (Pl. I, p. 110) : « on ne connaît point l'âme, ni ses modifications, par des idées, prenant le mot d'idée dans son véritable sens, tel que je l'explique dans le troisième Livre, mais seulement *par sentiment intérieur* » et RV, III, I, I, O.C. I, p. 382 (Pl. I, p. 294) : « on n'a pas une idée claire de la pensée, comme l'on en a de l'étendue ; car on ne connaît la pensée que par sentiment intérieur ou par conscience, ainsi que je l'expliquerai plus bas ». Tous ces ajouts datent de la seconde édition (1675).

42 RV I, X, I, O.C. I, p. 123 (Pl. I, p. 90).

43 Cf. *Ibid.* : « Que si ce que je viens de dire ne suffit pas pour faire sentir la différence de ces deux substances, on peut lire et méditer quelques endroits de saint Augustin, comme le 10<sup>e</sup> chapitre du dixième Livre de la *Trinité*, les 4<sup>e</sup> et 14<sup>e</sup> chapitres du livre de la *Quantité de l'âme*, ou les *Méditations* de M. Descartes, principalement ce qui regarde la distinction de l'âme et du corps. Ou enfin le sixième discours *du Discernement de l'âme et du corps* de M. de Cordemoy » et RV I, XII, III, O.C. I, p. 137 (Pl. I, p. 101), après avoir évoqué Tertullien : « je ne veux point réfuter ces sentiments, parce que j'ai supposé qu'on devait avoir lu quelques ouvrages de saint Augustin, ou de M. Descartes, qui auront assez fait

spiritualité de l'âme à partir de sa perception d'elle-même dans une connaissance intérieure purifiée de tout élément sensible. En condamnant la conscience à l'obscurité et à la confusion propres au sentiment, Malebranche ne s'oppose donc pas seulement à Augustin tel qu'il était alors compris par tous les cartésiens, mais aussi tel qu'il l'avait lui-même d'abord compris.

### 4. L'oubli de la *memoria*

Cette lecture cartésienne ou « cartésianisée » ne saurait toutefois rendre compte intégralement de la complexité des textes d'Augustin. « Il n'est rien », certes, « que l'âme ne connaisse aussi bien que ce qui lui est présent, et rien n'est plus présent à l'âme qu'elle-même à elle-même » : mais cela n'interdit pas la prise en compte des « ténèbres de cette âme »<sup>44</sup>. L'affirmation par Malebranche de ces mêmes ténèbres ne pourrait-elle traduire un approfondissement de sa compréhension d'Augustin ? Il aurait ainsi semblé rompre avec lui seulement « parce que c'est à travers Descartes qu'on revenait à saint Augustin, la pensée de celui-ci étant systématisée d'après les seuls traits concordants entre eux : [...] ainsi, tandis que le dynamisme des profondeurs de l'âme était merveilleusement exploré par Augustin, les cartésiens ne l'invoquent que pour appuyer la définition de la pensée par la conscience »<sup>45</sup>.

Que l'âme de l'homme ne se connaisse pas entièrement et parfaitement elle-même, c'est en effet ce que révèlent les

---

voir l'extravagance de ces pensées, et qui auront affermi l'esprit dans la distinction de l'étendue et de la pensée, de l'âme et du corps ».

44 *De Trinitate*, XIV, IV, 7 et V, 7, B.A. 16, p. 361 (il s'agit certes dans ce passage de « l'âme du petit enfant »).

45 G. Rodis-Lewis, « Augustinisme et cartésianisme », p. 124, et p. 125 : « Pour surmonter ces oppositions [entre Descartes et Augustin], sans méconnaître la profonde affinité entre le spiritualisme de saint Augustin et celui de Descartes, il fallait un nouveau philosophe original [...] concilier avec la définition de la pensée par la conscience l'aveu du mystère de l'âme, ce devait être l'œuvre de Malebranche ».

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

*Confessions*, qui découvrent en elle un « profond abîme » : le sujet, loin d'être donné à lui-même dans la transparence de la conscience, devient alors pour lui-même une « immense question »<sup>46</sup>. Le livre X, qui s'attache tout particulièrement à sonder cet « abîme de la conscience humaine (*abyssus humanæ conscientiæ*) »<sup>47</sup>, contient ainsi des formules que l'on pourrait croire malebranchistes. L'esprit ne se connaît pas entièrement lui-même ; des ténèbres intérieures le dérobent à sa propre vue :

C'est ainsi que je me vois ; il est possible que je me trompe. Il y a toujours en effet ces ténèbres déplorables, dans lesquelles se cache à mes yeux le pouvoir qui est en moi. C'est au point que mon esprit, s'interrogeant sur ses propres forces, n'ose pas trop se faire confiance à lui-même ; car, ce qui réside en lui demeure le plus souvent dissimulé, si l'expérience ne lui révèle<sup>48</sup>.

Ce dont elle est capable, l'âme ne peut donc le voir en elle-même, mais doit l'apprendre de l'expérience. Elle s'ignorera elle-même jusqu'à ce que celui qui l'a créée et la connaît donc parfaitement, éclaire ses ténèbres :

même si, en effet, nul ne sait parmi les hommes les choses qui sont de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui, il est pourtant quelque chose de l'homme que ne sait pas lui-même l'esprit de l'homme qui est en lui ; mais toi, Seigneur, tu sais tout de lui, toi qui l'as fait [...] Quant à moi,

---

<sup>46</sup> Cf. *Confessions*, IV, XIV, 22, B.A. 13, p. 447 : « le profond abîme qu'est l'homme pour lui-même ! (*grande profundum est ipse homo*) [...] ses cheveux sont plus faciles à compter que ses sentiments et les mouvements de son cœur ! », et IV, IV, 9, p. 423 : « j'étais devenu moi-même pour moi une immense question, et j'interrogeais mon âme : pourquoi était-elle triste, et pourquoi me troublait-elle si fort ? Et elle ne savait rien me répondre ». Sur ces profondeurs de l'âme et l'inconscience de soi qu'elles impliquent, cf. les références données par P. Courcelle, *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, t. I, pp. 134-135.

<sup>47</sup> *Confessions*, X, II, 2, B.A. 14, p. 143.

<sup>48</sup> *Ibid.*, X, XXXII, 48, p. 223.

à quelles tentations je puis ou ne puis pas résister, je ne le sais pas [...] Je confesserai donc ce que je sais de moi ; je confesserai aussi ce que j'ignore de moi : car, d'une part, ce que je sais de moi, c'est quand tu fais la lumière sur moi que je le sais ; de l'autre, ce que j'ignore de moi, je l'ignore toujours, jusqu'à ce que mes ténèbres deviennent comme un plein midi devant ta face<sup>49</sup>.

Mais si Malebranche aurait ainsi pu trouver chez Augustin des éléments ou à tout le moins des formules à l'appui de sa propre thèse, force est de constater qu'il les a en fait ignorés. En tentant de réduire ainsi le paradoxe, on l'approfondit plutôt. Aussi « curieux »<sup>50</sup> que cela puisse paraître, nulle part l'oratorien ne se réfère à cette inconscience de soi qui affecte l'âme augustinienne. Et s'il évoque bien une fois « tous ces effets surprenants de la mémoire, dont parle saint Augustin avec tant d'admiration dans le dixième livre de ses *Confessions* »<sup>51</sup>, c'est pour les attribuer non pas à une quelconque profondeur mystérieuse de l'âme, mais à la liaison tout à fait compréhensible des idées et des traces cérébrales. Rien ne permet donc d'affirmer, bien au contraire, que Malebranche ait jamais découvert le caractère unilatéral, « laissant dans l'ombre les mystérieuses profondeurs de la conscience »<sup>52</sup>, de l'interprétation d'Augustin partagée par la quasi-totalité de ses contemporains.

---

49 *Ibid.*, X, V, 7, pp. 151-153.

50 Cf. G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 177 : « Sans doute il est curieux que Malebranche, comme les autres cartésiens, ne retienne du *De Trinitate* que le fondement de notre spiritualité... »

51 RV, II-1, V, O.C. I, p. 225-226 (Pl. I, p. 166). Cf. l'index des citations des O.C., t. XXI, p. 264, n. 5, qui donne les références aux textes des *Confessions* sur la mémoire cités par Ambrosius Victor, et que Malebranche devait donc connaître.

52 Cf. G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 107 : « Aussi, laissant dans l'ombre les mystérieuses profondeurs de la conscience, les cartésiens mettent-ils surtout l'accent sur la pure

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

S'en serait-il aperçu d'ailleurs, qu'il n'aurait pu en toute rigueur en tirer profit pour étayer sa propre thèse. On sait en effet que la *memoria* est pour Augustin ce en quoi ou ce par quoi l'esprit s'échappe à lui même, à tel point que « les seuls termes psychologiques modernes qui soient équivalents à la *memoria* augustinienne sont ceux d'*inconscient* ou de *subconscient* »<sup>53</sup> :

---

spiritualité de l'âme, qui fonde la définition de la pensée par la conscience ». Selon G. Rodis-Lewis, à cette époque, seul un adversaire du cartésianisme, G. De Vries, mentionne d'après Augustin ces ténèbres qui occultent l'âme à elle-même. Cf. *Ibid.*, p178, n. 1 et « Augustinisme et cartésianisme », p. 124, n. 107. La question toutefois mériterait d'être approfondie, et il est certain que « Malebranche retrouve bien la perspective d'une âme [...] dont les profondeurs embrassent ce *Deus intimior intimo meo* » (Cf. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 178-179). En tant que la *memoria* contient la présence même de Dieu (Cf. *Confessions*, X, XXIV-XXVI, B.A. 14, pp. 205-209), elle n'est en effet pas étrangère à Malebranche : « Dieu dit saint Augustin est plus intime à moi-même que le plus intime de moi-même » (*Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld*, O.C. VIII-IX, p. 933), et c'est lui qui me parle « dans le secret de ma raison » (Cf. notamment RV, préface, O.C. I, p. 17 et 23, Pl. I, p. 10 et 16 ; *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques* (ci-dessous MCM), II, XV, O.C.X., p. 23, Pl. II., p. 209). La *memoria* n'est autre alors que l'union à Dieu. Mais ce n'est pas cette immanence de Dieu en l'âme qui la rend mystérieuse ; c'est au contraire parce que nous n'avons pas d'idée de l'âme que cette union est incompréhensible (*Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld*, lettre 1, O.C. VI-VII, p. 212).

<sup>53</sup> E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, 1943, p. 135, n. 2 : « le terme de mémoire signifie beaucoup plus que ce que désigne son acception psychologique moderne : le souvenir du passé. Il s'applique, chez saint Augustin, à tout ce qui est présent à l'âme (présence qui s'atteste par une action efficace) sans être explicitement connu ni perçu. Les seuls termes psychologiques modernes qui soient équivalents à la *memoria* augustinienne sont ceux d'*inconscient* ou de *subconscient*, pourvu qu'on les élargisse eux-mêmes, comme on verra plus loin, jusqu'à inclure, outre la présence à l'âme de ses propres états non

Elle est grande cette puissance de la mémoire, excessivement grande, mon Dieu ! C'est un sanctuaire vaste et sans limite ! Qui en a touché le fond ? Et cette puissance est celle de mon esprit ; elle tient à ma nature, et je ne puis pas moi-même saisir tout ce que je suis. L'esprit est donc trop étroit pour se posséder lui-même !<sup>54</sup>.

Or, le « secret » des « inexplicables replis »<sup>55</sup> de la *memoria* n'est nullement identifiable aux ténèbres de l'âme malebranchiste. En effet, si le phénomène même de la *memoria* reste chez Augustin mystérieux, et constitue toujours à ce titre une source d'« étonnement » et de « stupeur »<sup>56</sup>, son contenu en revanche n'est pas destiné à rester inconnu. Ce « secret de notre âme » qu'est la *memoria* n'est pas inviolable, et ce qu'il enferme est connu quoique l'esprit n'y pense pas actuellement<sup>57</sup>. L'abîme de la *memoria* que scrutent avec inquiétude les *Confessions* s'identifie ainsi à la connaissance implicite de soi que révèle l'enquête plus sereine du *De Trinitate*<sup>58</sup>. Ainsi, quand l'âme

---

actuellement perçus, la présence métaphysique à l'âme d'une réalité distincte d'elle, et transcendante, telle que Dieu ».

54 *Confessions*, X, VIII, 15, p. 167. Cf. *ibid.*, X, XVII, 26, p. 187 : « Grande est la puissance de la mémoire ! C'est je ne sais quel mystère effroyable, mon Dieu, que sa profonde et infinie multiplicité ! Et cela c'est l'esprit, et cela c'est moi-même ! Que suis-je donc, ô mon Dieu, Quelle nature suis-je ? Une vie variée, multiforme, et d'une immensité puissante ».

55 *Ibid.*, X, VIII, 13, p. 165.

56 *Ibid.*, X, VIII, XV, p. 167.

57 Cf. *De Trinitate*, XIV, VII, 9, p. 369 : « nous portons dans le secret de notre âme certaines connaissances de certaines choses, qui en quelque sorte se produisent au grand jour et se trouvent pour ainsi dire mieux mises en lumière sous le regard de l'âme, lorsque nous y pensons : c'est alors que l'âme découvre qu'elle se rappelait, comprenait, aimait cela même à quoi elle ne pensait pas, quand elle pensait à autre chose »

58 Cf. *Ibid.*, XIV, VI, 8, p. 365 : « lorsqu'elle [l'âme] ne se pense pas, sans doute ne se voit-elle pas, sans doute n'informe-t-elle pas son propre regard, mais pourtant elle se connaît comme étant à elle-même sa

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

découvre qu'elle déborde toujours la connaissance qu'elle avait d'elle-même, elle ne doit pas pour autant « supposer qu'elle était auparavant inconnue de soi ; non, elle était connue de soi, mais à la manière dont sont connues les réalités contenues dans la mémoire, alors même qu'on n'y pense pas »<sup>59</sup>. Si les « vastes palais » de la mémoire s'opposent à toute totalisation actuelle de la conscience de soi, ils ne constituent pas cependant une cité interdite, mais plutôt de « grands espaces » qu'il appartient au regard de l'esprit d'explorer et de se réapproprier<sup>60</sup>. Tout autant

---

propre mémoire de soi. C'est le même cas que celui d'un homme qui possède de multiples connaissances : il les a dans sa mémoire, mais celles-là seules sont sous le regard de l'esprit qui font l'objet de sa pensée présente ; les autres sont cachées dans une sorte de savoir mystérieux, que l'on appelle la mémoire ». Pour un résumé de la distinction entre connaissance implicite et connaissance explicite de soi que propose Augustin, cf. la note complémentaire de P. Agaësse et J. Moingt au *De Trinitate*, «Nosse» et «Cogitare» », B.A. 16, p. 605-607, et F.-X. Puttallaz, *op. cit.*, pp. 21-25. Cette distinction est chez Augustin la condition de possibilité des erreurs de l'âme sur sa propre nature évoquées plus haut.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 367

<sup>60</sup> Cf. *Confessions*, X, VIII, 12, pp. 161-163 : « Et j'arrive aux grands espaces et aux vastes palais de la mémoire... ». Cf. la note complémentaire du P. A. Solignac, « La mémoire selon saint Augustin », B.A. 14, p. 560 : « Dans les *Confessions*, où l'attention d'Augustin se porte davantage sur le mystère de l'esprit, l'inadéquation du sujet à lui-même est mise en évidence. En réalité, l'esprit ne se connaît jamais pleinement dans sa totalité ; il poursuit sa totalisation sans l'étreindre ; il la saisit d'une manière plus dynamique qu'actuelle [...] par suite la possibilité pour la *cogitatio* d'appréhender la nature de l'esprit reste sauve, même si une part de son expérience passée retombe définitivement dans l'oubli, même si la conscience du présent laisse subsister une frange d'inconscience ».

que ce en quoi elle s'abîme ou se dérobe à elle-même, la *memoria* est ainsi le « trésor »<sup>61</sup> de l'âme.

Il en va évidemment tout autrement chez Malebranche, où cette relation dialectique et dynamique entre connaissance implicite et connaissance explicite de soi disparaît au profit d'une stricte opposition entre le sentiment intérieur irrémédiablement ténébreux et la claire connaissance de la nature de l'esprit, absolument inaccessible dans les conditions présentes<sup>62</sup>. Que cette frontière infranchissable conduise à mettre en question la possibilité même d'une mémoire ou de dispositions distinctes de leur soubassement physiologique<sup>63</sup> montre assez qu'il ne s'agit

---

<sup>61</sup> Cf. *Confessions*, X, VIII, 14, p. 167 : « ...jaillissant de ce même trésor de la mémoire ».

<sup>62</sup> Cf. *Réponse à M. Régis*, II, 19 ; O.C. XVII-1, p. 299 (Pl. I, p. 783) : l'âme « se voit et se connaît si on le veut, mais uniquement par sentiment intérieur ; sentiment confus, qui ne lui découvre ni ce qu'elle est, ni quelle est la nature d'aucune de ses modalités [...] Ce sentiment n'est donc que ténèbres à son égard. Quelque attention qu'elle y donne, il ne produit en elle aucune lumière, aucune intelligence de la vérité. C'est donc que l'âme ne se voit pas ; parce qu'effectivement l'idée ou l'archétype de l'âme ne lui est pas manifesté [...] Jusques à ce temps heureux [où il plaira à Dieu de nous manifester cet archétype], l'âme sera toujours inintelligible à elle-même. Elle ne sentira en elle que des modalités ténébreuses ; et quelque vives et sensibles que soient ces modalités, elles ne la conduiront jamais à la connaissance claire de la vérité sans le secours des idées intelligibles ». Les ténèbres sont ainsi le propre de la conscience en son actualité même, et non, comme chez Augustin, la marque de sa virtualité.

<sup>63</sup> Cf. *XI<sup>e</sup> Ecl.*, O.C. III, p. (Pl. I, p. 939) : « on ne peut par la raison s'assurer positivement, si l'âme séparée du corps, est capable d'habitudes et de mémoire [...] que peut-on concevoir, qui soit capable d'augmenter la facilité de l'âme pour agir ou pour penser ? Pour moi j'avoue que je n'y comprends rien [...] et si je n'avais de bonnes raisons qui me portent à croire que j'ai en effet de telle dispositions, quoique je ne les connaisse point en moi, je jugerais en ne consultant que le



## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

plus d'ouvrir sous la conscience actuelle, au prix d'un certain vertige, des profondeurs intérieures, insoupçonnées et néanmoins efficaces, mais au contraire d'enfermer la conscience dans la seule expérience sensible de « ce qui se passe en nous »<sup>64</sup>, en lui interdisant l'accès à « ce qu'il y a en nous »<sup>65</sup> qui produit ces modifications.

La présence chez Augustin d'éléments tendant à relativiser ou à compliquer l'affirmation d'une connaissance immédiate et certaine de soi, qui est surtout le fait des livres IX et X du *De Trinitate*, ne permet donc pas d'expliquer que Malebranche puisse déclarer la conscience irrémédiablement obscure tout en plaçant sa philosophie de l'esprit sous l'égide du Père de l'Eglise. Ce qui n'implique pas qu'il faille déjà en conclure qu'il a masqué, sur ce point particulier mais fondamental, sa rupture avec Augustin. Une hypothèse reste en effet à examiner. Malebranche n'a-t-il pas été conduit *indirectement* à refuser que l'âme puisse connaître sa propre nature, par des éléments constitutifs de la philosophie augustinienne autres que l'analyse de la conscience elle-même ?

### 5. Connaissance de soi et connaissance de Dieu

---

sentiment intérieur, qu'il n'y a point dans mon âme ni d'habitude ni de mémoire spirituelle ».

<sup>64</sup> Cf. RV, III-2, VII, O.C. I, p. 451 (Pl. I, p. 349) : « nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous » ; MCM, VI, 7, O.C. IV, p. 61 (Pl. II, p. 245) : « ta conscience ou le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi... ».

<sup>65</sup> Cf. *XI<sup>e</sup> Ecl.*, O.C. III, p. 167 (Pl. I, p. 937) : « quand je connais que 2 fois 2 sont 4, je le connais très clairement ; mais je ne connais point clairement *ce qui est en moi* qui le connaît. Je le sens, il est vrai ; je le connais par conscience ou sentiment intérieur. Mais je n'en ai point d'idée claire... » ; *Traité de la nature et de la grâce*, III-2, 38, O.C. V, p. 145 (Pl. II, p. 136) : « nous n'avons point d'idée claire de ce que nous sommes, et *ce qu'il y a en nous*, qui se laisse vaincre par des déterminations qui ne sont point invincibles, nous est entièrement inconnu ».

Or il est au moins une source indirecte possible qui, en raison de son importance historique, s'impose à l'examen. Le christianisme d'Augustin, et plus particulièrement le thème de l'*imago Dei*, confèrent en effet au « connais-toi toi-même » socratique une profondeur nouvelle. L'esprit « se heurte à un mystère » dans lequel « il se trouve lui-même enveloppé » : « si l'homme est vraiment une image de Dieu, comment se connaîtrait-il sans connaître Dieu ? Mais si c'est vraiment de Dieu qu'il est l'image, comment se connaîtrait-il soi-même ? L'homme acquiert donc par là une profondeur insoupçonnée des Anciens et qui le rend insondable à lui-même »<sup>66</sup>. En affirmant la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, la Genèse aurait ainsi rendu singulièrement problématique, voire impossible, la connaissance de soi, et plus particulièrement de sa pensée. Augustin lui-même sut discerner cette conséquence de sa foi : « Dieu a fait l'homme à son image et ressemblance, dans la pensée : c'est là qu'est l'image de Dieu. C'est pourquoi la pensée elle-même ne peut être comprise, fût-ce par elle-même, en tant qu'elle est une image de Dieu »<sup>67</sup>.

L'écho de ce thème, répété par la spiritualité médiévale, s'entend encore au XVII<sup>e</sup> siècle : si « l'homme passe infiniment l'homme »<sup>68</sup>, comment pourrait-il se saisir et se comprendre lui-même ? Malebranche n'aurait-il pas dès lors déclaré l'âme inintelligible précisément parce que la connaissance véritable de l'âme ne serait autre que la connaissance de Dieu lui-même, c'est-à-dire la vision béatifique :

l'exemplaire de notre âme, faite par le créateur à son image, ce ne serait pas telle idée particulière de cet entendement

---

<sup>66</sup> E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, « La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien », Vrin, 1944, p. 225.

<sup>67</sup> *De symbolo*, I, 2, Patr. Lat., t. 40, col. 628, cité par E. Gilson, *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>68</sup> Pascal, *Pensées*, Br. 434. Cf. les références à Grégoire, Jean Scot Erigène et Richard de Saint Victor données par E. Gilson, *op. cit.*, pp. 225-226.

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

[l'entendement divin], mais Dieu lui-même, à la connaissance de qui l'état de béatitude est seul capable de nous élever. Telle est la pensée de saint Augustin ; telle est sans doute aussi celle de Malebranche lorsqu'il excepte de la vision en Dieu la connaissance de notre âme, dont nous ne possédons pas selon lui « une idée », et lorsqu'il fait de la conscience un mode de savoir spécial, intime mais obscur, et dénué de l'intelligibilité supérieure qui appartient à la science de l'étendue et de ses modes<sup>69</sup>.

Seulement, si Malebranche subordonne effectivement à plusieurs reprises la connaissance de soi à la vision de l'essence divine, ce n'est nullement parce qu'elle lui serait fondamentalement identique. Il s'agit plutôt d'une condition d'ordre moral, et à ce titre extrinsèque, établie par Dieu afin d'éviter que nous éprouvions « un orgueil de démon » en contemplant la beauté et la grandeur de notre nature : « nous ne connaissons clairement ce que nous sommes, que lorsque la vue des perfections divines ne nous permettra pas de nous enorgueillir de l'excellence de notre être »<sup>70</sup>. Or l'hypothèse ne saurait être validée que par la découverte, chez Malebranche, d'un lien explicite et intrinsèque entre l'invisibilité de la nature de l'âme et celle de la substance divine, en sorte que la seconde soit la condition *essentielle* de la première.

Il est précisément une propriété de la nature divine suprêmement incompréhensible, et dont Augustin plus qu'aucun autre a inscrit l'image au cœur même de l'âme. Le risque inhérent à l'enquête du *De Trinitate* est à la mesure de son succès : si le mystère de la Trinité devient « plus familier et plus accessible pour le faible regard de notre esprit »<sup>71</sup> lorsqu'on le considère non

---

<sup>69</sup> L. Blanchet, *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Vrin, 1985, p. 142.

<sup>70</sup> *Traité de l'amour de Dieu*, O.C. XIV, p. 14 (Pl. II, p. 1056). Cf. MCM, IX, 21, O.C. X, p. 104-105 (Pl. II, p. 287) et *Réponse au Livre des vraies et des fausses idées* (ci-dessous RVFI), XXII, 10, O.C. VI-VII, p. 156.

<sup>71</sup> *De Trinitate*, IX, II, 2, B.A. 16, p. 77. Ce risque est en un sens assumé voire revendiqué par Augustin dans le livre XV. Cf. la note

pas en lui-même mais en image, l'âme ne devient-elle pas incompréhensible d'être interprétée comme cette image même ?<sup>72</sup> Il suffirait d'inverser le chemin augustinien, d'aller de Dieu à l'homme et non plus de l'homme à Dieu, pour que le mystère de la Trinité rejaillisse sur l'âme humaine. N'est-ce pas précisément ce qu'a fait Malebranche, qui est l'un des rares philosophes en son siècle à évoquer « l'image de la divine Trinité que nous portons » ?<sup>73</sup>

---

complémentaire « L'énigme de l'image », *ibid.*, p. 646 : « participer à l'incompréhensibilité de Dieu par l'être que nous avons reçu de lui est ce qui nous rend le plus semblable à lui ».

<sup>72</sup> La conscience elle-même est ainsi comprise par Augustin comme l'analogue de la Génération du Verbe par le Père. Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 294, et G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 24 : « c'est pour un but essentiellement théologique que le Père de l'Eglise, pour éclairer la parfaite adéquation du Verbe au Père dans le mystère de la sainte Trinité, examine comment l'âme, dans la prise de conscience, se pose pour elle-même en un reflet vivant ». Descartes a pris soin de distinguer sur ce point sa démarche de celle d'Augustin, qui se sert du « je pense donc je suis » « pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité [...] au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n'a rien de corporel ; qui sont deux choses fort différentes » (à Colvius, 14 novembre 1640, AT III, 247, à propos du *De civitate Dei*, XI, 26). Cet écart rend évidemment problématique, d'un point de vue historique, le rapprochement que tenteront d'opérer les successeurs de Descartes. Cf. E. Gilson, *op. cit.*, p. 291 : « il est tentant, mais il serait dangereux d'isoler du problème de la Trinité celui de la *mens* pour le reporter à l'étude de l'âme humaine [...] ce transfert couperait la psychologie augustinienne de ses racines théologiques et la théologie augustinienne de ses racines psychologiques ; ne séparons donc pas artificiellement ce que le philosophe a uni ».

<sup>73</sup> *Traité de morale*, II, V, IV, O.C. XI, p. 187 (Pl. II, p. 572). Cf. A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, 1965, pp. 355-356 : « Enfin, point suprême de l'aventure malebranchiste relative à

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

Aucun texte ne permet toutefois de l'affirmer. S'il rapproche à deux reprises au moins le mystère de la Trinité de l'obscurité de l'âme, Malebranche ne le présente jamais comme la source ou la raison de celle-ci. Ainsi les *Réflexions sur la prémotion physique* montrent-elles qu'on ne saurait exiger une explication rationnelle de la Trinité, alors qu'on ne peut pas même comprendre son propre esprit :

si l'âme ne se connaît pas elle-même, si elle ne peut comprendre clairement et par raison, que ce qui pense en nous, est une même chose que la substance qui veut, car il n'y a que le sentiment intérieur qui nous en convainc : comment demande-t-on, qu'on explique par raison le mystère de la Trinité ? L'âme quoique finie renferme bien des mystères, qu'elle sent en elle-même, et qu'elle ne peut expliquer. Faut-il s'étonner de ceux que la foi nous apprend de l'être infini...<sup>74</sup>.

Malebranche se contente ici d'une simple analogie entre ces deux « mystères » : pour l'un comme pour l'autre l'unité d'une multiplicité est incompréhensible, car dans les deux cas aucune idée claire ne nous est donnée. Mais l'oratorien ne rappelle pas que l'âme porte l'image de la Trinité, et n'affirme donc pas, *a fortiori*, qu'une seule et même idée permettrait de les comprendre toutes deux, ou plutôt que la Trinité elle-même est l'archétype dont la vision seule dissiperait les ténèbres de l'âme. Le *Traité de morale* en revanche détaille « les rapports de l'esprit de l'homme avec la Trinité sainte »<sup>75</sup> à l'image de laquelle il a été créé. Mais là

---

l'âme, la nature de l'âme n'est-elle pas du domaine du « mystère » ? Malebranche change de parallèle : la nature de l'âme n'est-elle pas aussi incompréhensible et inexplicable que la nature de la Trinité ? Le « détour » cartésien fait place au « détour » augustinien, la classification méthodologique des facultés s'ouvre sur l'inspiration des triades du *De Trinitate* ». Mais A. Robinet n'affirme qu'une « analogie entre les deux mystères ».

<sup>74</sup> *Réflexions sur la Prémotion physique*, XXIII, O.C. XVI, p. 131.

<sup>75</sup> *Traité de morale*, II, V, IV, O.C. XI, p. 187 (Pl. II, p. 172).

encore, l'inintelligibilité de l'âme, invoquée pour conclure ce développement, ne joue pas le rôle qu'exigerait l'hypothèse :

cependant il faut l'avouer, et on le reconnaît assez, je n'ai fait que bégayer dans la comparaison que je viens de faire de l'âme avec la Trinité Sainte. Ce mystère est incompréhensible, et d'ailleurs je n'ai point d'idée claire de l'âme. Comment donc pourrais-je en marquer précisément les rapports ? Dieu nous a créés à son image et à sa ressemblance. Le fait est certain : mais c'est une énigme réservée pour le Ciel<sup>76</sup>.

Ce n'est pas parce que l'âme est à l'image de la Trinité qu'elle est incompréhensible, c'est au contraire parce qu'elle est incompréhensible que l'on ne peut parfaitement découvrir en elle l'image de la Trinité.

Tous les réquisits de l'hypothèse examinée se trouvent ainsi réunis dans la philosophie malebranchiste. L'âme porte l'image de son Créateur, et notamment de la Trinité ; son modèle est à ce titre inexplicable. Elle est elle-même incompréhensible, et ne pourra se connaître que lorsqu'il lui sera précisément donné de voir l'essence divine. En affirmant que l'âme ne voit pas l'idée qui la représente parce que cette idée n'est autre que Dieu lui-même, on se contente donc d'articuler rationnellement des éléments déjà présents dans les textes de l'oratorien. Seulement, Malebranche lui-même n'a jamais formulé un tel rapport, et l'hypothèse demeure invérifiable.

### **6. Lumière illuminée et lumière illuminante**

La question de savoir si Malebranche a dissimulé qu'il rompait avec Augustin en affirmant que l'âme ne peut se connaître elle-même, ou si c'est au contraire son augustinisme même qui l'a amené, de façon nécessairement indirecte, à soutenir une telle thèse, reste par conséquent ouverte. Il semblera sans doute expédient d'entendre à ce sujet Malebranche

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 188 (p. 173).

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

lui-même. Aux objections répétées d'Arnauld, qui lui oppose explicitement l'autorité d'Augustin, il n'a répondu qu'une seule fois, dans un texte de prime abord décevant :

Je ne connais point l'âme, ni en général, ni la mienne en particulier, par son idée. Je sais que je suis, que je pense, que je veux, parce que je le sens. Je suis plus certain de l'existence de mon âme que de celle de mon corps ; cela est vrai. Mais je ne sais point ce que c'est que ma pensée, mon désir, ma douleur. Nous connaissons notre foi *certissima scientia, clamante conscientia* : je l'accorde à Monsieur Arnauld, puisqu'il cite S. Augustin. Mais nous ne connaissons point sa nature, sa grandeur, sa vertu...<sup>77</sup>.

Malebranche refuse de contredire Augustin. Il concède donc sans aucune discussion la vérité du passage cité par Arnauld, mais tente d'en réduire la portée, afin de le rendre compatible avec sa propre thèse. La conscience, il ne l'a jamais nié, est une connaissance certaine<sup>78</sup>, mais qui ne nous apprend que l'existence de l'âme et de ses modifications, et non son essence.

*La Recherche de la vérité* mettait déjà en œuvre la même stratégie argumentative, afin d'atténuer la rupture avec le principe cartésien de l'évidence de la conscience<sup>79</sup>. Mais dès le

---

<sup>77</sup> RVFI, XXIII, IV, O.C. VI-VII, p. 161. La formule d'Augustin est extraite du *De Trinitate*, XIII, I, 3.

<sup>78</sup> Cf. MCM, VI, 7, O.C. X, p. 61 (Pl. II, p. 245) : « ta conscience ou le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi ne te trompe jamais ».

<sup>79</sup> Cf. RV, III-2, VII, O.C. I, p. 451-452 (Pl. I, p. 350) : « encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps, et de ceux qui nous environnent ; cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que de la nature des corps : et cela peut servir à accorder les différents sentiments de ceux qui disent, qu'il n'y a rien qu'on connaisse mieux que l'âme, et de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'ils connaissent moins ». Il est certes possible de prendre au sérieux cette suggestion et d'essayer de montrer, comme le fait F. Alquié (Cf. *Le cartésianisme de*

*XI<sup>e</sup> Eclaircissement*, Malebranche devait renoncer à cette conciliation, et reconnaître qu'il contredisait bien « l'autorité de M. Descartes, qui dit positivement : *Que la nature de l'esprit est plus connue que celle de toute autre chose* »<sup>80</sup>. Malebranche tenta-t-il de masquer, grâce au même procédé, son désaccord avec Augustin, ou pense-t-il au contraire interpréter fidèlement sa pensée ? Si certaines formules auraient pu effectivement le laisser croire qu'il ne trahissait pas Augustin<sup>81</sup>, on comprend difficilement toutefois que l'oratorien ne défende pas davantage sa position, manifestement incompatible avec l'interprétation

---

*Malebranche*, pp. 91-101) que Malebranche est « beaucoup moins éloigné de Descartes qu'il ne le dit lui-même », ce qui les oppose étant seulement « la différence de leurs formules et non celle de leurs pensées ». Cette dernière distinction est évidemment problématique : il serait sans doute plus juste de souligner que les deux philosophes divergent d'abord en ce que Malebranche pose la question de la possibilité d'une « théorie scientifique et déductive de l'âme » (*ibid.*, p. 100), que Descartes avait laissée totalement indéterminée. Quoiqu'il en soit, Malebranche n'a manifestement pas cru à la possibilité « d'accorder ses sentiments » à ceux de Descartes, puisqu'il ne l'évoque plus après ce texte de *La Recherche*. Lequel vise d'ailleurs probablement moins Descartes que Cordemoy, qui affirmait en effet seulement « Que l'existence de l'âme est plus assurée que celle du corps » (*Discernement...*, sixième disc., dans *Œuvres Philosophiques*, PUF, 1968). Cette tentative de conciliation n'a sans doute pas tout à fait échoué, puisque le fils de Cordemoy, ami de Malebranche, précisera dans l'édition posthume du *Discours physique de la parole* (*loc. cit.*, p. 253, var. d) « que nous n'avons pas d'idée claire de l'âme ».

<sup>80</sup> *XI<sup>e</sup> Ecl.*, O.C. III, p. 163 (Pl. I, p. 933), qui renvoie aux *Réponses aux cinquièmes objections*, AT VII, 360.

<sup>81</sup> Cf. par exemple *De Trinitate*, VIII, VI, 9, B.A. 16, p. 49 : « est-il chose plus intimement connue, qui perçoive mieux sa propre existence, que ce par quoi nous percevons aussi tout le reste, je veux dire l'âme elle-même ». Mais Augustin ajoute un peu plus loin : « non seulement nous percevons que nous avons une âme, mais encore nous pouvons savoir ce qu'est une âme en considérant la nôtre ».



## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

commune, alors qu'il n'hésite pas ailleurs à montrer que « M. Arnauld ne sait pas trop bien son saint Augustin »<sup>82</sup>. Il est d'ailleurs fort peu croyable que Malebranche, s'il s'en était tenu aux seules analyses d'Augustin concernant la connaissance de l'âme par elle-même, aurait pu penser lui rester fidèle en soutenant que la conscience « ne lui découvre ni ce qu'elle est, ni quelle est la nature d'aucune de ses modalités », et surtout que « ce sentiment ne lui découvre point qu'elle n'est point étendue »<sup>83</sup>. Et à supposer qu'une autre thèse augustinienne l'ait conduit indirectement à réduire ainsi le champ de la certitude de la conscience, il paraît tout aussi étrange qu'il ne s'en explique aucunement. Cette seule réponse à Arnauld ne permet donc pas de trancher définitivement la question. Que Malebranche s'y dispense non seulement de discuter Augustin, mais encore et surtout de discuter l'interprétation arnaldienne d'Augustin, laisse toutefois à craindre qu'il tente seulement de dissimuler qu'en la matière, il s'oppose au Père de l'Église aussi bien qu'à Descartes.

Mais si Malebranche ne juge pas nécessaire d'expliquer ce qui chez Augustin pourrait fonder l'obscurité essentielle de la conscience, n'est-ce pas plutôt parce qu'il l'a en un sens déjà fait ? Il serait faux en effet de croire qu'il abandonne sans lutter Augustin à Arnauld. Dans les seules *Réponses au livre des vraies et des fausses idées*, avant le texte qui vient d'être analysé, l'oratorien a ainsi consacré deux chapitres entiers à montrer, en multipliant les citations d'Augustin, qu'il pouvait légitimement se prévaloir de son autorité<sup>84</sup>. Il s'agissait alors pour Malebranche

---

82 RVFI, XXI, 7, O.C. VI-VII, p. 146.

83 *Réponse à M. Régis*, II, 19, O.C. XVII-1, p. 299 (Pl. I, p. 783).

84 Il s'agit des chapitres VII et XXI, qui citent tous deux, entre autres, de long passages du *De libero arbitrio* (II, XII) et du *De magistro* (XI, 38) que l'on retrouvera dans la Préface aux *Entretiens sur la Métaphysique* ou encore dans la *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld* (Cf. O.C. VIII-IX, notamment pp. 916-933). Malebranche dans ces quatre textes accumule, à l'appui de la vision en Dieu, les citations d'Augustin extraites d'Ambrosius Victor. C'est d'ailleurs Arnauld qui finira par « abandonner saint Augustin » quant à la question de la vision en Dieu.

de montrer que « nous convenons saint Augustin et moi, que l'on voit en Dieu les vérités éternelles »<sup>85</sup>. Or, que nous ne puissions voir qu'en Dieu les vérités, ou en d'autres termes que nos modalités ne soient pas représentatives, n'est pas sans rapport avec la question de la connaissance de l'âme par elle-même. Car si l'esprit n'est pas à lui-même sa lumière, selon la formule d'Augustin qui fonde à chaque fois l'argumentation de Malebranche<sup>86</sup>, il ne peut pas plus voir en lui-même sa propre nature que celle des corps. Augustin lui-même semble lier ainsi le principe de la vision en Dieu et les ténèbres de l'âme : *Dic quia tu tibi lumen non es [...] a me enim nihil, nisi tenebræ*<sup>87</sup>.

A la source de l'affirmation par Malebranche de l'impossibilité de connaître la nature de l'âme se trouverait alors l'illumination augustinienne. L'hypothèse a déjà été suggérée<sup>88</sup>, mais

---

Cf. sur ce point D. Moreau, *Deux cartésiens, la polémique Arnauld Malebranche*, Vrin, 1999, pp. 162-163.

<sup>85</sup> RVFI, XXI, 9, O.C. VI-VII, p. 150.

<sup>86</sup> Cf. RVFI, VII, 2, p. 64 : « il me semble que je dois dire à M. Arnauld ces paroles de S. Augustin [...] *Dic quia tu tibi lumen non es* [...] Notre lumière, ce sont nos idées : c'est la Raison universelle, c'est la substance intelligible qui les renferme », et XXI, 2, p. 144.

<sup>87</sup> Cf. le passage entier du *Sermo 8 de Verbis Domini* (sermon 67 selon l'ordre nouveau, chap. V, § 8) *Patr. Lat.* t. 38 col. 437) cité par Malebranche, *ibid.*, VII, 3, p. 64-65, qui est plus long que celui donné par Ambrosius Victor (Cf. sur ce point H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche...*, p. 413). Ce texte a donc particulièrement retenu Malebranche, qui a complété par lui-même l'extrait de la *Philosophia christiana*, et qui le cite très fréquemment (Cf. l'index des citations des O.C., t. XXI, p. 304, n. 1, 2 et même 4, il s'agit vraisemblablement du texte d'Augustin le plus souvent cité par l'oratorien). Il nous semble non pas fonder l'obscurité de l'âme sur la vision, mais dériver toutes deux d'un même principe.

<sup>88</sup> Cf. M. Gueroult, *Malebranche*, Aubier, 1955, t. I, p. 52 : notre intelligence est « lumière illuminée et non lumière illuminante [...] l'intelligence humaine étant en soi étrangère à la lumière proprement dite, il est *ipso facto* impossible que nous saisissons clairement et distinctement son essence quand nous découvrons qu'elle constitue

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

demande à être précisée. Il convient en premier lieu de spécifier ce dont il s'agit de rendre compte, et pour cela d'abord de distinguer les éléments constitutifs du principe malebranchiste lui-même. L'oratorien énonce en effet d'un seul mouvement<sup>89</sup> une triple thèse : l'âme se perçoit elle-même selon une « manière de connaître » spécifique, qui se nomme conscience ou sentiment intérieur, et qui n'est pas une connaissance par idée ; cette modalité propre à la connaissance de l'âme par elle-même est imparfaite et ténébreuse, ou inversement : une idée serait nécessaire pour connaître parfaitement la nature de l'âme ; nous ne pouvons enfin aucunement voir cette idée de l'âme. Que l'âme ne soit que ténèbres à elle-même doit dès lors s'entendre selon un double rapport : la façon dont nous connaissons notre âme, d'une part, est intrinsèquement obscure et, d'autre part, le mode de connaissance requis pour dissiper ces ténèbres nous fait irrémédiablement défaut. La première question qui se pose alors n'est donc pas de savoir pourquoi nous ne voyons pas l'idée de notre âme, mais pourquoi une telle idée est requise pour que l'âme puisse se connaître elle-même, ou encore pourquoi la conscience est incapable de délivrer une telle connaissance.

C'est précisément à cette question que permettent de répondre les principes augustinien de la philosophie malebranchiste, tels qu'ils sont énoncés dès la préface de *La*

---

l'essence de la pensée », et G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 177 : « A la « lumière naturelle » de la raison cartésienne, il oppose sans cesse le principe de l'illumination augustinienne : *Dic quia tu tibi lumen non es*. Par là se découvre le fondement théologique de sa thèse sur l'obscurité essentielle de l'âme à elle-même. Car la suite de ce même texte affirme : *A me enim nihil nisi tenebræ* ».

<sup>89</sup> Cf. RV, III-2, VII, O.C. I, p. 451 (Pl. I, p. 349) : « il n'en est pas de même pour l'âme, nous ne la connaissons point par son idée : nous ne la voyons point en Dieu : nous ne la connaissons que par conscience ; et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite ». Cette étude se propose seulement d'articuler en termes augustinien ce que Malebranche se contente ici de juxtaposer.

## CORPUS, revue de philosophie - Philippe Desoche

*Recherche de la vérité.* L'esprit, d'abord, est uni à Dieu de telle

sorte qu'il tient de lui seul sa vie, sa lumière et son bonheur<sup>90</sup>. Ce qui implique, si l'on se restreint au seul problème de la connaissance, que l'esprit n'est pas à lui-même sa propre lumière<sup>91</sup>, c'est-à-dire qu'il ne connaît ou ne voit l'intelligible qu'en étant éclairé par la substance divine<sup>92</sup>. Si l'esprit est essentiellement uni à Dieu, il est « lumière illuminée » et non « lumière illuminante »<sup>93</sup>, ce qui signifie immédiatement pour Malebranche « que c'est en Dieu que nous voyons toutes choses »<sup>94</sup>. La question n'est pas ici de savoir si la vision en Dieu constitue une interprétation fidèle de l'illumination augustinienne ou, ce qui est vraisemblable, une inflexion « ontologique » de celle-

---

<sup>90</sup> Cf. Augustin, *Traité sur l'évangile de saint Jean*, XXXIII, 5 : « le Christ a insinué en nous que l'âme humaine et l'esprit raisonnable [...] n'ont la vie, la lumière et la béatitude que par la substance même de Dieu », cité par Malebranche notamment dans RV, préface, O.C. I, p. 18 (Pl. I, p. 11) et III-2, VI, O.C. I, p. 442 (Pl. I, p. 342). Cf. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche...*, p. 298 : « L'âme est unie à Dieu, voilà le message de saint Augustin ».

<sup>91</sup> Cf. notamment les citations du texte déjà mentionné du *Sermo 8 de Verbis Domini*, RV, préface, O.C. I, p. 24 (Pl. I, p. 16) et III-2, V, O.C. I, p. 434 (Pl. I., p. 336). Il est remarquable que ces citations d'Augustin, et d'autres du même sens, soient répétées dans le troisième livre de *La Recherche*, au cours de la démonstration de la vision en Dieu mais aussi juste avant la première formulation de la thèse de l'obscurité de la conscience.

<sup>92</sup> Cf. *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (ci-dessous EM), préface, O.C. XII-XIII, p. 18 (Pl. II, p. 661) : « saint Augustin a cru que la Sagesse éternelle est la lumière des intelligences, et que c'est par la manifestation de sa substance [...] que Dieu nous éclaire intérieurement ».

<sup>93</sup> Cf. pour cette expression le *X<sup>e</sup> Ecl.*, O.C. III, p. 157-158 (Pl. I, 929).

<sup>94</sup> EM, préface, O.C. XII-XIII, p. 10 (Pl. II, p. 654).

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

ci<sup>95</sup>. Il importe seulement que Malebranche, à tort ou à raison, retienne d'Augustin que l'esprit ne peut découvrir en lui-même aucune vérité<sup>96</sup> : ce principe en effet condamne la conscience aux ténèbres.

Il suffit pour cela de lui adjoindre une seconde thèse augustinienne, que Malebranche a également faite sienne : l'âme est intérieurement présente à elle-même, et se connaît « sur le mode de la coïncidence subjective avec soi »<sup>97</sup>. En termes malebranchistes, elle « n'est pas séparée d'elle-même », et n'a donc pas besoin d'une idée pour se percevoir ; elle se saisit immédiatement en elle-même, ce qui définit la conscience<sup>98</sup>. Mais

---

<sup>95</sup> Sur cette question, cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 323-325. Pour un essai d'interprétation non « ontologique » de l'illumination, cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, pp. 103-130.

<sup>96</sup> Cf. EM, III, IV, O.C. XII-XIII, p. 64-65 (Pl. II, p. 701) : « La raison créée, notre âme, l'esprit humain [...] peuvent bien voir la lumière : mais ils ne peuvent la produire, ou la tirer de leur propre fonds [...] Ils peuvent découvrir les vérités éternelles, immuables, nécessaires dans le Verbe Divin [...] mais il ne peuvent en se contemplant découvrir la vérité ».

<sup>97</sup> Cf. F.-X. Putallaz, *op. cit.*, p. 24, et les références à Augustin, pp. 18 et 24-27. Cf. *De Trinitate*, X, X, 16, p. 151 : « il est absolument impossible qu'elle [l'âme] pense ce qu'elle est comme elle pense ce qu'elle n'est pas [...] il y aurait présence intérieure, non pas représentée par l'imagination, mais réelle (car il n'est rien de plus présent à l'âme qu'elle-même), comme celle que l'âme éprouve lorsqu'elle pense qu'elle vit, qu'elle se souvient, qu'elle comprend, qu'elle veut. Elle connaît ces actes en elle-même ; elle ne les représente pas par l'imagination comme si elle les atteignait hors d'elle-même par les sens... ».

<sup>98</sup> Cf. RV, III-2, I, O.C. I, p. 415 (Pl. I, p. 321) : « notre âme n'a pas besoin d'idée pour apercevoir toutes ces choses [ses modifications] de la manière dont elle les aperçoit, parce qu'elles sont au dedans de l'âme, ou plutôt parce qu'elles ne sont que l'âme même d'une telle ou telle façon » ; RV, III-2, VII, O.C. I, p. 449 (p. 347) : « on connaît par conscience toutes les chose qui ne sont point distinguées de soi » ; *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld*, O.C. VIII-IX, p. 923 : « l'âme

ce privilège est aussi bien une imperfection : l'intimité absolue de la conscience la condamne aux ténèbres. Si l'esprit en effet découvrirait clairement en lui-même sa propre nature, alors en cela au moins il serait à lui-même sa propre lumière. Malebranche il est vrai n'a jamais explicitement formulé ce raisonnement par l'absurde. Mais il a du moins inlassablement répété que, parce que l'esprit n'est pas sa lumière à lui-même, il ne peut se connaître en lui-même, mais seulement en considérant hors de lui, dans le verbe divin, l'idée qui le représente<sup>99</sup>.

Qu'à présent cette idée de l'âme nous reste entièrement invisible, chacun en conviendra selon Malebranche pour peu qu'il se considère attentivement lui-même<sup>100</sup>. Cela paraîtra en effet

---

n'étant point séparée d'elle-même doit sentir ce qui se passe actuellement en elle ».

<sup>99</sup> Cf. *X<sup>e</sup> Ecl.*, O.C. III, p.150 (Pl. I, p. 922) : « Nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes ; il faut que nous regardions hors de nous pour nous voir ; et nous ne connaissons jamais ce que nous sommes, jusques à ce que nous nous considérons dans celui qui est notre lumière, et en qui toutes choses deviennent lumière » ; MCM, I, 27-28, O.C. X, p. 18 (Pl. II, p. 204) : « Tu ne connais point clairement tes sensations, quoiqu'elles soient en toi et une même chose avec toi. D'où vient cela ? si tu es ta lumière à toi-même, si ta substance est intelligible, si ta substance est lumière illuminante, car je t'accorde qu'elle est lumière, mais lumière illuminée. Sache donc que tu n'es que ténèbres, que tu ne peux te connaître en te considérant, et que jusqu'à ce que tu te vois dans ton idée [...] tu seras inintelligible à toi-même » ; EM, III, 7, O.C. XII-XIII, p. 67 (Pl. II, p. 704) : « n'ayant point d'idée de mon âme, n'en voyant point l'archétype dans le Verbe divin, je ne puis découvrir en la contemplant ni ce qu'elle est, ni les modalités dont elle est capable [...] tout cela, mon cher Ariste, parce que je ne suis point ma lumière à moi-même, que mes substances et mes modalités ne sont que ténèbres ».

<sup>100</sup> Cf. *XI<sup>e</sup> Ecl.*, O.C. III, p. 171 (Pl. I, p. 941) : « Je ne m'arrête pas à prouver plus au long que l'on ne connaît point l'âme ni ses modifications par des idées claires. De quelque côté qu'on se considère soi-même, on le reconnaît suffisamment ; et je n'ajoute ceci à ce que j'en avais déjà dit

## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

difficilement contestable, puisqu'il s'agirait alors d'une idée développant en un « savoir positionnel de soi comme objet »<sup>101</sup> la conscience immédiate : « la différence reste intuitivement sensible et consistante, entre la manière dont se connaissent les propriétés de l'âme, et celle dont se rattachent au concept de l'étendue ses différentes propriétés »<sup>102</sup>. La thèse de Malebranche est dès lors entièrement établie, et l'âme vouée aux ténèbres. Nous la connaissons d'une manière qui ne permet pas de la connaître vraiment (par conscience) et nous ne la connaissons pas de la manière qui permettrait de vraiment la connaître (par son idée). Ces deux facteurs, dont la réunion définit épistémologiquement la connaissance de soi chez Malebranche, n'ont cependant pas le même statut théorique. Le second est de fait et non de droit, puisque la connaissance de l'âme par son idée nous est promise dans la vie future<sup>103</sup>. « Dieu n'a pas trouvé à propos pour bien des raisons de me découvrir l'idée ou l'archétype qui représente la nature des être spirituels »<sup>104</sup> : il reste alors seulement à spéculer *a posteriori* sur les « raisons » de ce décret divin. Que la conscience en revanche soit obscure n'est pas seulement un fait<sup>105</sup>, mais peut être fondé ou du moins

---

dans la *Recherche de la Vérité*, que parce que quelques cartésiens y avaient trouvé à redire. Si cela ne les satisfait pas, j'attendrai qu'ils me fassent reconnaître cette idée claire que je n'ai pu trouver en moi, quelque effort que j'aie fait pour la découvrir »

101 Cf. F.-X. Putallaz, *op. cit.*, p. 24 et 27.

102 D. Kambouchner, « Des vraies et des fausses ténèbres », dans *Antoine Arnauld, philosophe du langage et de la connaissance*, éd. J.-C. Pariente, Vrin, 1995, p. 165.

103 Cf. *Réponse à M. Régis*, II, 19, O.C. XVII-1, p. 298 (Pl. I, p. 783) : « Apparemment nous le verrons [comment l'âme doit être modifiée pour sentir la douleur] aussi quelque jour ».

104 EM, III, 7, O.C. XII-XIII, p. 67 (Pl. II, p. 704). Sur ces raisons, cf. G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, PUF, 1963, pp. 180-182.

105 Cf. *XI<sup>e</sup> Ecl.*, O.C. III, p. 167 (Pl. I, p. 937) : « qui ne voit qu'il y a bien de la différence entre connaître par idée claire et connaître par conscience ? »

interprété par les principes de la philosophie malebranchiste, qui sont aussi bien des principes augustinien.

« Dieu est notre seul Maître, et seul nous instruit de toute vérité, par la manifestation de sa substance, comme parle saint Augustin, et sans l'entremise d'aucune créature »<sup>106</sup> : c'est à l'occasion de la question de la connaissance des corps que Malebranche se serait « souvenu » de cette vérité fondamentale, qui définit la singularité de son augustinisme au XVII<sup>ème</sup> siècle. Mais que Dieu soit le « soleil des esprits » rejallit alors sur l'ensemble de sa noétique et paradoxalement, il lui devient impossible, à l'encontre des ses contemporains, d'assumer sans réserves l'analyse de la connaissance de soi du *De Trinitate*. Si la conscience, en tant que perception absolument intime de soi, se voit reconnaître le statut de mode de connaissance spécifique, elle ne saurait être en revanche, en raison de cette intériorité même, qu'un sentiment essentiellement ténébreux. Il resterait alors seulement à déterminer si Malebranche a implicitement corrigé ce qu'il devait juger comme une contradiction interne à l'augustinisme, ou si, aveuglé par la théorie de l'illumination, il n'a pas même relevé ce qui chez le Père de l'Eglise s'opposait à sa propre thèse ; mais c'est sans doute impossible, et d'ailleurs de peu d'importance. Il est en revanche remarquable que l'immédiateté même de la conscience, qui lui confère dans la tradition augustinienne, et chez Malebranche lui-même, le privilège de l'indubitabilité, la condamne ici à l'obscurité, dès lors qu'elle appartient à un esprit qui n'est pas lumière illuminée mais lumière illuminante.

Cette conclusion soulève naturellement deux interrogations qui outrepassent le cadre de cette étude. Elle assigne en effet à « la thèse sur l'obscurité essentielle de l'âme à elle-même », au travers de l'autorité d'Augustin, un « fondement théologique »<sup>107</sup>. Que l'esprit ne tienne sa lumière que de son union à Dieu a évidemment chez Malebranche une signification religieuse. Il n'en convient pas moins

---

<sup>106</sup> RV, préface, O.C. I, p. 17-18 (Pl. I, p. 10).

<sup>107</sup> G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 177.



## Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience

de se demander si cette thématique chrétienne et augustinienne est immédiatement acceptée à titre de principe ou si elle ne joue ce rôle qu'en étant reprise et fondée en raison dans une noétique philosophique. Il serait alors possible de déduire l'obscurité de l'âme non plus seulement de l'autorité d'Augustin, mais aussi des principes rationnels de la psychologie malebranchiste<sup>108</sup>.

On pourra par ailleurs légitimement se demander si la thèse malebranchiste, en opposant l'illumination à la clarté de la conscience, ne souligne pas rétrospectivement une certaine indétermination, chez Augustin, du statut épistémologique de la connaissance intérieure de soi<sup>109</sup>. Que la connaissance de la nature de l'âme soit essentiellement différente de la simple expérience intérieure, et qu'elle ne puisse s'accomplir que si l'âme est éclairée par son archétype éternel, Augustin lui-même l'avait en effet affirmé avant Malebranche<sup>110</sup>. Si « la pensée », « pour se

---

<sup>108</sup> Nous examinons cette question et formulons l'hypothèse que l'obscurité de la conscience se laisse comprendre à partir de l'absolu passivité de l'âme dans « *A me enim nihil, nisi tenebre*, Pourquoi l'âme n'est-elle, selon Malebranche, que ténèbres à elle-même ? », dans *Malebranche et la question de l'âme obscure*, coord. F. Azouvi, PUF, à paraître en 2000.

<sup>109</sup> Cette indétermination est relevée notamment par L. Blanchet, *Les antécédents historiques du « je pense donc je suis »*, pp. 140-142 et 152 : « A vrai dire, entre l'intuition intellectuelle obtenue par illumination et les représentations sensibles ou imaginatives, la place de l'opération par laquelle l'âme se connaît elle-même n'est nulle part déterminée avec précision par l'auteur du *De Genesi ad litteram* ». Ce qui apparaît notamment dans le *De Genesi ad litteram*, XII, XXXI, 59, B.A. 49, p. 435 : « notre âme n'est qu'une créature qui ne peut voir qu'au dessus d'elle la lumière dont le secours l'aide à se comprendre elle-même » (L. Blanchet, *op. cit.*, p. 141)

<sup>110</sup> Cf. *De Trinitate*, XI, VI, 9, p. 91-93 : « autre est ce que chacun, par la parole, dit de son âme individuelle, lorsqu'il est attentif à ce qui se passe en lui ; autre la définition qu'il donne de l'âme humaine par la connaissance spécifique ou générique qu'il en a [...] L'objet de la première connaissance se meut dans le temps ; celui de la seconde subsiste éternel et immuable [...] nous avons une inviolable vérité, d'après laquelle nous

reconnaître », ne doit pas seulement « prendre conscience de soi », et si « l'influence des raisons éternelles, combinée avec la mémoire latente que l'âme a de soi, est nécessaire, pour que la pensée se découvre telle qu'elle est »<sup>111</sup>, le livre X du *De Trinitate*, faute de préciser la possibilité et les modalités de cette « combinaison », paraîtra en effet accorder un peu trop rapidement à l'âme le privilège de découvrir sa nature par simple présence intérieure à soi-même<sup>112</sup>.

PHILIPPE DESOCHE  
Université de Dijon

---

définissons de façon parfaite, du mieux que nous pouvons, non ce qu'est l'âme de tel ou tel homme, mais ce qu'elle doit être d'après les raisons éternelles » et VII, 12, p. 97 : « Dans cette éternelle vérité, d'après laquelle ont été créées toutes les choses du temps, nous voyons, avec le regard de l'âme, la forme qui sert de modèle à notre être ».

<sup>111</sup> E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 294.

<sup>112</sup> Cf. F.-X. Putallaz, *op. cit.*, p. 27 : « telle est l'originalité de la conscience de soi et de la réflexion, de s'établir sur un plan irréductible de coïncidence de soi avec soi, qui n'est *ni vide, ni objective* ». Qu'une perception puisse n'être ni vide ni objective, c'est précisément ce que Malebranche refuse, et ce dont la possibilité, chez Augustin lui-même, reste sans doute problématique. L'influence équivoque de Plotin n'est probablement pas étrangère à ce problème. Le livre X du *De Trinitate* s'inspire en effet d'assez près du traité *Des hypostases qui connaissent* (Enn. V, 3), lequel attribue en propre la connaissance de soi, non pas à l'âme humaine, mais à l'Intelligence ou à la seconde hypostase, qui contient précisément en elle les vérités éternelles. Or si l'âme engendrée bénéficie chez Plotin d'une parenté de nature avec l'Intelligence et par là, de façon dérivée, de la connaissance de soi, il n'en va plus de même chez Augustin où l'âme est créée et non plus d'essence divine. Sur les difficultés qu'engendre dans la théorie augustinienne de l'illumination l'influence de Plotin, cf. E. Gilson, *op. cit.*, pp. 141-147.

## **L'IMMATERIALITE DE L'ETRE CHEZ MALEBRANCHE ET BERKELEY**

S'il semble aujourd'hui aller de soi que l'immatérialité est une thèse fondatrice de la doctrine de Berkeley, qu'il dénomma lui-même immatérialisme<sup>1</sup>, il n'en demeure pas moins que Malebranche avait largement contribué, après Descartes et les « petits cartésiens », à mettre en question l'existence d'une étendue matérielle<sup>2</sup>. Par ailleurs, une certaine lecture de Berkeley pouvait donner motif de voir en lui un bon disciple de Malebranche ou Norris<sup>3</sup>. C'est pourquoi Berkeley apprit très tôt que sa toute première démonstration de l'inexistence de la substance matérielle, dans les *Principes*, avait suscité une rumeur qui faisait de lui, tantôt un fou<sup>4</sup>, tantôt un disciple de Malebranche<sup>5</sup>. En 1713, l'expression qui l'étiquetait comme « Malebranchiste de bonne foi » avait été forgée par les *Mémoires*

---

1 *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (DHP), *The Works* (W), II, p. 254. La première évocation de l'immatérialisme se situe dans le contexte d'une objection d'Hylas sur la création comme « décret de Dieu » : « It is not therefore to be expected that any man, whether materialist or immaterialist, should have exactly just notions of the Deity <...> If then you would infer anything against me, your difficulty must not be drawn from the inadequateness of our conceptions of the Divine Nature, which is unavoidable on any scheme, but from the denial of matter »

2 Ch. Mc Cracken, « Stages on a Cartesian Road to Immaterialism », in *Journal of the History of Philosophy*, n°1, Janv. 1986.

3 H.M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism*, 170-1713, La Haye, 1965, ch.1, p. 1-19.

4 Lettre de Percival à Berkeley, du 26 Août 1710 ; W,IX, p. 10.

5 Lettre de Percival à Berkeley du 30 octobre 1710, W,IX, p. 11-12. Percival rapporte le jugement de Clarke et Whiston. Ceux-ci estiment Berkeley pour un génie hors du commun, mais qui table sur de faux principes, et dont les vues peuvent être rangées avec celles de Malebranche et Norris.

## CORPUS, revue de philosophie - Geneviève Brykman

de Trévoux qui, dans la recension des *Principes*, s'exprimaient en ces termes :

Mr Berkley, Malbranchiste de bonne foi, a poussé sans ménagement les principes de sa secte fort au delà du sens commun, & il en a conclu qu'il n'y a ni corps, ni matière, & que les esprits seuls existent. Ces esprits sont autant d'individus qui ont la faculté de recevoir des idées, de vouloir & d'agir conformément à leur idées & à leur volonté. Tout ce que nous imaginons de corporel ne sont que des idées qu'un autre esprit nous imprime, & qui n'ont point d'existence hors de nous, & cessent d'être quand on cesse de les apercevoir.

Ces observations sont caricaturales, tant à l'égard de Malebranche qu'à l'égard de Berkeley. Toutefois, le mérite de ce compte-rendu des *Principes*, est de faire apparaître que, s'il y a une proximité conceptuelle entre Malebranche et Berkeley, elle se trouve bien sur le terrain de la question de l'existence des corps et/ou de la matière hors de nous. En revanche, lorsque les *Mémoires de Trévoux* rendent compte des *Trois Dialogues* (décembre 1713), l'analogie entre l'immatérialité des idées sensibles de Berkeley et le « monde intelligible » de Malebranche, est beaucoup plus discutable. Cette fois, c'est plus directement sur la base de la doctrine de la vision en Dieu que, selon les *Mémoires de Trévoux*, s'établit l'air de famille entre les deux philosophies. On nous dit, en effet ceci :

Mr Berkley continue de soutenir obstinément qu'il n'y a point de corps, et que le monde matériel n'est qu'un monde intelligible ; il presse les nouveaux philosophes par leurs principes : 1) L'étendue, dit-il n'a pas plus d'existence que les qualités sensibles, ce n'est donc qu'une idée de notre esprit. 2) On ne voit les corps qu'en Dieu, il est donc inutile qu'ils existent hors de Dieu.

Dans les *Trois Dialogues*, il est vrai que, au contraire des simples allusions des *Principes*, plus soucieux encore de se démarquer de Malebranche, Berkeley se fait directement l'objection relative à la vision de Dieu. A l'assertion de Philonous que, si les choses sensibles existent réellement, elles doivent nécessairement être perçues par un esprit infini, Hylas avait

## L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley

expressément objecté : « Ne pensez-vous pas que votre doctrine ressemble beaucoup à une conception défendue par certains contemporains éminents, que nous voyons toutes choses en Dieu ? »<sup>6</sup>. Et d'insister, après avoir tenté d'éclairer Philonous sur cette doctrine : « n'êtes-vous pas d'avis vous aussi que nous voyons toutes choses en Dieu ? »

C'est seulement dans la 3<sup>e</sup> édition (1734) des *Trois Dialogues* que Berkeley-Philonous se défend explicitement d'être malebranchiste :

Je ne serai pas surpris si certains s'imaginent que je donne dans l'enthousiasme de Malebranche, bien qu'en vérité j'en sois fort éloigné. Il bâtit sur les plus abstraites des idées générales, à quoi je renonce entièrement. Il affirme un monde extérieur absolu, ce que je nie. Il soutient que nous sommes trompés par nos sens, et que nous ne connaissons pas les natures réelles des êtres étendus, leurs formes et leurs figures véritables : je soutiens sur tous ces points exactement le contraire. Si bien qu'au total, il n'y a pas de principes plus fondamentalement opposés que les siens et les miens.<sup>7</sup>

Et c'est principalement sur la base d'une ferme critique de la vision en Dieu que Berkeley s'oppose ici à Malebranche :

Il faut avouer que je suis entièrement d'accord avec ce que dit la sainte Écriture, c'est en Dieu que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous avons notre être. Mais que nous voyions les choses dans son essence de la manière exposée ci-dessus, je suis loin de le croire.<sup>8</sup>

Lors de la publication des *Principes*, alors que le nouveau concept d'immatérialisme était, en 1710, encore marqué de la

---

<sup>6</sup> DHP2, W II, p. 213 ; édit. Brykman, II, 86-87. Cette question est reformulée, presque dans les mêmes termes, par le personnage libre-penseur Alciphron, que Berkeley met en scène en 1732 dans l'ouvrage du même nom (*Alciphron ou le petit philosophe*) A quoi le personnage chrétien, Criton, répond : « Je ne comprends pas mieux que vous cette hypothèse métaphysique » (Alc. 4<sup>e</sup> dial., sect. 14).

<sup>7</sup> DHP, *Op. cit.*, *Ibidem*, p. 214.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

fraîcheur de l'invention, il y a lieu de croire que la vision en Dieu était déjà tenue par Berkeley comme la chimère d'un enthousiaste. Aussi se montrait-il beaucoup plus allusif, considérant que la question de la vision en Dieu avait déjà été bien réfutée par d'autres. En effet, parmi les écrits célèbres de Locke, le petit *Examen de la doctrine du Père Malebranche selon laquelle nous voyons toutes choses en Dieu*, publié seulement à titre posthume (1706) avait suffisamment mis en pièces la vision en Dieu pour que l'immatérialisme ne soit pas vraiment concerné par elle<sup>9</sup>. Aussi le jeune Berkeley pouvait-il affirmer très positivement dans les *Principes* :

Nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour voir le Souverain Maître de toutes choses, d'une vue plus claire et compréhensive que nous ne voyons nos semblables. Non pas que j'imagine (ainsi que certains le disent) que nous voyons Dieu par vision directe et immédiate ; ni que nous voyons les choses corporelles, non en elles-mêmes mais en ce qui les représente dans l'essence de Dieu ; laquelle doctrine m'est incompréhensible (*Principes*, 148).

Si donc Berkeley avait maille à partir avec Malebranche en 1710, ce n'était pas essentiellement sur la question de la connaissance des choses par une vision en Dieu de leurs archétypes, mais sur la question de l'existence même et de la nature de ces « choses » et d'un monde matériel hors de nous.

Le doute radical de Descartes à l'endroit d'un tel monde, dans la *Première Méditation*, s'articulait, dans la *Sixième*, à la restauration de son existence. Mais cette restauration reposait sur une « certitude morale » de toute autre nature que la certitude fournie par les idées claires et distinctes :

Il se rencontre en moi, observait Descartes, une certaine faculté passive de sentir des idées sensibles, ainsi qu'une autre faculté capable de produire ces idées qui « me sont

---

<sup>9</sup> L'éditeur des *Œuvres posthumes* de Locke avait, au reste, fait observer que si celui-ci n'avait pas publié cet examen, c'est parce qu'il regardait la vision en Dieu comme une doctrine dépourvue de fondement, et « qui mourrait de sa propre mort » ; in Locke, Works, 10<sup>e</sup> ; edit., vol.9, *An Examination of P. Malebranche's opinion...*, note de l'éditeur.

## L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley

souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte et même souvent contre mon gré »<sup>10</sup>.

Si, pour l'auteur des *Méditations*, le dualisme des deux substances suffit à justifier l'expérience immédiate de l'extériorité du monde, il restait à expliquer cette extériorité par ses causes. Descartes propose alors une alternative décisive : cette faculté capable de produire en moi les idées sensibles est, affirme-t-il, « une substance ». Et cette substance est « ou bien une nature corporelle, ou bien c'est Dieu même ou quelque autre créature plus noble que le corps »<sup>11</sup>. Or, Dieu n'étant point trompeur, il est manifeste que, puisqu'il nous a donné une très grande inclination à croire que nos idées nous sont envoyées par des choses corporelles, on ne voit pas, souligne Descartes, comment ne pas accuser Dieu de tromperie si nos idées étaient produites par d'autres causes<sup>12</sup>. A cela les théologiens rétorquaient que Dieu pourrait bien avoir voulu nous tromper, en nous faisant croire à l'existence d'un monde matériel ; nous tromper pour notre bien ou pour nous punir. Ainsi, par exemple : « Dieu ne peut-il pas se comporter envers les hommes comme un médecin envers ses malades et un père envers ses enfants, lesquels, l'un et l'autre, trompent si souvent, mais toujours avec prudence et utilité ? Car si Dieu nous montrait la vérité toute crue, quel œil ou plutôt quel esprit aurait assez de force pour la supporter ? »<sup>13</sup> A des objections de cette sorte, Descartes avait fini par répondre que la forme de la tromperie était un non-être vers lequel jamais le souverain Être ne peut se porter. Et, avec quelque impatience, il ajoutait : « Désormais, je ne répondrai plus à de telles objections »<sup>14</sup>.

Les penseurs les plus portés à adopter la physique de Descartes, tels Régius ou Cordemoy, en vinrent très vite à tenir

---

10 Descartes, A.T., IX, 63 ; édit. Alquié, *Oeuvres*, II, 489.

11 *Ibidem.*

12 *Ibidem.*, p. 489-501.

13 *Secondes Objections*, A.T., IX, 99 ; Alquié, II p. 546. Ou encore : de nos sens, des choses qui toutefois ne sont rien hors de nous ? », in *Sixièmes Objections*, A.T., IX, 220 ; Alquié, II, 853.

14 *Sixièmes Réponses*, A.T., IX, 230-231 ; Alquié, II, 868-869.

explicitement en suspicion la « preuve » cartésienne de l'existence des corps et d'une matière extérieure à l'esprit. Mais, dans le cadre d'un immatérialisme qu'on pourrait dire « hypothétique »<sup>15</sup>, Malebranche entreprit une critique beaucoup plus systématique de Descartes que ses prédécesseurs. Dans le premier volume de la *Recherche* (1674), le philosophe n'est pas très disert sur notre croyance en l'existence des corps hors de nous, bien qu'il compte cette croyance parmi les « jugements naturels »<sup>16</sup> qui se produisent en nous spontanément, de par notre expérience sensible.

A cette date, Malebranche souligne que, de même que nos sens nous trompent relativement aux qualités qu'il appelle « sensibles » (qui correspondraient aux qualités secondes de Locke et de la philosophie corpusculaire), de même ils nous trompent relativement aux « propriétés » considérées comme essentielles au corps (qui auraient leur équivalent dans les qualités premières de Locke) ; c'est à dire celles qui sont censées exister indépendamment de la perception : la taille, la forme, le mouvement des corps. Mais Malebranche présuppose constamment que ces propriétés existent réellement ; alors même qu'il ajoute qu'*il est très difficile de le prouver démonstrativement* (Livre I, ch. 10). Or, demandera S. Foucher, comment peut-on imaginer une preuve de l'existence des qualités premières, une fois que l'on a mis en évidence

---

15 Nous empruntons assez librement les deux expressions d'*immatérialisme hypothétique* et d'*immatérialisme dogmatique* à Kant, pour désigner, à partir de la 6<sup>e</sup> *Méditation* de Descartes, d'une part les philosophes qui tiennent l'existence d'un monde matériel comme hautement probable (*imm. hypothétique*) ; d'autre part ceux qui, comme Bayle puis Berkeley, démontrent que l'affirmation de l'existence de la matière conduit à d'insurmontables contradictions (*imm. dogmatique*).

16 Malebranche, *Recherche*, Livre I, ch. 10 : « On peut assurer qu'il y a ordinairement hors de nous de l'étendue, des figures et des mouvements lorsque nous en voyons. Ces choses ne sont point seulement imaginaires, elles sont réelles, et nous ne nous trompons point de croire qu'elles ont une existence réelle et indépendante de notre esprit, quoiqu'il soit très difficile de le prouver démonstrativement ».



## L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley

qu'elles étaient tout aussi dépendantes du sujet percevant que les qualités secondes ?<sup>17</sup>

Dans le second volume de la *Recherche* (1675), Malebranche semble vouloir rendre sa position plus claire : l'existence des choses matérielles, souligne-t-il, n'est pas une présupposition essentielle de la philosophie naturelle ; car il n'est pas plus nécessaire, pour le physicien, de démontrer que les corps existent, qu'il n'est nécessaire, pour le géomètre, de démontrer que le chiliogone existe<sup>18</sup>. Malebranche porte ici la polémique sur un terrain qui n'est plus celui de l'ontologie, mais seulement celui de l'épistémologie : la question à laquelle il répond n'est plus celle de la possibilité d'une démonstration de l'existence des corps, mais celle de sa nécessité pour une science bien fondée<sup>19</sup>.

C'est seulement avec le volume des *Éclaircissements* (Écl. VI) que, en 1677-78, Malebranche entreprend directement de répondre à ses critiques et, en particulier, à S. Foucher. Devenu plus sensible à la distinction entre probabilité, preuve et démonstration, il concède implicitement un accord partiel avec Foucher sur le fait qu'« on ne peut fournir aucune démonstration de l'existence des corps ». Ayant tout d'abord souligné que notre union immédiate avec les objets sensibles n'est pas du tout une connaissance, à la différence de ce qu'est l'union avec Dieu<sup>20</sup>, Malebranche adopte une argumentation dont la forme sera reprise par Berkeley<sup>21</sup> : ni les sens, ni la raison ne peut prouver que les corps existent :

1) Ni les sens car s'il a été suffisamment montré, dans le livre I de la *Recherche*, que tous les sens nous trompent sur la nature des corps, rien ne permet d'exclure qu'ils ne nous trompent aussi sur leur existence<sup>22</sup>. Même la douleur, « le sentiment le plus vif et qui semble avoir un rapport plus nécessaire à quelque corps

---

17 S. Foucher, *Critique de la Recherche de la vérité*, Paris, 1675, in réédit. Watson, N.Y., 1969, p. 79.

18 *Recherche*, livre VI, 2<sup>e</sup> partie, ch.6.

19 Ch. McCracken, *Stages...*, *Op. cit.*, p. 21-23.

20 *Eclaircissement*, VI, O.C., III, p. 55.

21 *Principes*, sect. 20.

22 *Ibid.*, p. 55-60.

## CORPUS, revue de philosophie - Geneviève Brykman

actuellement existant »<sup>23</sup>, ne peut véritablement nous fournir la preuve que notre propre corps n'est pas une hallucination<sup>24</sup>.

2) La raison, quant à elle, ne peut prouver que l'existence de ce qui est nécessaire. Or, Dieu a librement choisi de créer le monde ; en d'autres termes, la création n'est pas une conséquence nécessaire de la nature de Dieu. Rien ne nous prouve donc qu'il y a un monde matériel extérieur auquel les sensations que Dieu nous envoie seraient « conformes » ; seul Dieu connaît ses propres volitions, devant lesquelles la raison humaine est impuissante.

Pour être convaincu qu'il y a des corps, il faudrait que nous ayions montré, non seulement qu'il y a un Dieu et qu'il n'est pas trompeur, mais aussi qu'il nous a assurés qu'il a bien créé un tel monde matériel ; une « preuve » que nous ne trouvons pas dans les ouvrages de Mr Descartes<sup>25</sup>.

Malebranche discute ensuite de la validité du critère selon lequel nous aurions une grande propension à croire qu'il y a des corps hors de nous. Selon lui, comme nous ne pouvons donner notre assentiment qu'à ce que nous concevons très clairement et distinctement, force est de reconnaître que nous ne sommes pas *invinciblement* portés à croire à l'existence des corps. Même si notre inclination à y croire est « naturelle », il nous est toujours possible de suspendre notre jugement. Aussi l'existence des corps peut-elle être dite hautement probable, mais cela n'équivaut en aucun cas à une démonstration. En définitive, seule la foi peut nous assurer qu'il existe bien des corps hors de nous<sup>26</sup>.

Dans un tel contexte, en 1707-1708, les *Notes philosophiques* sont particulièrement révélatrices de la position que Berkeley pensait occuper par rapport à Malebranche, sur la question de l'existence d'un monde matériel hors de nous. Dans ces notes, le

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>24</sup> Sur l'analyse de l'expérience du corps subjectif, voir F. Azouvi, « Les paradoxes de l'existence corporelle selon Malebranche », in *Le problème de l'âme et du dualisme*, édit. J.L. Vieillard-Baron, Vrin, 1991, p. 161-163.

<sup>25</sup> *Eclaircissement* VI, O.C., III, p. 61.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 64-66.

## L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley

jeune philosophe est visiblement attentif aux seuls passages qui, chez Malebranche, sont comme au seuil de l'immatérialisme : les chapitres 6 et 10 du livre I de la *Recherche*, le chapitre 6 de la seconde partie du livre VI, et le fameux 6ème *Eclaircissement* où Malebranche concède, plus directement que dans le corps de la *Recherche*, qu'« il est très difficile de prouver qu'il y a des corps »<sup>27</sup>.

Deux axes critiques servent à Berkeley pour mettre en question la valeur des passages relatifs à l'existence d'une substance matérielle hors de nous : *ou bien Malebranche se trompe*<sup>28</sup>, *ou bien il ne prouve rien*<sup>29</sup>. Pour le dire en d'autres termes, Malebranche est rangé par Berkeley, soit avec les cartésiens, soit avec les sceptiques. C'est plutôt en tant que cartésien (partisan de la méthode déductive et a priori) que Malebranche se trompe ; et c'est plutôt en tant que sceptique (distinguant la réalité, de nos représentations) qu'il ne prouve rien<sup>30</sup>.

\* Malebranche se trompe lorsque, comme bien d'autres cartésiens, il met en œuvre une prétendue « géométrie naturelle » pour rendre compte de l'expérience visuelle :

255 : Malebranche a tort en ce qui concerne les cristallins qui (grossissent) diminuent. Voir L I. ch.6.

257 : Malebranche a tort quand il soutient qu'il ne nous est pas possible de savoir s'il y a au monde deux hommes qui voient une chose de la même grandeur. Voir L.I., ch.6.

---

<sup>27</sup> Dans les *Notes philosophiques*, on ne trouve en effet aucune note sur la vision en Dieu ; une seule note sur l'occasionalisme façon Malebranche (n°548) ; deux notes sur la question de la connaissance de l'âme par idée (n°230 ; 888).

<sup>28</sup> *Notes* 230, 255, 257, 388, 424a, 548.

<sup>29</sup> *Notes* 265, 288, 358, 388, 424, 686,686a, 800, 818.

<sup>30</sup> Geneviève Brykman, « Berkeley, sa lecture de Malebranche à travers le Dictionnaire de Bayle », in *Revue Internationale de Philosophie*, 1975, n°4, p. 503.

## CORPUS, revue de philosophie - Geneviève Brykman

Malebranche se trompe également quand, à la suite de Descartes, il s'enferme dans le raisonnement circulaire qui consiste à dire que notre inclination à croire en des corps à l'extérieur de nous-mêmes a son origine dans les idées sensibles (dont l'origine est présupposée comme adventice) :

818 : Descartes et Malebranche disent que Dieu nous a donné une forte inclination à penser que nos idées procèdent des corps, ou que les corps existent bien. Que veulent-ils dire par là je vous prie ? S'ils veulent soutenir que les idées de l'imagination sont les images des idées des sens et qu'elles en procèdent, c'est vrai ; mais ce ne peut être cela qu'ils veulent dire, car ils parlent des idées des sens elles-mêmes comme procédant d'un je ne sais quoi et ressemblant à je ne sais quoi.

\* Malebranche ne prouve rien, lorsqu'il se contente de mettre en évidence que les qualités sensibles ne sont que des modifications de l'âme. Alors même que S.Foucher souligne qu'une telle critique peut valoir aussi bien pour les qualités dites « premières » que pour les qualités secondes, l'existence d'un espace absolu ou d'une substance matérielle échappe encore à une telle objection :

358 (et 424) : Les arguments de Malebranche et Bayle ne semblent rien prouver contre l'espace mais seulement contre les corps.

265 : D'après Malebranche, Locke et mes premiers arguments, on ne peut pas prouver que l'étendue n'est pas dans la matière.

Berkeley semble avoir été un moment séduit par un tel réquisitoire et des arguments (qu'il évoque comme ses « premiers arguments ») qui fondaient l'immatérialisme sur la seule critique des qualités sensibles. Mais comme le souligneront les *Principes* (sect.15), à la suite de la note 265 ci-dessus, de tels arguments sont insuffisants :

On doit avouer que cette manière d'argumenter ne prouve pas tant qu'il n'y a ni étendue, ni couleur dans un objet

## L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley

extérieur, qu'elle ne montre que nous ne savons par les sens quelle est la vraie étendue ou couleur de l'objet.

Car, ajoute Berkeley, nous avons montré « qu'il est impossible qu'aucune étendue, aucune couleur ou autre qualité sensible quelle qu'elle soit, existe dans un sujet non pensant, existant hors de l'esprit ; ou, à la vérité, qu'il existe quelque chose comme un objet extérieur. »



Rendant caduques les « premiers arguments », l'immatérialisme des *Principes*, trouve son centre dans ce qui pouvait apparaître comme une nouvelle définition de l'existence : *exister, c'est être perçu ou percevoir*<sup>31</sup>. L'originalité de Berkeley, par rapport à Malebranche et à tous les lecteurs « immatérialistes » de celui-ci, était d'introduire l'immatérialisme par une analyse de la signification des mots que les autres philosophes avaient négligée avant lui<sup>32</sup>. C'est ce qu'attestent déjà les *Notes philosophiques*, où Berkeley découvre, véritablement, qu'un examen scrupuleux du langage permettrait de résoudre bien des controverses philosophiques séculaires :

491 : Ne pas oublier d'établir soigneusement comment il se fait que beaucoup de philosophes anciens tombèrent dans des absurdités si grandes qu'ils en vinrent à nier l'existence du mouvement et de toutes les autres choses qu'ils percevaient effectivement par leurs sens. Cela provenait de leur ignorance de ce qu'était l'existence et de ce en quoi elle consistait ; voilà la source de toute leur folie.

Beaucoup plus directement, Berkeley s'en prend à Malebranche ; et beaucoup plus précisément il le fait au sujet de l'existence absolue d'une matière hors de nous-mêmes :

686 : Les seules preuves chez Malebranche sont l'Écriture et la possibilité ; y ajouter ce qu'il appelle la grande inclination à y

---

31 *Principes*, sect. 3-4 ; Note n° 429.

32 Sur la conception de la philosophie comme critique et analyse, voir Geneviève Brykman, *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993, ch. 1.

## CORPUS, revue de philosophie - Geneviève Brykman

croire. on peut remettre cela en question. Je ne saurais me représenter comment un homme serait enclin à croire à l'existence d'une chose dont il n'a pas d'idée. Peut-être que, à penser avant de parler, les hommes découvriront qu'ils ne sont pas si totalement persuadés de l'existence de la matière.

L'intérêt immédiat de l'analyse berkeleyenne est d'introduire une distinction entre les *corps sensibles* et la *substance matérielle*. Dans la ligne de sa défense des convictions ordinaires, Berkeley ajoute en effet à la note précitée :

686a : A la réflexion, je suis certain de ce dont Malebranche semble douter, à savoir l'existence des corps.

Et un peu plus loin :

772 : *Existence, Etendue*, sont des abstractions qui ne correspondent à aucune idée. Ce sont des mots inconnus, inutiles pour le vulgaire.

Pour Berkeley, ce que le sens commun appelle les « corps », ou plutôt, « la pomme », « la cerise », « le cheval », « l'arbre dans la cour », ce sont des collections de qualités sensibles et non une quelconque *substance* inaccessible à la pensée dont nous n'aurions aucune idée. Aussi l'« immatérialisme dogmatique » de Berkeley<sup>33</sup> trouve-t-il sa pierre angulaire, non dans la seule critique des qualités sensibles, mais dans une nouvelle conception du sens et de l'usage des mots.

Ignorants que les mots *chose, être, existence* étaient les mots les plus généraux de la langue, mais aussi des mots dont le sens ne devait rien à un prétendu pouvoir d'abstraire des hommes<sup>34</sup>, les philosophes ont fait de l'*être* et de l'*existence* des idées abstraites. Or :

552 : Les gens ordinaires ne pensent jamais à l'idée abstraite d'être ou d'existence ; ils n'emploient jamais ces mots en tant qu'ils désignent des idées abstraites.

---

33 Voir *supra*, note 17.

34 Berkeley, *Principles, Introd.*, sect. 7-10.

## L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley

553 : Je ne dois pas dire que les mots chose, substance, etc., ont été cause d'erreurs. Mais le fait de ne pas réfléchir sur leur sens.

Dans l'idée générale d'*être* se trouve sans doute l'opposition la plus originaire entre Berkeley et Malebranche. Le philosophe de l'Oratoire considère, en effet, que la présence en nous de l'idée générale d'être, ou la présence de l'être sans restriction particulière n'est autre que la présence même de Dieu à notre conscience<sup>35</sup>. Et, dit-il, cette idée agit plus fortement sur l'esprit que tous les objets finis ; en sorte qu' « il est impossible que l'homme se défasse de cette idée générale d'être, parce qu'il ne saurait subsister hors de Dieu »<sup>36</sup>. Auparavant, dans le célèbre chapitre 6 du Livre III, qui expose les raisons positives qu'il peut fournir en faveur de la vision de toutes choses en Dieu, Malebranche avait souligné que « la plus forte de toutes les raisons » en faveur de la vision en Dieu était la manière dont l'esprit aperçoit toutes choses. « Il est constant », dit-il, « et tout le monde le sait par expérience, que lorsque nous voulons penser à quelque chose de particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les êtres »<sup>37</sup>. C'est, selon Malebranche, à partir de la présence en nous de l'être en général que nous sommes capables de nous représenter les idées de genre et d'espèce. On ne pourrait, selon lui, rendre raison de la manière dont l'esprit connaît plusieurs vérités abstraites et générales, sinon « par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit d'une infinité de façons différentes. »<sup>38</sup>. Le philosophe de l'Oratoire va jusqu'à tirer de là ce qu'il appelle la preuve de l'existence de Dieu « la plus belle, la plus relevée et la plus solide »<sup>39</sup>. Car, dit-il, non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, mais il l'a avant celle du fini. Et il est impossible de « concevoir que l'idée que nous avons d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé ».

---

35 *Recherche*, livre III, 2<sup>e</sup> partie, ch. 8.

36 *Ibidem*.

37 *Recherche*, Livre III, 2<sup>e</sup> partie, ch.6

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

Or, cette idée de l'infini n'est qu'une autre manière de parler de l'idée générale d'être. C'est pourquoi Malebranche peut poursuivre en affirmant que « l'esprit n'aperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini : et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers (comme le pensent les philosophes), qu'au contraire, toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini »<sup>40</sup>.

Dans ce passage, Malebranche tente de concilier ce qu'il appelle « une idée très distincte de Dieu », avec l'impossibilité où nous sommes de comprendre l'être en général et sans restriction. D'où une certaine oscillation du lexique entre l'idée et la présence de Dieu ou « être en général ». Selon Malebranche, nous pouvons *concevoir* distinctement notre vie en Dieu, sans être capables de véritablement la *comprendre*. Au sens strict, il n'y a pas d'idée de Dieu, car rien ne peut le comprendre ou le représenter<sup>41</sup>.

La précipitation anthropomorphique entraîne toutefois les hommes à dire que « Dieu est esprit », à partir du principe non critiqué selon lequel il n'y a que des corps et des esprits. Pourtant, observe Malebranche, « Dieu est plus au dessus des esprits créés que ces esprits sont au-dessus des corps ; et on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit pour montrer positivement ce qu'il est que pour signifier qu'il n'est pas matériel. »<sup>42</sup> Bien plus, parce qu'il est l'être sans restriction, il faut accepter de dire de Dieu qu'il renferme toutes les perfections de la matière sans être lui-même matériel. Avec une conscience aigüe de la difficulté relative à ce que pourrait être (ou ne pas être) une idée de Dieu, Malebranche concède dans le chapitre 8 du livre III, que quoique l'idée de l'être en général « ne nous trompe jamais par elle même, nous faisons un si mauvais usage des meilleures choses, que la présence ineffaçable de cette idée est une des principale causes de toutes les abstractions dérégées de l'esprit »<sup>43</sup>.

---

40 *Ibidem*.

41 *Recherche*, livre IV, ch.IX.

42 *Recherche*, Livre III, 2<sup>e</sup> partie, ch.9.

43 *Recherche*, livre III, 2<sup>e</sup> partie, ch. 8 ; nous soulignons.



## L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley

Berkeley, qui semble avoir préféré un certain anthropomorphisme aux tentations d'une théologie négative, pensait à ce passage lorsqu'il observe que « l'idée générale d'être (lui) semble la plus générale et la plus incompréhensible de toutes »<sup>44</sup>. Ainsi, tandis que « l'idée générale d'être » est, chez Malebranche, non pas même une idée de Dieu, mais la présence immédiate et constante de Dieu en nous, chez Berkeley « l'idée générale d'être » n'est qu'un mot, mot le plus général de la langue, qui efface le contenu précis que l'on pourrait donner aux existences finies et à celle de Dieu<sup>45</sup>. Ce contenu précis est pour Berkeley celui du langage que Dieu nous parle à travers la Nature, selon une voix constituée par les données, toujours particulières, de la vue, rapportées à celles du toucher<sup>46</sup>. En d'autres termes, pour ceux qui sont doués de la vue, c'est par l'expérience progressive des corrélations régulières entre les idées visuelles et tactiles que se dévoile peu à peu la

---

44 *Principles*, sect. 17 ; c'est nous qui soulignons ; voir « Berkeley, sa lecture de Malebranche... », *Op. cit.*, p. 507.

45 Condillac, *Traité des systèmes*, ch.7, édit. Corpus-Fayard, p. 78, adresse la même critique à Malebranche, dans le cadre d'une mise en question de l'assimilation de l'amour de Dieu à l'amour du bien en général.

46 NTV, 147, 152. : « Il est donc clair que les figures visibles ont en géométrie le même usage que les mots, et les uns comme les autres peuvent bien être compris comme l'objet de cette science, car ni les uns ni les autres ne s'y rapportent si ce n'est en tant qu'ils représentent ou suggèrent à l'esprit les figures tangibles particulières auxquelles ils sont associés. Il y a, il est vrai, cette différence entre la signification des figures visibles et celle des idées par les mots, que cette dernière est variable et incertaine, car elle dépend tout à fait de la désignation arbitraire des hommes, tandis que la première est fixe et établie immuablement la même en tout temps et en tout lieu. Un carré visible, par exemple, suggère à l'esprit la même figure tangible en Europe et en Amérique. C'est ainsi que la voix de l'Auteur de la Nature, qui parle à nos yeux, n'est pas exposée à ces contresens et à cette ambiguïté auxquels les langues d'invention humaine sont inmanquablement sujettes ».

## CORPUS, revue de philosophie - Geneviève Brykman

présence de Dieu dans le monde<sup>47</sup>. Aussi le personnage Philonous était-il fondé à dire que, en dépit d'un accord avec Malebranche sur la formule de saint Paul – « en Dieu nous vivons, nous mouvons et avons notre être »<sup>48</sup>, rien n'était plus éloigné de Berkeley que la philosophie de Malebranche. Le langage visualo-tactile de la Nature selon Berkeley n'est pas une vision des Idées en Dieu.

GENEVIEVE BRYKMAN  
Université de Paris X

---

<sup>47</sup> Voir, G. Brykman, *Berkeley et le voile des mots*, *Op. cit.*, ch.4 ; R. Dégremont, *Berkeley : l'idée de nature*, PUF, coll. « philosophies ».

<sup>48</sup> Voir ci-dessus, p. 3 et notes 6-8. Chez Malebranche, voir *Recherche*, III, 2<sup>e</sup> partie, ch. 6 ; *Entretiens métaphysiques*, VIII. Chez Berkeley, *Notes philosophiques* 827 ; *Principes*, sections 66 et 149 ; *Alciphron*, IV, 14 (Brykman, III, p. 181) ; *TVVE*, sous-titre ; *The Guardian*, 10<sup>e</sup> art. (W,VII, p. 219).

## **CARTESIANISME ET BIOGRAPHIE : LA CRITIQUE DE LA VIE DE M. DESCARTES D'ADRIEN BAILLET PAR LE P. BOSCHET (1692)**

L'habitude d'associer cartésianisme et augustinisme, ou plus précisément cartésiens et jansénistes, avant même d'être historiographique, est polémique. Quand Arnauld fait remarquer la parenté des *Méditations métaphysiques* avec la doctrine de Saint Augustin, il ouvre une voie royale à l'usage de la philosophie de Descartes dans la controverse religieuse, en même temps qu'il fait objection à sa revendication d'autonomie de la pensée<sup>1</sup>. Lieu commun des écrivains jésuites dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, l'affinité entre cartésiens et jansénistes sert à disqualifier les uns par les autres, en montrant la collusion de ce qui apparaît alors comme une double marginalité, une double tendance, philosophique et religieuse, à la constitution de sectes hétérodoxes<sup>2</sup>. Ce contexte explique l'accumulation de critiques provoquées par la parution de la *Vie de M. Descartes* par Adrien

---

1 *Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, réimpression Paris, Vrin, 1996, *Quatrièmes Objections*, t. IX, p. 154 : « La première chose que je trouve ici digne de remarque, est de voir que Monsieur Descartes établisse pour fondement et premier principe de toute sa philosophie ce qu'avant lui Saint Augustin, homme de très grand esprit & d'une singulière doctrine, non seulement en matière de Théologie, mais aussi en ce qui concerne l'humaine philosophie, avait pris pour la base & le soutien de la sienne. » Baillet cite d'ailleurs ce passage à la fin de sa *Vie de M. Descartes*. Une des solutions trouvées par les partisans d'Arnauld pour contrer l'association automatique était de dire que celui-ci professait la philosophie de Descartes, puisque c'est celle de Saint Augustin, avant même que Descartes eût publié la sienne. Cf. le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, art. « Arnauld », remarque Y, qui cite Baillet, Perrault et l'*Histoire abrégée* de la vie d'Arnauld.

2 Un spécialiste de la lutte contre les jansénistes comme le P. Daniel, auteur d'une réfutation des *Provinciales*, est aussi celui d'un texte contre Descartes, le *Voyage du Monde de Descartes* (Paris, Vue de S. Bénard, 1690), paru peu avant la *Vie de M. Descartes*.

## CORPUS, revue de philosophie - Dinah Ribard

Baillet, en 1691, que les anti-cartésiens pouvaient utiliser. La biographie du philosophe, minutieusement racontée dans deux énormes volumes *in-quarto*, contient en effet beaucoup d'éléments pour faire de lui un portrait de marginal, voyageur perpétuel à l'écart de son pays et de sa confession. C'est là sans doute l'une des causes du dédain de Malebranche pour l'ouvrage de Baillet, dont il écrivait qu'il n'aboutissait qu'à « rendre ridicule le philosophe et sa philosophie »<sup>3</sup>. De fait, par son statut d'écrivain besogneux à l'écart du grand monde, son appartenance au réseau janséniste et le type de productions auquel il se consacrait<sup>4</sup>, Baillet prêtait tout particulièrement le flanc à la critique, laquelle par ricochets atteignait Descartes. Derrière le jugement de Malebranche, il y a une volonté de désolidariser le philosophe de son compromettant biographe, contre les adversaires anti-jansénistes de Baillet. Ceux-ci, en effet, ne cessent de confondre Descartes et son historien, et les « disciples de Descartes » avec « ceux de M. d'Ypres », Jansenius<sup>5</sup>. La

---

<sup>3</sup> *Œuvres* de Malebranche, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1961, t. XIX, p. 561, lettre à Berrand. Je dois cette référence à Emmanuel Faye.

<sup>4</sup> Fils de paysan, curé de campagne, régent de collège puis bibliothécaire de la famille de Lamoignon grâce à ses relations à l'évêché de Beauvais qui était un refuge janséniste, Adrien Baillet (1649-1706) s'est appliqué à des ouvrages d'érudition, d'histoire et de critique, et à des biographies polémiques. Outre celle de Descartes, il a rédigé celles de deux figures de l'histoire janséniste, Godefroy Hermant (imprimée en 1717), chanoine de Beauvais et docteur de Sorbonne exclu en même temps qu'Arnould, et Edmond Richer, syndic de Sorbonne au début du XVII<sup>e</sup> siècle et grand ennemi des jésuites (imprimée en 1714, mais elle date probablement de 1692). Il a par la suite fait paraître une série de Vies de saints (1695-1701), très critiquées pour leur irrespect de la tradition et qui finiront à l'Index. Il est présent dans le *Nécrologe* de Port-Royal, à titre de victime des jésuites.

<sup>5</sup> Ces formules sont extraites de l'ouvrage du P. Boschet qui va être au centre de l'examen, les *Réflexions d'un Académicien sur la Vie de M. Descartes, envoyées à un de ses amis en Hollande*, La Haye [Paris ou Rouen], 1692. Ces *Réflexions* sont recueillies dans le t. VII de la nouvelle

## Cartésianisme et biographie

polémique qui entoure la *Vie de M. Descartes* fait ainsi apparaître les enjeux, les effets et les risques de la rédaction et de la publication d'une biographie de philosophe, aussi bien que les méthodes de la polémique philosophico-religieuse au XVII<sup>e</sup> siècle.

La *Vie de M. Descartes* représente en effet un danger pour les cartésiens, en particulier ceux qui ne sont pas jansénistes, et une aubaine pour leurs adversaires, en particulier les jésuites et leurs partisans, dans le contexte de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. L'ouvrage est suffisamment important, en tout cas, pour que les *Réflexions d'un Académicien sur la Vie de M. Descartes*, parues anonymement en 1692, aient été attribuées par les contemporains à des figures de la vie littéraire du temps, à savoir à l'abbé Gallois, directeur du *Journal des Savants*, à un bénédictin célèbre, le P. Denys de Sainte-Marthe, et surtout aux PP. Bouhours et Le Tellier, qui comptaient parmi les plus en vue de la Compagnie de Jésus, le premier comme écrivain à succès, le deuxième comme futur confesseur de Louis XIV. Ces *Réflexions* sont pourtant l'ouvrage d'un autre jésuite moins connu, le P. Boschet, apparemment spécialisé dans la polémique contre Baillet puisqu'il avait publié l'année précédente un premier opuscule de *Réflexions* contre les *Jugements des Savants*<sup>6</sup>. Le texte du P. Boschet est particulièrement intéressant parce que les épisodes et les caractères de la biographie de Descartes qu'il relève pour faire la critique de Baillet sont précisément ceux que l'historiographie cartésienne a retenus et répétés pendant très longtemps. Ce qu'il thématise, ce sont les éléments qui servent à instituer Descartes en fondateur d'une nouvelle façon de philosopher ainsi qu'en modèle original de vie philosophique ; du même coup, ces éléments apparaissent comme ce qu'ils sont, des arguments narratifs tout autant peut-être que des faits biographiques. C'est de légitimité qu'il est question dans les *Réflexions d'un Académicien* : un philosophe contemporain mérite-t-il qu'on fasse sa biographie, et si c'est le

---

éd. des *Jugements des Savants* de Baillet (Amsterdam, Compagnie des Libraires, 1725) ; la citation se trouve à la p. 360 de cette édition.

<sup>6</sup> *Réflexions sur les Jugements des Savants, envoyées à l'Auteur par un Académicien*, La Haye, A. Leers [Paris ou Rouen], 1691. Une des cibles principales de cette critique est le commentaire favorable que fait Baillet des écrivains de Port-Royal dans ses *Jugements*.

cas, c'est-à-dire s'il a eu une place dans l'histoire, comment doit-on en rendre compte ? Y a-t-il une histoire de la philosophie, une évolution véritable où la philosophie nouvelle ne se bornerait pas à reprendre et à développer ce qui existait déjà, et si c'est le cas, comment doit-on écrire cette histoire ? En jouant constamment sur le double sens de mots comme « original » ou « nouveau », qui valent pour Baillet et pour Descartes, les *Réflexions d'un Académicien* récusent, et signalent, la manière dont la biographie d'un homme célèbre peut se convertir en histoire d'un changement dans la pensée.

A la fois épistémologiques et doctrinales, ainsi que stylistiques et sociales comme l'indique le titre de son opuscule, les critiques du P. Boschet sont également théologiques, et visent à disqualifier Baillet en tant que prêtre aussi bien qu'en tant qu'écrivain. Boschet lie en effet très fortement sa critique d'une histoire de la philosophie cartésienne à la controverse religieuse. Des thèmes récurrents du débat entre les jésuites et leurs adversaires affleurent en effet sans cesse dans un texte qui se donne pourtant pour un ensemble de deux lettres légères et enjouées dues à un bel-esprit – Boschet dissimule sa qualité de jésuite derrière celle, fictive, de membre de l'Académie française – qui critique le pensum d'un ridicule pédant, selon la technique même des *Provinciales*.

### 1. Jugement et mémoire

Le premier exemple d'allusion au débat religieux est aussi un motif central dans les *Réflexions d'un Académicien*. Toutes les critiques du P. Boschet contre Baillet sont en effet fédérées par la notion de sélection, de choix. Baillet ne sait pas choisir dans la vie d'un homme et dans les événements contemporains les faits qui méritent d'être racontés. Cette incapacité déjà thématifiée dans les *Réflexions sur les Jugements des Savants* s'explique par son statut de bibliothécaire rappelé à intervalles réguliers dans les *Réflexions d'un Académicien* : un bibliothécaire, pour le P. Boschet, n'est pas un auteur, mais un faiseur de recueils et une plume esclave. Le biographe de Descartes n'est donc en réalité qu'un compilateur au service de gens qui ne sont pas nommés,

## Cartésianisme et biographie

mais qui s'avèrent assez rapidement représenter le « parti » janséniste :

(...) M. Baillet n'a pas continué son Recueil [les *Jugements des Savants*] (...). On lui a trouvé de la disposition pour l'Histoire ; & on lui a conseillé de faire valoir ce nouveau talent. Il est donc devenu Historien sans cesser d'être Compilateur.<sup>7</sup>

Le partage présenté ici comme à la fois social et stylistique entre historien et compilateur renvoie en fait à deux manières opposées de faire de l'histoire, l'histoire éloquente d'un côté, l'érudition de l'autre. Le conflit entre jansénistes et jésuites est en effet aussi une concurrence entre écrivains professionnels, en particulier entre historiens. La critique, ici, vise derrière Baillet toute une école historique, représentée en particulier par des spécialistes de l'histoire ecclésiastique comme Le Nain de Tillemont<sup>8</sup>. Si cette école désignée comme érudite ou critique n'est pas exclusivement constituée d'écrivains de Port-Royal, loin de là<sup>9</sup>, elle ne compte plus beaucoup de jésuites à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, personne dans la Compagnie de Jésus n'ayant pris la suite du P. Pétau. L'histoire critique fait même l'objet d'une offensive en règle de la part des jésuites dans les dernières années du XVII<sup>e</sup> siècle et les premières du XVIII<sup>e</sup>, et Baillet n'est pas oublié dans les ouvrages comme celui du P. de Laubrussel, le *Traité des Abus*

---

7 *Réflexions d'un Académicien* (=R. A.), *op. cit.*, p. 329.

8 Cf. Bruno Neveu, *Un Historien à l'école de Port-Royal : Sébastien Le Nain de Tillemont 1637-1698*, La Haye, 1966. Les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastiques des six premiers siècles* ne commencent à paraître qu'en 1693, mais l'entreprise de Le Nain de Tillemont était très connue des milieux savants. Dans l'Avertissement du premier tome, l'auteur se donne justement non pour un historien mais pour un compilateur de mémoires destinés aux historiens. Baillet est lui-même très conscient de ses méthodes, qu'il expose dans sa préface et qu'il revendique dans toutes ses autres œuvres historiques, depuis *l'Histoire de la Hollande* (1693) jusqu'à ses *Vies des Saints*

9 Voir toujours de Bruno Neveu, *Erudition et religion aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Albin Michel, 1994.

## CORPUS, revue de philosophie - Dinah Ribard

*de la Critique en matière de Religion*, qui attaque tout ensemble Bayle et Le Clerc du côté protestant, et Ellies Du Pin, Jean de Launoy, Richard Simon ou encore Le Nain de Tillemont du côté catholique<sup>10</sup>. Simultanément, en tout cas en France, les jésuites se spécialisent plutôt dans la grande histoire éloquente que le P. Boschet oppose à la minutie et à l'obsession documentaire de Baillet :

Ainsi ce serait une chose à faire, lorsque B. écrira la Vie de quelque homme illustre (...) qu'un Historien du premier ordre entreprît aussi le même Ouvrage. Nous aurions ainsi une Histoire complète ; tout ce que l'excellent Ecrivain ne jugerait pas à propos de nous dire, l'autre ne manquerait pas de nous l'apprendre.

Le parallèle de ces deux Histoires du même Héros serait d'une grande instruction.<sup>11</sup>

La différence faite par Boschet entre l'historien, qui est aussi un bon écrivain, et le compilateur, nom péjoratif de l'érudit ou du critique, réduit une opposition entre deux méthodes à une hiérarchie entre deux types d'auteurs. Plus exactement, le « parti » que Boschet désigne sans cesse par allusion derrière Baillet est décrit comme une sorte d'association de médiocres qui tirent leur efficacité publicitaire de leurs méthodes de travail collectif<sup>12</sup>, mais dont aucun n'accède à la dignité d'auteur. C'est du reste ce qui explique l'incapacité de Baillet à faire voir cette dignité chez Descartes qu'il ravale à son propre niveau en multipliant les détails sordides sur sa vie, comme son fameux

---

10 *Traité des Abus de la Critique en matière de Religion*, par le Père de Laubrussel, de la Compagnie de Jésus, Paris, Grégoire Du Puis, 1710.

11 R. A., p. 330. Le P. Boschet choisit cependant habilement comme exemple d'« Historien du premier ordre » non pas un jésuite, mais l'abbé de Choisy, membre de l'Académie Française et biographe de Saint Louis, futur historien de l'Eglise, réputé pour l'élégance de son style mais aussi pour le caractère peu fiable de son travail d'historien.

12 Le caractère collectif et habile à utiliser toutes les ressources de l'imprimé des entreprises « du Port-Royal » avait beaucoup frappé leurs adversaires, qui y reviennent souvent pour les opposer à l'activité noble des véritables auteurs.



## Cartésianisme et biographie

goût pour les femmes « louches » – à moins, insinue Boschet, qu'il ne fasse que révéler le bourgeois grossier et le pédant entêté de sa doctrine que Descartes était en réalité. Même les écrivains les plus célèbres de Port-Royal sont dépouillés par Boschet du titre d'auteurs. Pascal est ainsi désigné comme le « secrétaire » des Messieurs, qui aurait simplement mis en forme les « mémoires » qui lui étaient fournis contre les jésuites. Quant à Baillet, il n'est que le secrétaire de ce secrétaire, un fantassin du parti janséniste qui significativement abandonne Descartes, dont il est censé illustrer la vie, quand il s'agit de défendre Pascal contre lui. Boschet relève en effet le passage où Baillet critique Descartes de n'avoir pas voulu reconnaître dans les premières publications scientifiques de Pascal le travail d'un jeune homme de seize ans. Baillet montre par là selon Boschet son propre manque de discernement, c'est-à-dire son aveuglement à faire tout ce que son parti, qui entend remercier Pascal de son travail de secrétaire, lui demande de faire<sup>13</sup>.

Or la différence entre historien et compilateur tient aux facultés qu'ils mettent en oeuvre dans leur travail. L'historien,

---

<sup>13</sup> R. A., pp. 354-355 : « (...) l'Historien réserve ses plus grands traits pour M. Pascal le fils : il fallait bien lui tenir compte des services qu'il avait rendus à Messieurs de Port-Royal en qualité de Secrétaire. (...) & M. Descartes s'est fort mal trouvé, de n'avoir pas voulu ajouter foi au prodige, que Messieurs de Port-Royal ont cru avec plus de soumission, que les décisions d'Innocent X & d'Alexandre VII. M. Descartes était trop habile Mathématicien, pour qu'on lui fit accroire en matière de Mathématiques, & trop franc, pour dissimuler sa pensée. Il prononça donc d'abord, que le Traité des Coniques n'était pas l'Ouvrage d'un enfant de seize ans : il jugea ensuite, que ce qu'on donnait au fils, appartenait au père. Mais B. sait fort mauvais gré au Philosophe de ce qu'il n'a pas été comme lui sur cela la dupe des amis de Messieurs Pascal. (...) Apprenez comment l'Historien rend justice au Mathématicien de seize ans, & comment il corrige un Philosophe & Mathématicien de quarante-quatre ans, en faisant semblant de l'excuser. "Son exemple, dit B. sur l'incrédulité de M. Descartes, peut servir à nous faire voir, que hors des matières de Révélation & de Foi, il ne suffit pas qu'un fait soit véritable, pour être cru, mais qu'il doit être encore vraisemblable." »

caractérisé par son jugement, sait sélectionner ce qui vaut la peine d'être dit, tandis que le compilateur, qui ne se sert que de sa mémoire, est précisément incapable de faire ce tri. A la fin de la deuxième lettre, Boschet conclut une série de remarques sur ce motif en écrivant que la mémoire de Baillet est « de tous ses titres le plus incontestable »<sup>14</sup>, qu'elle ne fait grâce au lecteur d'aucun détail, d'aucune digression, d'aucun fait, même éloigné du sujet. La critique, cependant, n'atteint pas que la méthode historique de Baillet, mais bien son entreprise tout entière : un homme dépourvu de jugement, c'est-à-dire de la capacité de discerner le vrai du faux, peut-il écrire convenablement sur un philosophe, surtout sur un philosophe comme Descartes ? Boschet ne manque pas de rappeler que la différence entre mémoire et jugement est faite par Baillet lui-même dans le chapitre qu'il consacre au portrait intellectuel de Descartes<sup>15</sup>. Le jésuite vise ici ce qu'il veut faire apparaître comme une contradiction du biographe, et peut-être derrière lui celle d'un parti réunissant, parfois dans les mêmes personnes, des maniaques de la critique textuelle qui par exemple passent au crible le livre de Jansénius pour ne pas y trouver les cinq

---

14 R. A, p. 361. Boschet continue en décrivant les effets qu'a eus le manque de jugement de Baillet sur son texte, pp. 363-364 : « Mais aussi il aurait bien gêné la Mémoire, ce Jugement fâcheux & critique. La Mémoire, ennemie de la contrainte, & maîtresse d'elle-même, raconte les choses comme elles viennent (...) Cette faculté libertine & causeuse a donc fort bien fait d'écarter le Jugement, pour débiter à son aise tout ce qu'elle savait, à propos de ce qui ne regardait point le sujet de son Histoire. Ce censeur importun l'aurait fait taire en mille endroits. »

15 Adrien Baillet, *Vie de M. Descartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691 [Reprint Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag, 1972] = *V. de D.*, t. II, Livre VIII, ch. IV, p. 477 : « Sa *Mémoire* n'était ni infidèle ni malheureuse : mais nous ne voyons pas qu'elle ait pu répondre à la grandeur de son esprit. (...) / S'il lui manquait quelque chose du côté de la mémoire, qu'il eût pu souhaiter, ce défaut se trouvait amplement récompensé par cette autre partie de l'âme, que nous appelons le *Jugement*, & qui est toute la lumière de l'esprit de l'homme. » A l'inverse, R. A., p. 361, « s'il manque quelque chose à B. du côté du Jugement, il est amplement récompensé du côté de la Mémoire. »

propositions, et des amateurs d'une philosophie qui abandonne la tradition<sup>16</sup>. Le choix philosophique de Baillet l'oblige en effet à valoriser le discernement et à critiquer l'érudition<sup>17</sup>, alors que sa démarche historique paraît justement appuyée sur l'érudition et l'accumulation des documents. Il y a là à coup sûr de la mauvaise foi de la part de Boschet, ou plus précisément un parti pris : le discernement historique et critique ne consiste pas à éliminer les documents, mais à peser leur authenticité et leur caractère probant. Reste que Boschet repère une distorsion entre le philosophe et son biographe qui aboutit selon lui à deux tendances de la *Vie de M. Descartes*, une tendance à abandonner souvent Descartes pour faire des digressions sur des événements ou des particularités de son temps, et une autre, complémentaire, à noyer les faits essentiels de sa vie dans les informations les plus insignifiantes.

### 2. Critique de Baillet, critique de Descartes

Ce que Boschet pointe ainsi, au bout du compte, c'est la difficulté de faire une histoire cartésienne du cartésianisme. En rappelant la place centrale du jugement chez Descartes et son

---

16 Le lien entre ces deux attitudes d'esprit apparemment contradictoires est évidemment l'orgueil et la rébellion contre l'autorité. Cf. le P. de Laubruessel, *op. cit.*, t. II, pp. 284-285 : « C'est un fait notoire, que le feu du Jansénisme commença de s'allumer en Flandres par une étincelle de Critique. C'était au pied de la lettre, une virgule que des Théologiens déplaçaient pour réduire à rien la Censure du Pape Pie V contre les propositions de Baius. L'incendie continua & s'accrut par les disputes critiques sur l'intelligence des textes, tant de S. Augustin, que de Jansénius : & l'erreur consista à écouter là-dessus son propre sens, au préjudice de celui de l'Eglise. »

17 De fait, dans le passage des *Jugements des Savants* consacré aux commentateurs, Baillet reprenait textuellement les formules du deuxième livre de *La Recherche de la Vérité* de Malebranche contre les sciences d'érudition et les savants préoccupés de savoir ce que les autres ont pensé, ce qui semble bien en contradiction avec l'entreprise même de la biographie de Descartes.

## CORPUS, revue de philosophie - Dinah Ribard

dédain des sciences de mémoire, il disqualifie totalement la tentative de Baillet de faire l'histoire de ce philosophe et de cette philosophie : l'histoire érudite n'est pas une démarche adaptée au cartésianisme. La critique, cependant, ne tarde pas à se retourner contre le philosophe lui-même. En effet, l'obstination de Baillet à tout dire a pour effet de mettre au jour les défauts graves de Descartes et du cartésianisme<sup>18</sup>. Sa biographie n'est donc pas non plus cartésienne au sens où elle n'est pas à l'honneur de Descartes. En poursuivant sa description de ce qu'aurait fait un bon historien – panégyriste par force – de la vie de Descartes, Boschet passe en revue les défaillances de ce dernier, en insistant sur ce qui peut y faire percevoir de l'hétérodoxie :

De plus l'Historien, en savant homme, aurait adouci, aplani, éclairci tout ce qu'on a trouvé de dur, de difficile, & d'embarrassé dans cette nouvelle doctrine. (...) il serait entré dans tout le détail du Système ; & portant la lumière dans tous les endroits qui ont besoin d'être éclaircis, il en aurait dissipé toutes les obscurités. Par exemple, il nous aurait rendu intelligible (...) son sentiment sur l'union de l'âme & du corps, dont ses disciples sont obligés de parler d'une manière si différente ; parce que c'est un point, sur lequel leur maître n'a pas parlé assez nettement. (...) De plus, il nous aurait appris, cet excellent Historien, ce que nous devons penser des actions de l'âme, selon la doctrine de M. Descartes. Car outre qu'il y a une grande diversité d'opinion sur cet article

---

18 « La Mémoire, ennemie de la contrainte, & maîtresse d'elle-même, raconte les choses comme elles lui viennent. Ainsi dans le cours de la Vie de M. Descartes, elle rapporte des faits, qui prouvent que le Philosophe était fier, présomptueux, passionné pour la gloire, plein d'estime pour lui-même, & de mépris pour les autres, délicat sur ce qui regardait ses ouvrages, aigre dans ses réponses, & quelquefois incivil. Et puis, après qu'elle a décrit sa mort, elle nous le représente comme l'homme du monde le plus modeste, indifférent sur ses ouvrages & sur sa réputation ; le plus modéré, ayant l'humeur pacifique, & beaucoup d'aversion à reprendre les fautes d'autrui ; enfin le plus honnête, & le plus civil. (...) Je vous laisse à penser, si en présence du Jugement, la Mémoire eût donné dans toutes ces antithèses. », *R. A.*, p. 363.

## Cartésianisme et biographie

entre les Cartésiens ; la plupart d'entre eux expliquent ces actions de la volonté, à peu près comme les Hérétiques d'Allemagne, qui enseignaient le siècle passé, que l'âme n'agit point en ce qui concerne le salut, mais qu'elle reçoit simplement ce que Dieu opère en elle. Enfin si le sage & savant Ecrivain ne nous eût point parlé de la transmutation des Etoiles en Planètes, & en Comètes (...) ; parce que tout cela a plus l'air de Métamorphoses Poétiques, que d'une explication sérieuse des Ouvrages de la Nature ; il se serait au moins appliqué fortement à éclaircir tout ce qui concerne le Mystère de l'Eucharistie.<sup>19</sup>

C'est donc tout autant le philosophe, lui-même dépourvu de discernement<sup>20</sup>, que son biographe qui est visé par l'attaque de Boschet. Le jugement y perd au passage son statut philosophique et devient une sorte de tact nécessaire pour choisir les faits qui méritent d'être traités, une simple faculté de correction stylistique ou rhétorique<sup>21</sup>. Selon le P. Boschet, Descartes était un mathématicien de talent et un homme doué de suffisamment de bon sens pour avoir su repérer la supercherie de la famille Pascal, rien de plus, et surtout pas une autorité.

---

19 R. A, pp. 335-336. Boschet effleure là des questions pour le moins controversées : Grâce et Eucharistie.

20 Boschet multiplie les formules à double sens. Par exemple, il dit de Descartes (R. A., pp. 336-337) que « depuis l'Auteur de la Nature, jusqu'au plus petit de ses Ouvrages, rien n'a échappé à la vivacité de ses lumières », ce qui suggère l'incapacité à sélectionner les sujets dignes d'attention, et que sa philosophie est un « amas prodigieux de nouvelles découvertes, & de tant d'inventions inouïes », ce qui se passe de commentaire.

21 On peut rappeler que *L'Art de penser* s'assigne pour but la formation du jugement ; le premier discours préliminaire déclare même que « Toutes les autres qualités de l'esprit ont des usages bornés ; mais l'exactitude de la raison [ou « justesse de l'esprit dans le discernement du vrai et du faux », ce qui est la même chose que le jugement] est généralement utile dans toutes les parties et dans tous les emplois de la vie. », Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de penser*, éd. P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 1981, p. 15.

L'attaque va pourtant plus loin. L'insistance sur la mémoire de Baillet, en fait, désigne une inconséquence partisane et une inconvenance théologique. Descartes était un philosophe profane, voire hétérodoxe, et non un Père de l'Église. Or la démarche de Baillet pour parler de lui, puisqu'elle s'appuie essentiellement sur la mémoire, est celle, selon les jansénistes et Jansénius lui-même, de la théologie, dans la mesure où la véritable théologie est positive. La distinction entre la philosophie, qui fait usage de la raison, et la théologie, appuyée sur la mémoire, est en effet l'objet du célèbre *liber proœmialis* du deuxième tome de l'*Augustinus*<sup>22</sup>. Jansénius y reprend l'opposition paulinienne et augustinienne entre philosophie et Évangile pour critiquer non pas tant la philosophie que la théologie spéculative des *recentiores*<sup>23</sup>. Cette critique des théologiens trop philosophes, si elle ne fait pas forcément l'unanimité chez les jansénistes français, est connue du public, en particulier grâce à sa reprise par Pascal, qui l'applique aux théologiens jésuites (et aux « nouveaux Thomistes » dominicains) au début des *Provinciales*<sup>24</sup>. En y faisant allusion, Boschet montre l'inconséquence de Baillet aux lecteurs supposés des *Réflexions*, les honnêtes gens, les mondains, qui ne connaissent des débats théologiques que ce que

---

22 *Cornelii Jansenii Episcopi Iprensis (...) Augustinus*, Lovanii, Jacobi Zegeri, 1640, t. II, p. 7 : « *Sic igitur, quemadmodum intellectus Philosophiae suscipiendae propria facultas est, ita memoria Theologiae. Ille quippe intellecta principia penetrando Philosophum facit; haec ea, quae sibi scripto aut praedicatione tradita sunt, recordando, Theologum Christianum* »

23 L'argumentation de Jansénius se rattache à un débat plus ancien, mais encore très intense entre théologiens, en particulier à Louvain, cf. R. Guelluy, « L'évolution des méthodes théologiques à Louvain », *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, t. XXXVII, 1941, pp. 31-144.

24 Les quatre premières lettres sont consacrées à des sujets purement théologiques, et mettent en scène des jésuites et des dominicains utilisant des *distinguo* subtils, par exemple sur le « mot barbare » de « pouvoir prochain », qui n'est pourtant ni dans l'Écriture, ni dans les Pères, dans les Conciles ou les Papes, ni même dans Saint Thomas (1<sup>ère</sup> lettre).

## Cartésianisme et biographie

les polémiques retentissantes comme celle des *Provinciales* leur font connaître. Et en effet, non seulement le biographe de Descartes, semble-t-il, applique à un auteur profane les méthodes que son propre parti considère comme propres à la théologie, mais il va jusqu'à les appliquer à un philosophe, pour lequel l'emploi de ces méthodes est totalement exclu.

Reste une dernière facette de l'attaque, qui mêle cette fois-ci la critique de Descartes à l'attaque contre les jansénistes sur le terrain de la théologie spéculative, sans d'ailleurs tenir compte des restrictions explicites de Baillet, qui insiste sur la prudence de Descartes en ces matières<sup>25</sup>. Cette critique contredit quelque peu la précédente, mais le procédé polémique de l'allusion permet à Boschet d'associer les deux. Il prend en effet position à la fois contre Baillet, donc contre les jansénistes, et contre les cartésiens, dans la controverse complexe qui met aux prises depuis de nombreuses années auteurs protestants et catholiques appartenant à différentes tendances sur la question de l'Eucharistie et de la présence réelle<sup>26</sup>. Dans un assez long

---

<sup>25</sup> Cf. par exemple *V. de D.*, t. II, livre VIII, ch. 7, p. 503, où Baillet affirme que Descartes refusait « (...) d'entrer dans les questions de pure Théologie, croyant que c'est faire tort aux vérités qui dépendent de la Foi, & qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de vouloir les affermir par des raisons humaines, & probables seulement. (...) / Il ne pouvait souffrir sans indignation la témérité de certains Théologiens qui s'échappent de leurs guides, c'est-à-dire, de l'Écriture & des Maîtres de l'ancienne Église, pour se conduire eux-mêmes par des routes qu'ils ne connaissent pas. Il blâmait surtout la hardiesse des Philosophes & Mathématiciens, qui paraissent si décisifs à déterminer *ce que Dieu peut & ce qu'il ne peut pas.* » Philosophie et théologie, identifiée d'ailleurs à la théologie positive, sont ici strictement séparées.

<sup>26</sup> Une chronologie de cette querelle se trouve à la fin de l'article de Pierre-François Burger, « Un moment de la dispute sur l'épiclèse : Pierre Benedetti, s. j., contre l'Abbé Renaudot (1740) », *Les Pères de l'Église au XVII<sup>e</sup> siècle*, E. Bury et B. Meunier ed., Paris, Cerf, 1993, pp. 445-468. Le titre d'un ouvrage qui date de 1656 résume bien la tactique des anti-jansénistes : *Le Port-Royal et Genève d'intelligence contre le Très-Saint-Sacrement de l'Autel dans leurs livres (...)*, par le P. Meynier, s. j., Poitiers, J. Fleuriau, 1656. P.-F. Burger rappelle utilement le contexte

passage de sa première lettre, Boschet dénonce une explication de la transsubstantiation contenue dans une lettre de Descartes et que Baillet rapporte en la caractérisant comme un « tour d'explication assez nouveau ». Or celui-ci, dit Boschet, « ressemble fort à l'impanation de Luther ». « Voilà sans doute », continue-t-il, « l'explication du Mystère de l'Eucharistie, la moins Catholique que M. Descartes ait imaginé[e] ; puisqu'il veut que les particules du pain & du vin demeurent après la Consécration, sans perdre leurs dispositions ni leurs figures : & cependant c'est la seule, au moins que j'aie remarqué, que B. ait rapporté dans son Histoire, & qu'il ait tâché d'exposer »<sup>27</sup>. L'attaque contre Descartes est banale, comme le dit Boschet lui-même<sup>28</sup>, mais elle vise en Baillet le prêtre, accusé précisément de se livrer à des spéculations théologiques hasardeuses, donc d'être trop philosophe à son tour, et sans en avoir les moyens techniques :

Il est vrai qu'il montre bien par cet endroit, que la Théologie est pour lui une terre inconnue, où il marche, comme un voyageur dans un pays étranger, dont il ne sait ni les

---

ecclésial dans lequel s'insèrent en général les imprimés associés à cette querelle, p. 456 : « Ils accompagnaient des controverses, des « disputes » menées en public, en particulier (...) dans les églises, selon l'usage médiéval qui persistait largement. Ces discussions et querelles publiques s'alimentaient à leur tour dans les ouvrages imprimés (...) [Les séances publiques de controverses] avaient lieu généralement après les vêpres, chacun pouvait y venir, « disputer », objecter et répondre. » Boschet tente ici d'adapter ce genre de débats au genre et au public mondains de la lettre.

<sup>27</sup> R. A., pp. 339

<sup>28</sup> R. A., p. 336 : « la plupart des Théologiens Orthodoxes sont convaincus, qu'il est impossible d'accommoder ce que la Foi nous oblige à croire de ce Sacrement, avec les principes de la Philosophie Cartésienne. » On peut penser au livre d'un autre jésuite, le P. de la Ville, les *Sentiments de M. Descartes, touchant l'espace, et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin (...)*, paru peu de temps auparavant.



## Cartésianisme et biographie

chemins ni la langue, toujours en danger de s'égarer, (...) & s'égarant en effet sans le savoir, & malgré ses craintes.<sup>29</sup>

Théologien incapable autant qu'incapable historien, Baillet ne voit ni ne corrige les erreurs de Descartes. Au bout du compte, ce qui est désigné ici, c'est une supposée tentative janséniste pour faire du cartésianisme la philosophie qui supporterait une nouvelle théologie spéculative, menant tout droit à l'hérésie. A en juger par l'intervention de Bayle dans cette controverse, lorsqu'en 1684 il avait publié un montage de pièces concernant la philosophie de Descartes qui tendait à démontrer l'impossibilité de la transsubstantiation<sup>30</sup>, la critique était assez embarrassante. Elle vise en tout cas, tout ensemble, les égarements d'un philosophe et l'hérésie d'un parti religieux : attaquer l'ouvrage de Baillet en arguant de sa faiblesse révélatrice en matière de dogme permet précisément de stigmatiser la manière dont ce parti utilise cette philosophie. Boschet oublie délibérément de dire que l'usage religieux et partisan que Baillet ou quiconque fait ou est censé faire de Descartes n'engage pas celui-ci. La controverse donne ainsi existence et consistance à l'idée promise à un long avenir historique, d'un projet théologique cartésien.

### 3. Vie de philosophe et Vie de saint

Bien que coupable d'avoir adopté des positions hétérodoxes, Descartes lui-même n'était pourtant pas janséniste. C'est ce que le P. Boschet, qui se souvient opportunément qu'il n'était pas non plus théologien, rappelle à un autre endroit de ses *Réflexions*. Selon lui, il s'agit même là du seul obstacle au projet de canonisation du philosophe qu'il suppose à Baillet :

Mais B. n'avait garde de faire un Saint de M. Descartes : il manquait un point essentiel à sa canonisation. Il n'avait pas voulu lire Jansénius, ni les Thèses de Louvain, quelque

---

<sup>29</sup> R. A., p. 339.

<sup>30</sup> *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*, Amsterdam, Henri Desbordes, 1684.

instance que lui en eût fait le P. Mersenne ; & il avait mis, dans une parenthèse sur la Grâce, *que Dieu ne la refuse à personne, encore qu'elle ne soit pas efficace en tous*. Quoique l'Historien semble louer en cela la réserve du Philosophe, néanmoins l'affectation avec laquelle il exagère l'honneur que M. Descartes avait fait à M. Arnauld sur ses objections, montre qu'il n'aurait pas trouvé mauvais, que le Philosophe eût eu plus de complaisance pour le P. Mersenne, au sujet de Jansénius. Au moins est-il bien probable, que si M. Descartes avait donné dans les sentiments de M. d'Ypres, avant que l'Église les eût condamnés, B. l'aurait traité aussi honnêtement, qu'il traite les disciples de Jansénius depuis la condamnation du Jansénisme. Nous verrons dans la suite comment il traite M. Arnauld ; mais il traite M. Descartes sans charité & sans pitié.<sup>31</sup>

La critique, ici, tire les conséquences de la confusion que les jansénistes sont accusés d'entretenir, en dépit de leurs déclarations de principe, sur les domaines propres de la théologie, de l'histoire et de la philosophie. L'effet de cette confusion est une importation des méthodes et des travers de la philosophie non seulement dans la théologie, mais encore dans l'histoire ecclésiastique, ou en l'occurrence l'hagiographie. Boschet reproche au biographe de Descartes d'avoir composé une hagiographie, et d'y avoir fait entrer des querelles qui n'ont pas leur place, puisque les Vies de saints ne doivent servir qu'à édifier<sup>32</sup> : ce qui manque à Baillet, c'est aussi la charité qu'on attend d'un prêtre qui écrit<sup>33</sup>. Là encore, c'est l'histoire port-

---

31 R. A., pp. 343-344.

32 Le P. Boschet se fera d'ailleurs lui-même en 1697 l'hagiographe d'un autre jésuite, le P. Julien Maunoir, missionnaire en Bretagne.

33 Cf. R. A., p. 359 : « Mais ce Casuiste si sévère, lorsqu'il décide sur la conduite d'autrui en matière de charité, me paraît fort relâché lui-même en matière de charité dans sa propre conduite. Lui qui juge, que des Savants péchent contre le Décalogue, lorsqu'ils se disent quelques duretés dans la chaleur de la dispute, se permet dans son Histoire de médire universellement de tout le monde. Hors M. Arnauld, Messieurs Pascal, & les amis de ces Messieurs, je n'en sache guère d'autres qu'il n'ait point mordus. » Boschet retourne là encore contre les jansénistes

## Cartésianisme et biographie

royaliste qui est visée, et en particulier ses Vies de saints, qui comptaient parmi ses productions à succès<sup>34</sup>. Derrière la revendication d'exactitude impartiale, de respect des sources et de minutie documentaire, le jésuite dénonce un esprit partisan qui finit ne plus savoir reconnaître les véritables saints, et même les gens authentiquement pieux, dont l'histoire mérite d'être lue pour s'édifier. En somme, les jansénistes ne peuvent ni revendiquer la production d'hagiographies savantes appuyées sur une critique rigoureuse, à l'exemple de l'entreprise des bollandistes<sup>35</sup>, ni écrire de véritables Vies de saints destinées à la lecture pieuse. Boschet épingle ainsi à la fois les formules de Baillet qui tendent à comparer Descartes à un saint, ce qui vaut comme signal de son manque de rigueur historique et de son outrecuidance de simple prêtre qui prétend décider d'un canonisation, et les anecdotes qui n'indiquent pas chez Descartes lui-même une grande piété. Par exemple, il écrit à propos de la fille du philosophe :

Je ne puis vous dire si elle était légitime ou non : vous en croirez ce qu'il vous plaira, car il y a des raisons pour &

---

un reproche habituellement fait aux jésuites, le relâchement en matière de morale.

<sup>34</sup> Les *Vies des Saints Pères des Déserts* traduites par Arnauld d'Andilly en 1647, par exemple, ont été plusieurs fois rééditées. Que les Vies de saints soient des entreprises polémiques est évident. Baillet signale lui-même dans sa *Vie de Godefroy Hermant* (Amsterdam, Pierre Mortier, 1717) que ce dernier avait écrit une Vie de Saint Jean Chrysostome, parce que « la persécution que ce saint Docteur avait soufferte de la part d'une Impératrice prévenue par les intrigues criminelles de ses confrères, lui parut si convenable pour servir de leçon à ceux qui souffraient avec lui, qu'il entreprit dès lors de faire la vie de ce Saint, pour leur instruction & celle du public. », pp. 68-69. Cf. Hervé Savon, « Godefroy Hermant, biographe des Pères de l'Église », *Chronique de Port-Royal*, 46, 1997, pp. 15-42.

<sup>35</sup> C'est pourtant bien ce qu'entend faire Le Nain de Tillemont, dont les *Mémoires* sont constitués de récits de la vie et de la mort des saints des premiers siècles, et ce que Baillet revendiquera lui-même quand il écrira ses propres Vies des saints.

contre, & la question est problématique. Ce qui paraît certain, c'est que B. l'aurait garanti[e] légitime, cette enfant, s'il eût entrepris de faire un Saint de son père. Or il est bon que vous sachiez, qu'il n'a tenu qu'à l'Historien de canoniser le Philosophe. Voyez comme il s'explique là-dessus dans sa Préface : "S'il avait été question d'en faire un Saint, il ne m'aurait peut-être pas été difficile de prendre parti avec ceux, qui ont cru que sa Francine était un fruit plus légitime, que n'était le frère aîné de Salomon, & Adéodat, enfants de deux Saints."<sup>36</sup>

Pour monter la piété suspecte de Descartes, Boschet mentionne ses contradictions au sujet de la dédicace de ses *Méditations* à la Sorbonne, purement tactique selon une lettre à Mersenne donnée par Baillet, mais non assumée comme telle selon une autre lettre elle aussi reproduite par le trop fidèle compilateur<sup>37</sup>. Il rapporte aussi l'épisode où le cardinal de Bérulle l'enjoint de se consacrer à la philosophie, et commente :

M. Descartes, dont la conscience était très délicate, si nous en croyons son Histoire, prit le sentiment de son illustre Directeur, comme un ordre venu d'en-haut, auquel il ne pouvait pas se dispenser d'obéir. D'ailleurs son Historien paraît si persuadé, qu'il y a quelque chose de Divin dans la décision du Cardinal de Bérulle, qu'il nous fait paraître en toute rencontre le Philosophe, & sa Philosophie, sous la protection de la Providence, qui veille sur toutes les démarches du Maître, & de ses disciples, & qui semble les regarder comme les instruments de sa gloire, & l'appui de la vraie Religion. Cela sert à plus d'un usage. Par là B. donne de temps en temps quelque air de piété à son Histoire ; & il trouve de la dévotion à dire tout le mal qu'il sait de ceux, qui osent attaquer M. Descartes, & sa doctrine. Il croit que c'est s'en prendre à Dieu même, que de s'en prendre à ce qu'il juge que Dieu protège.

Ainsi le pénitent de M. de Bérulle, soumis à sa direction, se choisit dévotement une retraite dans un coin de la Nord-

---

<sup>36</sup> R. A., p. 343. Adéodat était le fils de Saint Augustin, ce qui fait de la citation de ce passage une manière ironique de rappeler la dévotion exclusive des jansénistes pour celui-ci.

<sup>37</sup> R. A., pp. 352-353.

## Cartésianisme et biographie

Hollande, avec plus de précaution contre les fâcheux, que contre les Hérétiques & les Sociniens. Et là ayant renouvelé devant les Autels, à ce que dit l'Historien, ses anciennes protestations, de ne travailler que pour la gloire de Dieu, & l'utilité du genre humain, il se donna tout entier à l'étude du Monde naturel en général, & de chacune de ses parties.<sup>38</sup>

L'accusation est toujours la même : cartésiens et jansénistes s'en remettent à leur propre jugement en matière de foi, ce qui les rapproche des « Hérétiques » et « Sociniens », comme le symbolise l'installation de Descartes en Hollande. Il en résulte également que le cartésianisme ne peut être considéré comme un objet d'histoire que par un janséniste comme Baillet, c'est-à-dire un défenseur de toutes les nouveautés. L'histoire de la philosophie ou du moins de cette philosophie, au fond, n'est pour Boschet qu'une histoire de secte, au double sens que le mot peut avoir en matière philosophique et en matière religieuse<sup>39</sup>. Ainsi, la critique

---

<sup>38</sup> R. A., p. 338. L'étude du monde naturel en général et en particulier ne semble pas faite pour servir à la gloire de Dieu et à l'utilité du genre humain ; par ailleurs, Boschet rappelle p. 357 que Descartes n'a pas obéi à Bérulle : « Le Cardinal de Bérulle, comme nous l'avons vu, avait déclaré à M. Descartes, qu'il était obligé en conscience de travailler sur la Philosophie pour l'utilité du public : & s'il y manquait, il l'avait cité au Tribunal de Dieu, pour rendre compte de ses talents au Souverain Juge. (...) Or il avait composé un grand nombre de Livres, dont B. nous a donné la liste, à la fin de son Histoire. Le Philosophe les jugeait très utiles. Ces Livres n'appartenaient-ils pas au public ? N'était-ce pas un tribut, que Dieu avait droit d'exiger, en faveur du prochain, & que le Philosophe semblait ne pas pouvoir se dispenser de payer. Cependant si nous avons plusieurs de ses Livres, nous n'en sommes redevables qu'à ses disciples. » La deuxième lettre donne beaucoup d'autres exemples des défauts moraux de Descartes, en particulier son aigreur envers ses adversaires.

<sup>39</sup> Boschet retourne même l'argumentation destinée à dissocier Arnauld de Descartes pour étayer l'idée qu'il n'y a rien d'autre dans la *Vie de M. Descartes* qu'une histoire de secte, une histoire qui n'est au fond que celle que se racontent les jansénistes, R. A., p. 360 : « (...) il [Arnauld] avait avoué au P. Mersenne, qu'il avait enseigné & publiquement

fait apparaître *a contrario* que l'un des enjeux de la biographie de Descartes est précisément la possibilité d'une histoire de la philosophie « nouvelle » ou moderne qui ne soit pas une histoire des sectes à la manière des histoires de la philosophie héritées de l'Antiquité et des compilations humanistes. En ridiculisant la prétention de Baillet à déceler l'intervention de la Providence dans tout ce qui arrive à Descartes, Boschet aide à voir la manière dont le biographe constitue le cartésianisme en événement. Là où le jésuite ne repère qu'un philosophe chimérique de plus, Baillet affirme l'existence d'une rupture qui fait date dans l'histoire de la philosophie, tout en donnant celle-ci pour équivalente à l'histoire politique et même ecclésiastique<sup>40</sup>. A

---

soutenu la même Philosophie [que Descartes] (...). Il faut que M. Arnauld ait un grand penchant à être Chef de Secte. Je suis le plus trompé du monde, ou j'ai lu dans quelqu'un de ses Ecrits, qu'il avait aussi soutenu publiquement en Théologie les opinions de M. d'Ypres, avant que l'*Augustinus* de celui-ci eût paru. Ainsi à le bien prendre, M. Arnauld est le premier Chef des Cartésiens, & des Jansénistes : & c'est peut-être pour cela, que bien des disciples de M. Descartes fraient avec ceux de M. d'Ypres. » La question est aussi celle du statut d'auteur de Descartes.

<sup>40</sup> V. de D., préface, t. I, pp. IV-V : « La condition d'une Personne privée que M. Descartes avait choisie ne l'avait pas entièrement exclu du commerce avec le genre humain. (...). C'est ce qui m'a conduit indispensablement à l'histoire de la Philosophie & des Mathématiques qu'il a cultivées avec les plus grands hommes de son temps. Par cet endroit, sa vie a des rapports & des liaisons très étroites avec l'histoire générale des Sciences, comme la vie d'un Pape ou d'un Roi en pourrait avoir avec l'histoire Ecclésiastique ou Civile. Cette considération m'a engagé à parler de tous les Savants qui ont eu commerce avec lui, & à faire connaître les endroits de leur vie qui peuvent servir à la connaissance de la sienne. Par la même raison, j'ai cru devoir exposer l'état des affaires publiques auxquelles il avait eu quelque part, avant que de se renfermer dans la solitude pour ne plus vaquer qu'à la Philosophie. » Boschet cite ce passage, et commente : « Or la part que M. Descartes a eu à toutes ces choses (...), c'est qu'elle se sont passées sous ses yeux, & qu'ils les a vues, ou que peu éloigné des lieux où elles se sont passées, il en a entendu parler. », R. A., p. 333.

## Cartésianisme et biographie

la revendication d'une dignité propre de la philosophie s'ajoute ainsi, dans la *Vie de M. Descartes*, la création polémique d'une histoire : ce que la biographie du philosophe raconte, comme les hagiographies auxquelles Boschet n'a pas tort de la comparer, c'est à proprement parler une *époque*.

Ce caractère grandiose de la biographie de Descartes n'échappe pas au P. Boschet ; il se moque ainsi de l'entrée en matière de Baillet, qu'il appelle un « trait d'éloquence extraordinaire »<sup>41</sup>. Une telle grandiloquence s'explique selon

---

41 R. A., p. 331 : « Après cette généalogie [les parents de Descartes], B. marque l'année & le jour que naquit le Philosophe : & aussitôt, par un trait d'éloquence extraordinaire, il nous montre cet enfant comme le restaurateur de toutes les Sciences, comme l'appui de toutes les Couronnes de l'Europe, comme un homme universel, qui a des relations si particulières avec tous les hommes, que l'Historien se croit obligé indispensablement d'exposer aux yeux de son Lecteur l'état de la Philosophie, l'état de la Grammaire, de la Poésie, de l'Eloquence ; de la Chronologie, de la Géographie, de la Médecine, de la Jurisprudence, de la Théologie ; l'état des principales Universités de l'Europe, avec le nom de tous les Professeurs ; l'état politique de tous les Royaumes, avec le nom de tous les Souverains, & l'année de leur Règne ; enfin la situation de tout le genre humain. (...) Par malheur M. Descartes a laissé toutes les Universités & toutes les Sciences, si vous en exceptez la Mathématique & la Philosophie, comme elles étaient quand il vint au monde. Je ne sache pas qu'il ait rien changé dans aucune Monarchie de l'Europe, ni qu'il ait eu aucun rapport avec tous les Souverains, que B. nomme si magnifiquement & si doctement ; sinon peut-être avec le Pape Clément VII & avec l'Empereur Rodolphe II, parce qu'il s'en alla faire voyage en Allemagne & en Italie longtemps après leur mort ; & peut-être encore avec Mahomet III, parce que peu s'en est fallu qu'il n'ait porté les armes contre le Turc. » Selon Boschet, l'abbé de Choisy, lui, serait entré directement en matière, et « suivant sa simplicité savante & de bon goût, aurait commencé la Vie du Philosophe, à peu près comme il a fait celle du plus Saint de nos Rois ; & qu'il aurait débuté de cette sorte : *Messire René Descartes, dont j'écris la Vie, naquit en Touraine, à La Haye, le dernier jour de Mars, en l'année 1596.* », R. A., pp. 330-331 L'idée est évidemment qu'il est ridicule et

## CORPUS, revue de philosophie - Dinah Ribard

Boschet par le genre que Baillet a choisi et que son appartenance sociale ne lui a pas permis d'améliorer. En l'accusant de vouloir faire une hagiographie à partir de la vie d'un homme manifestement dépourvu des qualités d'un saint, Boschet en profite en effet pour rappeler que les Vies de saints, lorsqu'elles ne font l'objet ni d'une recherche savante ni d'un effort stylistique, sont avant tout un genre populaire. Si Baillet ne sait pas choisir un bon sujet, en revanche il conserve ce qui condamne le genre aux yeux des lecteurs mondains auxquels Boschet s'adresse, le style pittoresque, le merveilleux, le manque de « politesse » dans le choix et la présentation des éléments. En bref, Baillet ne sait pas faire ce que font les auteurs jésuites comme le P. Bouhours, mentionné à de nombreuses reprises dans les *Réflexions d'un Académicien*, lorsqu'ils entreprennent d'écrire des Vies de saints conformes aux règles du beau style et de l'écriture élégante. C'est pourquoi la *Vie de M. Descartes* est un fourre-tout où l'on trouve une figure de guerrier de pacotille associée à ce qui déplaît le plus au public honnête, la « pédanterie » et la chicane<sup>42</sup>. Boschet multiplie les remarques

---

scandaleux de donner à un simple philosophe ce qu'un vrai biographe ne donne même pas à Saint Louis.

<sup>42</sup> R. A. pp. 339-340 : « Pour peu qu'on aime la Pédanterie, quel plaisir ne trouve-t-on pas à lire au troisième, au quatrième, au cinquième, au sixième & au septième Livre[s], l'histoire de la plupart des Universités de Hollande, des Recteurs, des Principaux, de tous les Professeurs, Cartésiens, non Cartésiens, & d'apprendre des nouvelles du Collège ? chose fort agréable aux gens du métier, & sur quoi je ne doute point que tout le quartier de l'Université n'ait fait ses compliments à l'Historien (...). Il n'y a point de Professeur en Philosophie entêté de sa doctrine, qui ne trouve sa passion flattée dans l'Ouvrage de B., & qui n'aime M. Descartes de tout son cœur, voyant le zèle que son Historien lui donne pour l'établissement & pour le progrès de sa Philosophie ; & que ce zèle l'obligeait à caresser tous les Professeurs qui enseignaient ses Principes ; (...) à s'intriguer dans les Sociétés, pour y gagner des Sectateurs ; à se déclarer pour les Pères de l'Oratoire, comme plus les dociles (...) à déclarer la guerre (...) à ceux de ces Pères [jésuites], qui ne pouvaient goûter sa doctrine (...) ; enfin à faire paraître en toutes manières (...) un amour pour sa doctrine, qui va jusqu'à la faiblesse, &



## Cartésianisme et biographie

sur les incongruités de l'ouvrage de Baillet, dont la plus frappante consiste à parler de théologie, de philosophie et de mathématiques, ce qui selon Boschet ne saurait intéresser le lecteur mondain auquel s'adressent les *Réflexions d'un Académicien*<sup>43</sup>. Il ridiculise aussi les précisions sur le régime à base de légumes de Descartes, qu'il ne présente pas comme un trait d'austérité philosophique mais comme la preuve de la bassesse de son mode de vie, ou encore sur ses relations avec un artisan comme Ferrier ou un cordonnier de village devenu mathématicien<sup>44</sup>. Ce dernier reproche est d'autant plus intéressant qu'il contredit celui d'avoir raconté trop d'histoires de « pédants ». Boschet dénonce en effet en même temps le caractère carnavalesque de la *Vie de M. Descartes*<sup>45</sup> et un des traits connus

---

une aigreur contre ses adversaires, qui prouve, que s'il a adopté la Morale des Stoïciens, comme B. le dit, il n'est pas pour cela devenu Stoïque. (...) Vous avez la mine de passer fort vite, non seulement sur les procès de Voëtius & de Régius (...) mais encore sur celui de M. Descartes contre Voëtius, & contre Schoockius (...) Car je vous connais : vous n'aimez pas plus le procès que la pédanterie ; & ici la pédanterie est jointe au procès. Mais un chicaneur d'inclination sera charmé de voir la naissance, le progrès, & la conclusion de ces affaires (...). » Descartes se trouve ainsi renvoyé au monde universitaire pour lequel il professait pourtant un éloignement radical.

43 Boschet écrit à la suite du passage sur la Transsubstantiation, *R. A.*, p. 339 : « Mais redresse qui voudra l'Historien sur ses égarements en matière de Théologie : pareille doctrine ne doit pas entrer dans une Lettre comme celle-ci. Je crains même de vous avoir ennuyé, en vous parlant Philosophie et Mathématiques ; & je n'écris que pour vous divertir. » Ces formules montrent bien que c'est l'idée même de faire la biographie du philosophe qui est critiquée par Boschet au nom des critères du goût.

44 Le cordonnier en question est le célèbre Dirck Rembrandtszoon, exemple d'autodidacte, auteur d'une trentaine d'ouvrages scientifiques et qui entretenait, sans savoir ni le français ni le latin, une correspondance avec plusieurs grands mathématiciens.

45 *R. A.*, pp. 340-341 : « Il n'y a point de sexe, & dans chaque sexe il n'y a point de condition, point de rang, point de profession, à qui B. n'ait fait

## CORPUS, revue de philosophie - Dinah Ribard

de la philosophie de Descartes, le fait qu'elle s'adresse à un public de non-professionnels, en dehors des institutions d'enseignement<sup>46</sup>. Ce public non professionnel n'est présenté par le jésuite qu'à travers des figures de l'indignité sociale, du valet du chambre à la mère de famille. La leçon est claire : une philosophie rendue ainsi accessible à n'importe qui – et donc à Baillet lui-même – n'est pas de la philosophie, mais au fond du charlatanisme.

Ce charlatanisme qui est tout à la fois celui de Descartes et celui de son biographe se concentre selon Boschet dans deux traits caractéristiques des Vies de saints « populaires » – c'est-à-dire en fait des Vies de saints héritées du Moyen Age et devenues des lectures pour tous, celles de la *Légende dorée* par exemple – qui se retrouvent dans la *Vie de M. Descartes*, l'entrelacement de l'existence du héros à celle des grands, des rois et des princes, et le recours au merveilleux. La première critique est l'autre face du reproche fait à Baillet d'avoir écrit une monstruosité littéraire, un fourre-tout sans ordre ni hiérarchie. Lui qui n'élimine pas les artisans, les pédants hollandais ou les valets de chambre d'une histoire où ils n'ont pas leur place met inversement Descartes, au mépris de la réalité sociale, en relation avec les princes, les généraux et les empereurs, alors qu'il n'était qu'un simple particulier, un volontaire sans grade et un spectateur dans la foule du sacre de l'empereur à Francfort<sup>47</sup>. Plus subtilement, dans le cas de Christine de Suède ou de la princesse Elisabeth, dont il ne peut pas dire que Descartes ne les a pas connues, Boschet affirme que Baillet aurait dû se contenter de parler

---

l'honneur de les placer dans son Ouvrage. Depuis le Pape Urbain VIII, jusqu'à l'artisan Ferrier, jusqu'au jeune Gillot, & à Schluter, valets de M. Descartes ; depuis la Reine Christine, & la Princesse Elisabeth Palatine, jusqu'à la Femme du Médecin Régius, jusqu'à la Nourrice de M. Descartes, & à la Cuisinière de l'Abbé Picot, tout entre dans ce prodigieux Volume. »

<sup>46</sup> Voir en particulier Jean-Pierre Cavallé, « Le plus éloquent philosophe des derniers temps. Les stratégies d'auteur de René Descartes », *Annales HSS*, mars-avril 1994, pp. 349-367.

<sup>47</sup> Cf. *R. A.*, pp. 332-334.

d'elles dans leur relation avec Descartes, et non mêler l'histoire de leur vie politique à celles d'un philosophe<sup>48</sup>.

### 4. Baillet biographe

Cette critique fait du même coup apparaître combien l'écriture historique de Baillet est en réalité travaillée. Cette manière de présenter le philosophe comme l'égal et le commensal, voire le conseiller des grands<sup>49</sup> est en effet caractéristique des Vies de philosophes antiques. Les conversations entre les philosophes et les rois et les exemples de conseils donnés par les premiers aux hommes politiques abondent chez Diogène Laërce. Même si Boschet ne reconnaît pas ces effets de réécriture chez Baillet, et s'il attribue la présence des grands dans la *Vie de M. Descartes* à l'influence de l'hagiographie, il met le doigt sur la manière dont Baillet procède, par combinaison et correction réciproque de différents modèles. Pour montrer que Descartes était un véritable philosophe, Baillet reprend en effet le modèle éprouvé des Vies de philosophes antiques, tout comme pour

---

<sup>48</sup> Il écrit par exemple au sujet d'Elisabeth, *R. A.*, p. 342 : « Des trente ou quarante pages, que l'Historien a écrit[es] sur la Princesse Elisabeth, pour orner la Vie du Philosophe, on n'en saurait retrancher aucune, sans défigurer tout l'Ouvrage ; tant elles servent à la symétrie, & tant est nécessaire la liaison, que ces parties ont avec le tout. Voici ce que l'Historien dit là-dessus (...) "Cette Princesse Philosophe faisait pour lors le sujet de l'admiration de l'Univers ... Et comme la supériorité de son génie l'a fait regarder comme le Chef des Cartésiennes de son sexe, il est essentiellement du dessein de l'Histoire de M. Descartes, de faire un abrégé de la sienne." Ainsi les voyages de cette Princesse, ses disgrâces, sa jalousie au sujet de la Reine Christine, tout cela est essentiel à la Vie de M. Descartes (...). » Boschet reprend cette argumentation p. 361, en ajoutant que « le bon sens veut, que lorsque pour embellir une Histoire particulière, on introduit une personne d'un rang si élevé, l'on ne fasse qu'un pur éloge, dont l'éclat se réfléchisse sur celui, de qui l'on écrit la vie. » Il est là encore question d'ornement, et non de vérité historique.

<sup>49</sup> Baillet suggère que Descartes pourrait être à l'origine de la conversion de Christine au catholicisme.

montrer son importance historique il emprunte aux Vies de saints et à leurs récits de conversion le motif d'un déplacement sans retour de la pensée. De même, la combinaison des modèles de la Vie de philosophe et de la Vie de saint se retrouve dans l'épisode dont Boschet ridiculise le caractère merveilleux, à savoir le récit des trois rêves de Descartes, dont certains effets seront analysés plus loin. Ces rêves présentés par le jésuite, au prix d'une déformation du texte de Baillet, comme l'origine du cartésianisme rattachent en effet Descartes à toute une tradition philosophique, en même temps qu'à de très nombreux récits fondateurs du christianisme. Et de fait, la fortune historiographique de ce passage de la *Vie de M. Descartes* montre encore une fois à quel point Boschet repère les nœuds principaux de l'entreprise biographique de Baillet.

Les points sur lesquels il l'attaque, en effet, ne sont pas des détails, mais bien de véritables choix de Baillet : la volonté d'écrire l'histoire la plus complète possible, la présentation de Descartes en homme public, en connaisseur du monde et même du grand monde plutôt qu'en philosophe de cabinet, et enfin la possibilité d'une lecture édifiante de cette Vie de philosophe. Pour Baillet tous les sujets méritent la même méthode historique, à savoir la précision érudite qui implique de n'éliminer aucun fait et d'apporter des preuves et des documents sur tout ce qu'on affirme. C'est pour cette raison que sont insérées dans la *Vie de M. Descartes*, comme le relève Boschet pour s'en moquer, les quatre pages d'actes en néerlandais qui ont mis fin à la querelle d'Utrecht. Le souci de positivité peut et doit pour Baillet s'étendre des questions théologiques à tous les objets de l'écriture historique. En témoignent ses encouragements à Jean de Launoy, le « dénicheur de saints », qui était pourtant un adversaire d'Arnauld sur la question de la grâce, bien qu'ayant été exclu avec lui de la Sorbonne<sup>50</sup>. Quant à son propre travail

---

<sup>50</sup> Henri Gouhier, « La crise de la théologie au temps de Descartes », *Revue de théologie et de philosophie*, 3<sup>ème</sup> série, t. IV, 1954, pp. 19-54, cite Baillet félicitant Launoy « de la liberté avec laquelle il a contribué à délivrer la *positive* du joug auquel elle paraissait assujettie par la *scolastique* », p. 35. Jean de Launoy, en fait, s'occupait surtout des

## Cartésianisme et biographie

d'hagiographe, le postulat en est précisément la méfiance envers la légende que Boschet veut éveiller chez les lecteurs des *Réflexions*. Pour écrire la *Vie de M. Descartes*, Baillet emprunte bien de fait certains motifs aux Vies de saints traditionnelles, mais en transformant ce modèle pour le rapprocher de son idéal d'historien. Plus exactement, il en corrige l'effet grâce à toutes les preuves qu'il donne du sérieux de sa méthode historique. C'est d'ailleurs très probablement cette image d'historien critique et complet qui explique la reprise par tous les biographes postérieurs de Descartes, jusqu'à Geneviève Rodis-Lewis<sup>51</sup>, de l'essentiel de son travail, c'est-à-dire non seulement les informations qu'il est seul à donner, mais encore la manière dont il organise et scande l'existence de Descartes.

Or de fait, les longues pages que Baillet consacre aux voyages de son personnage et à toutes ses rencontres sont rendues nécessaires non seulement par sa démarche d'historien, mais encore par le portrait de philosophe instruit par le réel qu'il veut tracer de Descartes. Boschet l'accuse de ne raconter des détails sans rapport avec la pensée de Descartes que pour grossir le livre, qui sans cela ne serait qu'un *in-12* :

Le judicieux Historien aurait décrit en dix pages tout ce que fit M. Descartes, depuis qu'il eût quitté le Collège, jusqu'à ce que retiré en Hollande, il se livra entièrement à l'étude de la Philosophie & au dessein de communiquer ses lumières au public. A la vérité il y en a environ cent cinquante de pures digressions, au moins très inutiles, au sentiment de la plupart du monde, mais très nécessaire selon l'Auteur ; & elles le sont en effet pour faire un gros Livre : car si on les retranchait, avec les minuties, l'énorme *in quarto* de B. serait à peine un *in douze*.<sup>52</sup>

---

saints, mais en particulier des saints les plus anciens, c'est-à-dire de ceux dont l'œuvre fait la matière de la théologie positive.

51 Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris, Calmann-Lévy, 1995. Cet ouvrage critique et complète la *Vie de M. Descartes*, mais n'en change ni l'armature générale, ni de ce fait le sens, même si elle signale sa tendance générale à la christianisation de Descartes.

52 R. A., p. 332.

## CORPUS, revue de philosophie - Dinah Ribard

Or la version abrégée de la *Vie de M. Descartes*, parue en 1692, est bien un *in-12*, et cependant ces éléments y occupent proportionnellement le même espace : c'est bien que Baillet les juge essentiels pour comprendre qui était véritablement Descartes<sup>53</sup>. Ce qui pour Boschet vaut comme la preuve, offerte par son historien lui-même, que Descartes n'était qu'un amateur, voire un imposteur, fait pour le biographe la spécificité d'un philosophe différent des professeurs et des hommes de cabinet, et le rapproche des sages antiques. Le résultat est évidemment très favorable à Descartes, et situe finalement le sens de sa philosophie, non dans sa physique ou même dans sa métaphysique, mais dans sa rupture éclatante avec la philosophie de son temps. Baillet historien réussit à donner la valeur d'un fait aux proclamations de Descartes et de ses partisans, et c'est précisément cet effet inspiré par la clairvoyance critique de Boschet qui a durablement fait date.

Enfin, s'il n'affirme évidemment pas que Descartes était un saint, Baillet ne renonce pas à l'édification. L'histoire de Descartes, comme de manière peut-être plus étonnante encore celle de Richer, peut selon lui faire l'objet d'une lecture moralement et spirituellement utile, et même peut-être plus utile que les Vies de Saints<sup>54</sup> :

---

53 L'Avertissement de l'abrégé de 1692 est explicite sur ce point : « Je ne me suis pas contenté de suivre dans cet Abrégé l'ordre que je m'étais prescrit dans l'histoire de la vie de M. Descartes, & d'en observer l'économie dans la même division des livres & des chapitres. Je me suis encore assujetti autant que j'ai pu à ne le composer que des mêmes expressions, afin qu'on y puisse retrouver la vie de M. Descartes toute entière, mais en petit, comme une miniature représente un portrait qui se trouve ailleurs dans un grand tableau. », *La Vie de M. Descartes réduite en abrégé*, Paris, G. de Luynes, Vve de P. Bouillerot et Cl. Cellier, 1692, Avertissement non paginé. L'Avertissement des *Réflexions d'un Académicien* insinue que la parution de cet abrégé n'est pas le signe du succès de la *Vie de M. Descartes*, mais une tentative pour corriger ses défauts.

54 Sur Richer, voir le début très polémique de la *La Vie d'Edmond Richer, Docteur de Sorbonne*, par Adrien Baillet, Liège, 1714, pp. 1-2 : « Depuis que la politique séculière & le génie de l'intérêt humain se sont mêlés

## Cartésianisme et biographie

Comme M. Descartes a toujours eu grand soin d'éviter les extrémités pour se garantir plus aisément de tout ce qui peut être outré & excessif dans la conduite de la vie, on le trouvera presque toujours fort proche du juste milieu où doit être notre situation. Ainsi l'on aura toujours beaucoup plus à suivre qu'à éviter dans ses actions & ses sentiments. Il sera d'autant plus facile à tout le monde de l'imiter, que sa vie privée ne nous produit point de ces faits inimitables, qui se lisent dans les Romans des Héros, ou même dans les Histoires des Solitaires de la Thébaïde. Son dessein ayant toujours été d'entretenir la correspondance que Dieu a établie entre l'âme & le corps, jamais il ne put s'imaginer qu'il fût nécessaire de détruire l'un sous prétexte de fortifier l'autre. Il croyait seulement que l'un & l'autre avaient besoin d'un frein pour être retenus dans leurs bornes, & pour faire leurs fonctions selon l'ordre que Dieu leur a prescrit. C'est pourquoi à l'égard des choses qui ne sont point du ressort de la nature & de la raison humaine, il tâchait de réduire son esprit dans une espèce de servitude pour le tenir toujours parfaitement soumis à la foi de J-C & à l'autorité de son Église : & pour son corps il l'assujettissait à l'esprit par le retranchement de tout ce qu'il croyait capable de nuire à son âme.<sup>55</sup>

La Vie d'un philosophe chrétien comme Descartes, présenté comme l'adepte d'une dévotion raisonnable, est proposée par Baillet comme une lecture alternative à celle des histoires des héros, ou de celle des Vies des Pères du désert. Dans les deux

---

dans le gouvernement de l'Église, il s'est trouvé si peu de personnes capables de délivrer la vérité de leur vexations, qu'on ne saurait faire paraître trop d'empressement pour connaître quels ont été ceux que Dieu a suscités de temps en temps pour une si sainte entreprise. L'autorité de ceux qui veulent qu'Edmond Richer, Docteur de Sorbonne, ait été du nombre de ces hommes extraordinaires, m'a fait rechercher d'abord avec tout le soin possible ce qu'il a fait, ce qu'il a souffert, & ce qu'il a écrit pour la défense de la même vérité. La même autorité m'a ensuite déterminé à communiquer au Public ce que j'en ai pu remarquer, soit pour l'en instruire, soit pour lui faire juger si c'est à juste titre que ce Docteur porte la qualité de Défenseur de la vérité. »

55 *V. de D.*, Préface, t.I, pp. VIII-IX.

cas, la proposition est surprenante. D'une part, des héros des romans y remplacent ceux de l'histoire. D'autre part, on se souvient que les Solitaires de la Thébaïde étaient précisément les modèles que proposaient à leurs lecteurs ceux de Port-Royal sous la plume d'Arnauld d'Andilly<sup>56</sup>. En fait, ce passage montre que le projet de Baillet n'est pas simplement de faire usage de Descartes sur certains points précis de la polémique janséniste, mais plus largement de proposer un modèle de philosophie chrétienne, et un modèle d'écriture biographique qui lui corresponde. En reformulant la typologie traditionnelles des histoires de vies (héros ou hommes d'Etat, philosophes, saints) puisqu'il remplace les Vies des héros par les romans, Baillet rejette en même temps les Vies de saints du côté de la fiction, à laquelle il oppose les Vies de philosophes, plus proches de l'expérience commune. Cette association des Vies de saints au roman est au fond similaire à la comparaison que Boschet, qui du reste emploie souvent le mot « héros » pour parler du Descartes de Baillet, suggère constamment entre la *Vie de M. Descartes* et des formes d'écriture situées bas dans la hiérarchie littéraire, la Vie de saint ou encore le roman comique<sup>57</sup>. Mais elle révèle *a contrario* que Baillet entend bien écrire de l'*histoire*, à travers la figure d'un laïc et d'un philosophe moderne, parce qu'elle lui permet de combiner la vérité historique d'un récit à la vérité humaine et morale d'un exemple imitable. L'édification comme le vrai sont du côté de la vie privée d'un philosophe, ce qui signifie peut-être que le vrai christianisme est hors de l'institution ecclésiale, ce qui signifie aussi que les temps modernes exigent des formes nouvelles d'écriture chrétienne. En soulevant la question du rapport entre la *Vie de M. Descartes* et les Vies de saints, Boschet fait bien voir la dimension non pas à proprement parler théologique mais

---

<sup>56</sup> *Les Vies des Saints Pères des Déserts (...)*, Paris, Vue Camusat – le Petit, 1647.

<sup>57</sup> Boschet insiste aussi beaucoup sur les exploits militaires de Descartes que le récit de Baillet fait attendre et ne donne jamais, et épingle un passage où le biographe se demande sérieusement si Descartes a aimé une femme, dont il affirme par ailleurs qu'il ne l'a jamais connue. On est bien là dans le roman.



religieuse de l'entreprise de Baillet, et c'est là qu'on retrouve peut-être certaines questions posées par le jansénisme.

### 5. Un nouvel Augustin ?

L'argumentation de Boschet, par la place qu'elle accorde à juste titre à la question hagiographique, invite en effet à faire le rapprochement, non pas tellement entre le cartésianisme et l'augustinisme ou le jansénisme, mais entre le Descartes de la *Vie de M. Descartes* et le Saint Augustin des *Confessions*. Que la comparaison de Francine avec Adéodat vienne spontanément à Baillet est de fait significatif<sup>58</sup>. S'il est un saint qui peut servir de modèle à son portrait de Descartes, c'est bien Augustin tel qu'il se raconte lui-même, saint philosophe dont le lent parcours vers la conversion est jalonné de voyages, de rencontres et de lectures. La christianisation de Descartes est assurée par cette analogie biographique, de même que la justification de sa philosophie. Le choix d'écrire une biographie, qu'il vienne de Baillet ou qu'il lui ait été suggéré, comme Boschet l'affirme, s'expliquerait lui-même par cette volonté de présenter l'élaboration de la philosophie de Descartes comme un parcours spirituel.

C'est pourquoi il semble possible d'affirmer que Baillet est un jalon important dans l'interprétation des *Méditations métaphysiques* comme expérience spirituelle. La spéculation produite à la première personne dans les *Méditations* prend en effet chez Baillet la forme d'un récit jalonné d'étapes et d'expériences cruciales. L'attention du lecteur se concentre ainsi sur un personnage qui ne se contente pas de penser, mais qui vit et qui éprouve sa pensée dans la durée, tout comme l'œuvre autobiographique de Saint Augustin permet de comprendre comment le saint le plus vénéré pendant tout le XVII<sup>e</sup> siècle a vécu son cheminement vers la foi. D'autre part ce récit, parce qu'il est écrit à la troisième personne et qu'il est garanti par les marques d'authenticité que le P. Boschet met si violemment en cause, est présenté comme historique, à la différence de celui qui ouvre le *Discours de la méthode*. C'est ce savoir historique sur la

---

<sup>58</sup> Cf. *supra*, note 36.

vie de Descartes qui valide la lecture spirituelle des *Méditations métaphysiques*, même si Baillet n'est que très rarement cité ou même mentionné par les interprètes de ce texte. L'effet persuasif que ce dispositif produit est très fort, le savoir historique ayant pour fonction d'être incontestable. C'est bien du reste pour cela que Boschet, en déformant la préface de Baillet, ramène sans cesse la *Vie de M. Descartes* à des formes dégradées et mensongères de l'histoire, le roman ou les Vies de saints traditionnelles dont la crédibilité est plus qu'entamée à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. A l'inverse, le protocole de lecture proposé par Baillet dans sa préface replace les épisodes de l'existence de Descartes dans la perspective d'une spiritualité nouvelle, vécue dans la profondeur d'une intériorité cachée, et dont les réactions du P. Boschet permettent de voir qu'elle tend à faire de Descartes une sorte de second Augustin.

C'est pourquoi la critique de Boschet est éclairante. Elle attire l'attention sur des éléments de la *Vie de M. Descartes* qui ne paraissent pas forcément susceptibles d'une interprétation augustinienne ou même simplement religieuse à la première lecture. C'est par exemple le cas des rêves de Descartes. Boschet les raconte comme un épisode burlesque :

Il [Baillet] nous avait promis, dans sa Préface, l'histoire de la Philosophie Cartésienne : il la commence par un trait, qui ne donne pas une haute idée de la sagesse du Philosophe. Croiriez-vous, que la Cartésianisme doit sa première origine à une espèce de transport, que l'Historien décrit comme un accès de folie, & qui paraît l'effet d'une prise de ce *tabac cartésien*, dont il est parlé si ingénieusement dans le *Voyage du Monde de Descartes*.

B. nous rapporte donc, "que l'imagination du Philosophe lui ayant représenté son esprit tout nu, il n'y trouva que l'amour de la Vérité : qu'il se mit aussitôt à la chercher, mais que par un excès de contention, le feu lui prit au cerveau, & qu'il tomba dans une espèce d'enthousiasme, qui le mit en état de recevoir l'impression des songes, & des visions. Ainsi, poursuit l'Historien, le dixième de Novembre, mille six cent dix-neuf, le Philosophe s'étant couché rempli de son enthousiasme, & tout occupé de la pensée d'avoir trouvé la Vérité admirable, il eut trois songes consécutifs en une seule nuit." B. raconte ces trois songes en six pages, sans en

## Cartésianisme et biographie

omettre la moindre extravagance (il ferait tort à sa mémoire), non pas même, que le Philosophe, "rêvant qu'il se traînait renversé sur le dos (...) fut porté dans un tourbillon, qui lui fit faire trois ou quatre pirouettes sur le pied gauche".

Après ce judicieux récit, et une sérieuse interprétation de ces songes, faite par le Philosophe, bien que celui-ci eût déclaré qu'avant cette nuit si remarquable, il y avait trois mois qu'il ne buvait point de vin ; néanmoins l'Historien frappé de ce que dans l'interprétation il trouvait qu'un coup de foudre, que M. Descartes avait entendu en songe, "était le signal de l'esprit de vérité (...) dit que cette dernière imagination tenait assurément quelque chose de l'enthousiasme, & le porterait volontiers (lui B.) à croire que M. Descartes avait bu le soir, avant que de se coucher. En effet ; ajoute-t-il, c'était la veille de Saint Martin ; au soir de laquelle on avait coutume de faire la débauche au lieu où il était, comme en France." Que dites-vous de cette première origine de la nouvelle Philosophie ?<sup>59</sup>

Boschet évidemment manipule le texte de Baillet, qui avance l'hypothèse de l'ivresse de Descartes avant de la récuser aussitôt. Ce qui est plus intéressant, c'est la manière dont il ne conserve du récit des rêves que l'expérience vécue par le philosophe d'un voyage dans son propre esprit, même s'il en fait une conséquence de l'ivresse ou un accès de folie : il s'agit d'une rencontre intérieure avec la vérité. Or c'est bien là en effet la substance du passage récrit par Boschet où Baillet introduit les rêves :

Dans la nouvelle ardeur de ses résolutions, il entreprit d'exécuter la première partie de ses desseins qui ne consistait qu'à détruire. C'était assurément la plus facile des deux. Mais il s'aperçut bientôt qu'il n'est pas aussi aisé à un homme de se défaire de ses préjugés, que de brûler sa maison. Il s'était déjà préparé à ce renoncement dès le sortir du collège : il en avait fait quelques essais premièrement durant sa retraite du faubourg S. Germain à Paris, & ensuite durant son séjour à Breda. Avec toutes ces dispositions, il n'eut pas moins à souffrir, que s'il eût été question de se dépouiller de soi-même. Il crut pourtant en être venu à bout. Et à dire vrai, c'était assez que son imagination lui présentât

---

59 R. A., p. 337.

son esprit tout nu, pour lui faire croire qu'il l'avait effectivement mis en cet état. Il ne lui restait que l'amour de la Vérité, dont la poursuite devait faire dorénavant toute l'occupation de sa vie. Ce fut la matière unique des tourments qu'il fit subir à son esprit pour lors. Mais les moyens de parvenir à cette heureuse conquête ne lui causèrent pas moins d'embarras que la fin même. La recherche qu'il voulait faire de ces moyens, jeta son esprit dans de violentes agitations, qui augmentèrent de plus en plus par une contention continuelle où il le tenait, sans souffrir que la promenade ni les compagnies y fissent diversion. Il le fatigua de telle sorte que le feu lui prit au cerveau, & qu'il tomba dans une espèce d'enthousiasme, qui disposa de telle manière son esprit déjà abattu, qu'il le mit en état de recevoir les impressions des songes & des visions.<sup>60</sup>

L'idée est bien celle d'une purification de l'esprit et d'une plongée dans les profondeurs intérieures qui sont le lieu du contact avec la vérité. Cette plongée se présente en outre comme une expérience vécue intimement par Descartes. Le récit de Baillet décrit la procédure de recherche du vrai décrite dans les *Méditations métaphysiques* comme un travail sur soi éprouvant et presque douloureux, émotionnel autant qu'intellectuel. Surtout, ce travail sur soi qui ne correspond qu'à quelques pages des *Méditations métaphysiques* est donné par Baillet comme très long ; les rêves n'en sont qu'un épisode particulièrement significatif. La *Vie de M. Descartes* étire en effet sur plus d'une centaine de pages, comme le remarque Boschet, les différentes étapes de l'ascèse préliminaire à la production par Descartes de sa philosophie. Encore une fois la crédibilité de l'histoire compense ici le déficit d'autorité du philosophe moderne par rapport au Père de l'église. Dans ce contexte, l'interprétation que Descartes fait de ses rêves, en les considérant comme une inspiration divine, prend elle aussi un sens augustinien. De même, il est difficile de ne pas voir que ce sont des livres qui indiquent au philosophe la voie à suivre, ou qui signalent qu'il est bien question de choisir une voie, et que ce motif rappelle le passage des *Confessions* où Saint Augustin, après avoir lu tant d'autres livres, est incité à lire l'Écriture par deux mots d'une

---

<sup>60</sup> V. de D., t. I, Livre II, ch. 1, pp. 80-81.

## Cartésianisme et biographie

chanson enfantine, *tolle lege*<sup>61</sup>. La chanson, comme le rêve, représente une forme de révélation d'autant plus importante qu'elle est voilée et indépendante de la volonté de celui qu'elle emporte ; dans les deux cas, en revanche, l'interprétation qui en est faite, le choix d'y voir une révélation, relève de la volonté de celui-ci. Quant aux différentes formes de savoir symbolisées par l'encyclopédie et le recueil de poésies, elles signifient pour un philosophe ce que signifie l'Écriture pour un saint : une indication sur la vie qu'il doit mener.

Il ne s'agit évidemment pas ici de trancher le débat historiographique sur les rêves de Descartes et en général sur sa pensée religieuse. Il s'agit simplement de faire voir dans quel contexte la *Vie de M. Descartes* a été écrite et lue, et quelle accentuation elle a pu donner à l'histoire de la philosophie cartésienne. Les *Réflexions d'un Académicien*, parce qu'elles reposent sur une attention soutenue à tout ce qui peut révéler le jansénisme de l'adversaire, font ressortir l'importance que prennent l'intériorité et sa spiritualisation dans la construction biographique de Baillet. C'est pourquoi sans doute Boschet relève longuement, en l'altérant profondément, la distinction proposée par Baillet dans sa préface entre « homme de dehors » et « homme intérieur » :

Au reste, ce qui pourrait avoir obligé l'Historien à nous décrire une chose si particulière [Le Vasseur épiant Descartes dans son lit], ne serait-ce pas, que nous ayant promis de nous représenter dans M. Descartes deux hommes différents, *l'homme de dehors*, & l'homme de dedans, qu'il appelle *l'homme intérieur*, il nous avait déjà représenté *l'homme de dehors*, par le récit de tous les sièges, de tous combats, de toutes les conquêtes, de toutes les négociations, dont il avait ouï parler ; & qu'il fallait aussi qu'il nous représentât *l'homme intérieur*, en nous apprenant au moins ce que M. Descartes faisait dans sa chambre, & au lit ? Mais je me trompe : je vais vous dire une chose, que vous aurez peine à croire, & qui est très vraie. B. attribue à *l'homme de dehors*

---

<sup>61</sup> Saint Augustin, *Confessions*, livre VIII, XII, 29, *Œuvres*, I, édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 1998, p. 950.

les études que M. Descartes faisait l'après-dinée dans sa chambre, & le matin dans le lit. Oui, l'homme Philosophe, l'homme pensant, méditant, raisonnant, examinant la machine de son corps & les opérations de son âme, réfléchissant sur ses pensées, faisant une méthode de raisonner toute nouvelle, de nouveaux principes, un nouveau monde, des bêtes nouvelles, un homme nouveau, est ce que B. appelle, dans M. Descartes, *l'homme de dehors* : & l'homme économe, vendant ses terres, plaçant son argent, réglant sa dépense sur son revenu, gouvernant son domestique, est en partie ce que B. appelle, dans M. Descartes, *l'homme intérieur*. (...) Or l'Historien rend raison de tout ceci. Régler son domestique, faire meubler une chambre, prendre soin de ses valets, s'en faire servir, & tout ce qui regarde l'économie, appartient selon B. à *l'homme intérieur* ; parce que cela est renfermé dans la famille, & ne fait connaître M. Descartes que chez lui. Mais méditer, contempler, approfondir, trouver la vérité, la produire, & tout ce que fait l'esprit par rapport aux Mathématiques & à la Philosophie, appartient à *l'homme de dehors* ; parce que c'est par là que M. Descartes est connu dans le monde, & admiré au dehors.<sup>62</sup>

Boschet continue en montrant l'écart de l'usage que Baillet fait de cette distinction par rapport à leur usage ordinaire, qui est d'abord un usage religieux :

J'avais cru d'abord, que l'homme intérieur signifiait, dans la Vie de M. Descartes, ce qu'elle signifie partout ailleurs, c'est-à-dire, *l'homme Chrétien uni à Dieu* ; & je m'étais imaginé, que l'Historien nous marquait l'union de M. Descartes avec Dieu, en nous disant, *qu'il n'avait péché qu'une fois contre l'honneur de son Célibat, & qu'il en avait fait pénitence toute sa vie*.

J'avais cru aussi, comme B. appelle Voëtius un bel homme de dehors, que tout ce que l'Historien nous dirait sur l'homme de dehors qu'il voulait nous montrer dans M. Descartes, se terminerait à la figure, à la propreté, à la complaisance, à l'enjouement du Philosophe, & à tous les avantages qu'il avait pour le monde. Mais les apparences sont trompeuses ; & j'ai reconnu ce que je viens de vous dire,

---

62 R. A., pp. 334-335

## Cartésianisme et biographie

que M. Descartes en son ménage (...) ordonnant à son cuisinier d'augmenter l'ordinaire parce qu'il était triste (...) faisait une fonction de *l'homme intérieur*; & que le Philosophe, appliqué à composer les essais de sa Philosophie, faisait une action de *l'homme de dehors*.<sup>63</sup>

La manière dont Baillet fait glisser la philosophie de la vie privée de Descartes, à laquelle selon Boschet elle appartient parce qu'elle est de l'ordre de l'opinion et des imaginations de l'esprit, au monde extérieur et à l'espace public est en effet tout à fait remarquable. Elle présente à l'évidence une similitude troublante avec la distinction kantienne entre usage public et usage privé de la raison. Une telle ressemblance pourrait simplement signifier que la réflexion, imposée par la parution d'une biographie contestée, sur le rapport entre la pratique philosophique d'un individu et l'histoire des progrès de la philosophie fait surgir des questions importantes qui ne seront systématisées que plus tard. Reste que la critique du P. Boschet vise ce qui lui apparaît comme une preuve évidente de l'hétérodoxie ou même de l'irreligion de Baillet : l'interversion de l'intérieur et de l'extérieur révélerait l'oubli de Dieu. Or le passage de la préface de la *Vie de M. Descartes* que glosent les *Réflexions d'un Académicien*, à travers une argumentation complexe, met précisément l'accent sur l'intériorité de Descartes :

La condition d'une Personne privée que M. Descartes avait choisie ne l'avait pas entièrement exclu du commerce avec le genre humain. Il a donc fallu représenter en lui non seulement l'homme intérieur dans ses mœurs, ses sentiments, sa conduite particulière ; mais encore l'homme de dehors, je veux dire le Philosophe & le Mathématicien dans ce qu'il a produit au public. C'est ce qui m'a conduit indispensablement à l'histoire de la Philosophie & des Mathématiques qu'il a cultivées avec les plus grands hommes de son temps. (...)

Mais j'aurais mal profité de l'avantage que les vies particulières ont au-dessus des histoires générales, si je ne m'étais étroitement assujetti à découvrir l'intérieur de M. Descartes. C'était un trésor caché jusqu'ici à la plupart du

---

63 R. A., p. 335.

monde. Les préventions que les gens mal informés ou mal intentionnés y avaient opposées semblaient l'avoir rendu inaccessible (...). N'ayant pu recevoir moi-même cet avantage, qu'aux conditions de le communiquer aux autres, j'ai cru devoir acquiescer mes conditions de telle sorte que personne ne fût privé d'aucun des fruits qu'on peut en recueillir pour régler sa conduite, soit dans les mœurs, soit dans les sentiments. (...)

Ce n'est point dans la vie d'un Philosophe retiré du grand monde que l'on doit rechercher une variété divertissante d'événements éclatants, qui semblent n'être représentés que pour jeter dans la surprise, & pour attirer l'admiration. Mais on y trouve la sagesse & la vertu dans un état plus naturel & plus proportionné à la portée de tout le monde. La vie d'un Philosophe consiste moins en actions & en exploits extérieurs, qu'en sentiments & en pensées : mais parce que le Philosophe est inséparablement attaché à l'Homme, il s'agit principalement de voir comme la Philosophie aura gouverné la condition humaine dans les actions même les plus basses & les plus privées. C'est dans les mêmes vues que j'ai tâché d'exprimer sans déguisement les défauts de notre Philosophe : persuadé non seulement qu'il y a presque toujours des marques de force & de grandeur dans les faiblesses des grands génies ; mais que ces faiblesses même renferment des enseignements salutaires pour les autres, & qu'elles servent particulièrement à caractériser la personne qu'on veut connaître.<sup>64</sup>

Baillet distingue en quelque sorte deux Descartes, et deux manières de considérer sa philosophie, qu'il envisage de traiter ensemble dans sa biographie. Le philosophe qu'était Descartes peut être considéré soit comme l'auteur d'ouvrages publiés et comme un savant en relation avec d'autres savants, soit comme un homme caché dont la vie et les sentiments, bien que vertueux, ont été calomniés. C'est ce « trésor caché » de l'intériorité de Descartes que Baillet entend faire connaître à ses lecteurs. La distinction entre l'homme public et l'homme privé n'a rien en soi d'original à l'ouverture d'une biographie, où elle rappelle Plutarque, mais il est original de la faire fonctionner dans le cas d'un simple particulier : par ce coup de force, Descartes se trouve

---

<sup>64</sup> V. de D., t.I, Préface, pp. IV-VIII.



## Cartésianisme et biographie

hissé au rang des hommes d'Etat, et il devient intéressant de déterminer si chez lui l'intérieur ne démentait pas l'extérieur, s'il était philosophe partout. Finalement, ce qui est remarquable ici, c'est le fait que Baillet distingue le *philosophe* public du *philosophe* privé. Qu'il y ait là ou non une allusion au « *larvatus prodeo* » de Descartes, l'idée est bien que le philosophe caché, celui qui ne s'est pas exposé dans ses ouvrages, est en Descartes le philosophe authentique, « gouverné » par la philosophie « dans les actions même les plus basses et les plus privées ».

Et la perspective est bien celle de l'édification. Baillet précise que connaître ce philosophe intérieur peut être salutaire : le passage sur la *Vie de M. Descartes* comparée aux Vies de saints vient immédiatement après celui-ci. Ce philosophe authentiquement chrétien, qu'il s'agit de faire apparaître derrière le philosophe public pour répondre aux calomnies de ceux qui l'ont accusé d'hétérodoxie voire d'athéisme<sup>65</sup>, est celui dont la vie peut être plus utile à lire que les exploits inimitables des Pères du désert. Il n'est du reste pas indifférent que Baillet choisisse curieusement l'adjectif « intérieur », qui appartient au vocabulaire de la spiritualité et de la mystique, pour l'opposer à l'« homme de dehors »<sup>66</sup>. Le philosophe public se double chez lui d'un contemplatif.

---

65 Cf. *V. de D.*, t. I, Préface, pp. IX-X : « (...) par la liberté que j'ai prise de regarder son mariage secret comme une chose douteuse & comme une tache véritable de son célibat, on doit juger de la disposition où j'aurais été de ne le pas épargner sur les licences qu'il aurait données à son esprit touchant la Religion, si j'en avais pu remarquer aucune. Toutefois pour montrer que je ne prétends pas avoir été le plus pénétrant des hommes en ce point, j'ai porté la sincérité jusqu'à ne rien dissimuler de ce que les plus clairvoyants de ses Envieux ont cru y avoir découvert. En quoi je ne me suis pas réservé d'autre liberté que celle de discerner le vrai d'avec le faux & de désarmer la calomnie le plus civilement qu'il m'a été possible. » La reconnaissance de l'illégitimité de Francine garantit l'examen de l'orthodoxie religieuse de Descartes.

66 Le terme fait aussi penser à Saint Paul, cf. Romains, 7, 22 : « Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur » et II. Cor., 16 : « C'est pourquoi nous ne faiblissons pas. Au contraire, même

## CORPUS, revue de philosophie - Dinah Ribard

La préface de Baillet n'est pas passée inaperçue : tous les historiens du cartésianisme savent depuis longtemps que le biographe a christianisé la vie du philosophe. Ce qui a été moins souligné, c'est la profondeur de cette christianisation, le lien solide qui relie la *Vie de M. Descartes* aux débats religieux du temps, et les nombreuses questions que soulève la nature engagée de cette biographie. Que signifie exactement, du point de vue de la compréhension du mouvement janséniste, la préférence donnée par Baillet à un philosophe moderne sur les saints du passé en matière d'édification, et le fait même que ce polémiste efficace ait entrepris d'écrire la vie d'un philosophe, et de Descartes en particulier ? Descartes, devenu sous sa plume un second Augustin, n'était pourtant à l'évidence ni prêtre, ni théologien, ni saint : qu'implique une telle laïcisation de la figure du contemplatif, et son association complexe avec une figure d'homme public engagé dans tous les débats et tous les événements intellectuels de son époque ? S'il faut être prudent dans l'usage de la biographie de Baillet pour expliquer Descartes, et s'il faut plus encore éviter de l'utiliser sans le dire, la *Vie de M. Descartes* est en elle-même un objet passionnant, qui fait surgir des questions philosophiques, des questions d'histoire religieuse et politique, des questions d'histoire éditoriale et sociale, et enfin, dans toute sa complexité, la question de l'écriture de l'histoire.

Deux types de remarques peuvent être faites pour finir sur ce que peut apporter l'étude des critiques qui ont accueilli la *Vie de M. Descartes*, et en particulier des *Réflexions d'un Académicien*. Tout d'abord, cet opuscule montre de manière frappante comment fonctionne la polémique religieuse au XVII<sup>e</sup> siècle. Tous les grands sujets de controverse de l'époque, de l'usage de la philosophie en théologie à celui de l'histoire, des pratiques d'écriture de Port-Royal à la question de la sainteté, circulent dans la critique d'une biographie qui se présente pourtant comme le travail honnête d'un écrivain modeste, comme si tout terrain pouvait être investi par la polémique religieuse. La facilité de Boschet à glisser du philosophique au théologique est en fait un

---

si notre homme extérieur s'en va en ruines, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. ».

## Cartésianisme et biographie

trait caractéristique des polémistes du temps : comme telle, elle invite plus à l'examen de leur stratégie qu'à une étude doctrinale. Ainsi, la manière dont le critique retourne systématiquement contre Baillet les critiques faites aux jésuites par leurs adversaires – dérive spéculative, manipulation de l'histoire, tendance sectaire et morale relâchée – prouve à quel point il est difficile de définir des partis religieux par des contenus doctrinaux. Ces motifs sont en fait plus des arguments, des armes du débat, que des éléments caractéristiques d'une pensée jésuite ou janséniste.

La deuxième remarque est complémentaire de la première, et concerne la circulation de la polémique philosophico-religieuse dans le public non-professionnel. Les *Réflexions d'un Académicien* s'adressent au public qui avait fait le succès des *Provinciales*, dans lesquelles il était d'ailleurs question de demander à l'Académie française d'intervenir dans les controverses théologiques en corrigeant le langage barbare qu'on y emploie<sup>67</sup> : le public mondain, qu'il s'agit de détourner de la biographie janséniste de Descartes – à laquelle il est susceptible de s'intéresser parce que Descartes fait partie de ses auteurs – en montrant les fautes de genre et de style de Baillet. Boschet investit de contenus religieux sa critique de la *Vie de M. Descartes*, et en même temps il ne cesse pas de la tourner vers l'écriture de Baillet, comparée à celle des auteurs et orateurs chrétiens les plus estimés pour leur style, Bouhours, Bossuet ou Bourdaloue. Le débat est ainsi littérisé, et la critique anti-janséniste de la biographie de Descartes est en même temps une manière de disqualifier Baillet en tant qu'auteur. Boschet permet de ce fait de voir que le public que Baillet postule n'est justement pas le public élégant, mais un public socialement neutralisé auquel il associe la philosophie de Descartes. Ce qui apparaît ainsi, c'est l'imbrication, au XVII<sup>e</sup> siècle, des querelles littéraires, des querelles philosophiques et des polémiques religieuses, qui sont aussi des affaires de parti, ou plus précisément le déplacement des débats spécialisés et des affrontements de parti vers l'espace littéraire. Ce déplacement mérite d'être étudié pour

---

<sup>67</sup> Pascal, *Provinciales*, éd. M. le Guern, Paris, Gallimard, 1987, p. 49.

## **CORPUS, revue de philosophie - Dinah Ribard**

lui-même, et pour ce qu'il éclaire de la circulation sociale de la philosophie, en particulier de la philosophie de Descartes.

DINAH RIBARD  
Université de Paris III –GRIHL

## **SOMMAIRES DES NUMÉROS PARUS**

### ***Corpus n° 1***

- Jean-Robert ARMOGATHE – L'algèbre nouvelle de M. Viète  
Elisabeth BADINTER – Ne portons pas trop loin la différence des sexes  
Daniel ARMOGATHE – De l'égalité des deux sexes, la « belle question »  
Geneviève FRAISSE – Poulain de la Barre, ou le procès des préjugés  
Christine FAURÉ – Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur  
Jean-Robert ARMOGATHE et Dominique BOUREL – Frédéric II, prince philosophe  
Claudine COHEN – Les métamorphoses de Telliamed  
Francine MARKOVITS – La violence de la société civile : Linguet contre les physiocrates  
Georges NAVET – Les lumières de François Guizot  
Patrice VERMEREN – Edgar Quinet et Victor Cousin

### ***Corpus n° 2***

- Emmanuel FAYE – Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences  
André WARUSFEL – Les nombres de Mersenne  
*MERSENNE : Traité des mouvements*  
Simone GOYARD-FABRE – L'abbé de Saint-Pierre et son programme de paix européenne  
*LEIBNIZ : Observations sur le projet de l'Abbé de Saint Pierre, Lettre à l'abbé de Saint Pierre, Lettre à la duchesse d'Orléans*  
*Controverse entre l'ABBÉ DE L'EPÉE et SAMUEL HEINICKE (traduction)*  
Christine FAURÉ – Condorcet et la citoyenne  
Olivier de BERNON – Condorcet : vers le prononcé méthodique d'un jugement « vrai »  
*CONDORCET : Sur l'admission des femmes au droit de cité*  
*REMY DE GOURMONT : le génie de Lamarck*

## **CORPUS, revue de philosophie**

Jean-Paul THOMAS – L'œuvre dialogique de Cantagrel

### ***Corpus n° 3 (épuisé)***

Christiane FRÉMONT – Les six livres de la République de Jean Bodin

Barbara de NEGRONI – Le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron

Jean-Marc DROUIN – Lamarck ou le naturaliste philosophe

*SAINTE BEUVE aux cours de Lamarck*

Jean-Pierre MARCOS – Le *Traité des sensations* d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac

Sur Condillac : *textes de Abbé Raynal, Grimm, Vicq d'Azyr et revues du XVIII° siècle*

Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN – Félix Ravaisson et Victor Cousin

PAUL JANET : La crise du spiritualisme

### ***Corpus n° 4***

Philippe DESAN – Jean Bodin et l'idée de méthode au XVIIe siècle

Philippe DESAN – La justice mathématique de Jean Bodin

Paul MATHIAS – Bodin ou la croisée des desseins

*Article BODIN du Dictionnaire historique et critique de BAYLE*

Christiane FRÉMONT – Arnauld et Malebranche, la querelle des idées

Catherine KINTZLER – D'Alembert, une pensée en éclats

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – Auguste Comte : la science populaire d'un philosophe

### ***Corpus n° 5/6, La Mettrie***

*mis en œuvre par Francine Markovits*

Jacques MOUTAUX – Matérialisme et Lumières

Ann THOMPSON – La Mettrie ou la machine infernale

John FALVEY – La politique textuelle du Discours préliminaire

## Sommaires des numéros parus

Aram VARTANIAN – La Mettrie et la science

Marian SKRZYPEK – La Mettrie, la religion du médecin

Francine MARKOVITS – La Mettrie, l'anonyme et le sceptique

*FREDERIC II : Eloge de La Mettrie*

*TANDEAU DE SAINT NICOLAS : Lettre sur l'Histoire naturelle de l'âme*

*Arrêts de la Cour du Parlement*

JACQUES MARX – *Elie Luzac, in Dictionnaire des journalistes*

*LA METTRIE : Lettre critique à Mme la marquise du Châtelet,*

*Réponse à l'auteur de la Machine terrassée, Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux, Le petit homme à longue queue*

### **Corpus n° 7**

Michel LE GUERN – Thomisme et augustinisme dans Senault

Gérard FERREYROLLES – De l'usage de Senault

Jacques MOUTAUX – Helvetius et l'idée d'humanité

Jean SEIDENGART – L'hypothèse cosmogonique de Laplace

Jean-François BRAUNSTEIN – Au delà du principe de Broussais

Pierre PENISSON – Quinet, philosophe de la protestation

Jean-Marc DROUIN – Botanique et sciences sociales chez Candolle

*EDGAR QUINET : Philosophie de l'Histoire de France*

*AUGUSTE COMTE : Examen du Traité de Broussais sur l'irritation*

### **Corpus n° 8/9, Hélène Metzger** *mis en œuvre par Gad Freudenthal*

Charles B. SCHMITT – Lessons from Hélène Metzger

Robert HALLEUX – Visages de Van Helmont

Jan GOLINSKI – Hélène Metzger et l'interprétation de la chimie du XVIIe siècle

John R.R. CHRISTIE – Hélène Metzger et l'historiographie de la chimie du XVIIIe siècle

## **CORPUS, revue de philosophie**

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – « La chimie » dans l'« Histoire du monde »

Henk H. KUBBINGA – Hélène Metzger et la théorie corpusculaire des stahliens

Michel BLAY – Léon Bloch et Hélène Metzger : La quête de la pensée newtonienne

Evan M. MELHADO – Metzger, Kuhn, and eighteenth-century disciplinary history

Martin CARRIER – Some aspects of Hélène Metzger's philosophy of science

Michael HEIDELBERGER – Criticism of positivism : Emile Meyerson and Hélène Metzger

Gad FREUDENTHAL – Hélène Metzger, éléments de biographie

Gad FREUDENTHAL – Epistémologie et herméneutique selon Hélène Metzger

Judith SCHLANGER – L'histoire de la pensée scientifique

Christine BLONDEL – Hélène Metzger et la cristallographie

Ilana LÖWY – Hélène Metzger and Ludwik Fleck

Giuliana GEMELLI – Le Centre international de synthèse dans les années trente

Hélène METZGER : Lettres

### ***Corpus n° 10***

Philippe DESAN – La philosophie de l'histoire de Loys Le Roy

Frédérique ILDEFONSE – L'expression du scepticisme chez La Mothe Le Vayer

Pierre DUPONT – Du Marsais, logicien du langage

*DU MARSAIS : Des sophismes, article 13 de la Logique, 1750*

Barbara de NEGRONI – Mably et le Prince de Parme

Jean-Paul THOMAS – De l'éducation dans la Révolution et dans l'Eglise

Pierre ANSART – De la justice révolutionnaire

Bernard VOYENNE – Genèse de « La justice »

Hubert GRENIER – Uchronie et Utopie chez Renouvier



## Sommaires des numéros parus

### **Corpus n° 11/12, Volney**

*mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys*

Jean GAULMIER – Le Comité de Salut public et la première grammaire arabe en France

Sergio MORAVIA – La méthode de Volney

Roger BARNY – La satire politique chez Volney

Henry DENEYS – Le récit de l'histoire selon Volney

Anne DENEYS – Géographie, Histoire et Langue dans le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*

### *Documents*

Biographie des députés de l'Anjou : *M. de Volney*

Baron de Grimm : Réponse à la *Lettre de Volney à Catherine II*

Le Moniteur, annonce de *La Loi Naturelle*

Albert Mathiez : *Volney, commissaire-observateur en mai 1793*

Thomas Jefferson, traduction anglaise de l'Invocation des *Ruines*

Sainte Beuve : Volney, *Causeries du lundi*, tome VII, 1853

Textes de Volney

Lettre du 25 juillet 1785

*Confession d'un pauvre roturier angevin*, 1789

Lettre à Barère, 10 Pluviose AnII

Lettre à Grégoire, 3 Brumaire An III

Lettre à Bonaparte, 26 Frimaire A VIII ( ?)

*Le Moniteur* : textes sur Bonaparte

Lettre à Louis de Noailles, 23 Thermidor An VII

Lettres à Jefferson, An IX, XI et XII

*Simplification des langues orientales*, an III, Discours préliminaire

*Rapport fait à l'Académie Celtique...*

## **CORPUS, revue de philosophie**

### **Corpus n°13, Fontenelle** *mis en œuvre par Alain Niderst*

Alain NIDERST – Fontenelle, « le commerce réciproque des hommes »

Marie-Françoise MORTUREUX – La question rhétorique dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*

Barbara de NEGRONI – L'allée des roses, ou les plaisirs de la philosophie

Claudine POULOIN – Fontenelle et la vérité des fables

Françoise BLECHET – Fontenelle et l'abbé Bignon

Roger MARCHAL – Quelques aspects du style de Fontenelle vulgarisateur

Michael FREYNE – L'éloge de Newton dans la correspondance de Fontenelle

Michel BLAY – La correspondance entre Fontenelle et Jean I Bernoulli

André BLANC – Les « comédies grecques » de Fontenelle

Geneviève ARTIGAS-MENANT – Une continuation des *Entretiens* : Benoît de Maillet, disciple de Fontenelle

### **Corpus n° 14/15**

Christiane FRÉMONT – L'usage de la philosophie selon Bossuet

Carole TALON-HUGON – L'anthropologie religieuse et la question des passions selon Senault

Frédérique ILDEFONSE – Du Marsais, le grammairien philosophe

Jean-Fabien SPITZ – Droit et vertu chez Mably

Gianni PANIZZA – L'étrange matérialisme de La Mettrie

John O'NEAL – La sensibilité physique selon Helvétius

Robert AMADOU – Saint-Martin, le philosophe inconnu

Jean-Robert ARMOGATHE – L'École Normale de l'an III et le cours de Garat

Marie-Noëlle POLINO – L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy

*Catalogue abrégé des ouvrages de Quatremère de Quincy*

Jean-François BRAUNSTEIN – De Gerando, le social et la fin de l'idéologie

## Sommaires des numéros parus

Pierre SAINT-GERMAIN – De Gerando, philosophe et philanthrope

***Corpus n°16/17, Sur l'âme des bêtes***

*mis en oeuvre par Francine Markovits*

Jean-Robert ARMOGATHE – Autour de l'article Rorarius

Thierry GONTIER – Les animaux-machines chez Descartes

Odile LE GUERN – Cureau de la Chambre et les sciences du langage à l'âge classique

Sylvia MURR – L'âme des bêtes chez Gassendi

Barbara de NEGRONI – La Fontaine, lecteur de Cureau de La Chambre

Marie-Claude PAYEUR – L'animal au service de la représentation. (Cureau de La Chambre)

Francine MARKOVITS – Remarques sur le problème de l'âme des bêtes

### *Documents*

Article RORARIUS du Dictionnaire historique et critique de BAYLE avec les remarques de LEIBNIZ

LEIBNIZ, Commentatio de anima brutorum, 1710, trad. Christiane FRÉMONT

Antoine DILLY, De l'âme des bêtes, 1672, extraits

Alphonse COSTADEAU, Traité des signes, 1717, extraits

Père BOUGEANT, Amusement philosophique sur le langage des bêtes, 1739, extraits

***Corpus n° 18/19, Victor Cousin***

*mis en œuvre par Patrice Vermeren*

Patrice VERMEREN – Présentation : Victor Cousin, l'Etat et la révolution

Ulrich J. SCHNEIDER – L'éclectisme avant Cousin, la tradition allemande

Pierre MACHEREY – Les débuts philosophiques de Victor Cousin

Jean-Pierre COTTEN – La « réception » d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques

Patrice VERMEREN – Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin

## **CORPUS, revue de philosophie**

Roger-Pol DROIT – « Cette déplorable idée de l'anéantissement ». Cousin, l'Inde, et le tournant bouddhique

Renzo RAGGIANTI – Victor Cousin : fragments d'une *Nouvelle Théodicée*

Miguel ABENSOUR – L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens

Christiane MAUVE – Eclectisme et esthétique. Autour de Victor Cousin

Georges NAVET – Victor Cousin, une carrière romanesque

Charles ALUNNI – Victor Cousin en Italie

Carlos RUIZ et Cecilia SANCHEZ – L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrès Bello

Antoinete PY – La bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne

### *Documents*

Correspondance SCHELLING-COUSIN, 1818-1845 éditée par Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN

### ***Corpus n° 20/21, Bernier et les gassendistes***

*mis en œuvre par Sylvia Murr*

Sylvia MURR – Introduction

Fred MICHAEL – La place de Gassendi dans l'histoire de la logique

Carole TALON- HUGON – La question des passions, occasion de l'évaluation de l'humanisme de Gassendi

Monette MARTINET – Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin

Jean-Charles DARMON – Cyrano et les « Figures » de l'épicurisme : les « clinamen » de la fiction

Mireille LOBLIGEOIS – A propos de Bernier : Les « Mogoleries » de La Fontaine

Jean MESNARD – La modernité de Bernier

Sylvia MURR – Bernier et le gassendisme

Gianni PAGANINI – L'Abrégé de Bernier et l' « Ethica » de Pierre Gassendi

Roger ARIEW – Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponse au problème de l'explication de l'eucharistie

## Sommaires des numéros parus

Sylvain MATTON – Raison et foi chez Guillaume Lamy

Alain NIDERST – Gassendisme et néoscolastique à la fin du XVIIe siècle

### *Documents* (édités par Sylvia MURR)

Jugement de Gassendi par Charles Perrault

L'image de François Bernier

Dénonciation de J. B. MORIN contre Bernier et Gassendi

Bernier, défenseur de la propriété privée

La Requête des Maîtres ès Arts et l'Arrêt burlesque, Bernier porte-plume des meilleurs esprits de son temps

Editions de l'Abrégé antérieures à celle de 1684

Compte-rendu de l'Abrégé et des Doutes de Bernier dans le Journal des Sçavants

Le Traité du Libre et du Volontaire de Bernier (1685) ; compte-rendu de Bayle

les « Etrennes à Madame de La Sablière » de Bernier : la conversation savante du joli philosophe gassendiste

L'utilisation de Gassendi pour la réfutation de Spinoza

### *Varia*

Roger ARIEW – Scipion Duplex et l'anti-thomisme au XVIIe siècle

Philippe DESAN – La fonction du « narré » chez La Popelinière

### **Corpus n° 22/23, D'Holbach** *mis en œuvre par Josiane Boulad-Ayoub*

Josiane BOULAD-AYOUB – Introduction : d'Holbach, « maître d'hotel » de la philosophie

Paulette CHARBONNEL – Le réquisitoire de Séguier

Josiane BOULAD-AYOUB – Voltaire et Frédéric II, critiques du *Système de la Nature*, suivi en annexe de la *Réponse* de Voltaire

Françoise WEIL – D'Holbach et les manuscrits clandestins : l'exemple de Raby

Josiane BOULAD-AYOUB – Les fonds des universités canadiennes et les éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach

## **CORPUS, revue de philosophie**

Françoise WEIL – Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchâtel

Jacques DOMENECH – D'Holbach et l'obsession de la morale

Tanguy L'AMINOT – D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante

Marcel HENAFF – La société homéostatique. Equilibre politique et composition des forces dans le *Contrat Social*

François DUCHESNEAU – Transformations de la recherche scientifique au XVIIIe siècle

Jean-Claude BOURDIN – Helvétius, science de l'homme et pensée politique

Paul DUMOUCHEL – Du traitement moral : Pinel disciple de Condillac

Madeleine FERLAND – Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utilité sociale chez Helvétius

Jacques AUMÈTRE – Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation

Jean-Claude BOURDIN – La « platitude » matérialiste chez d'Holbach

Georges LEROUX – Systèmes métaphysiques et *Système de la Nature*. De Condillac à d'Holbach

### ***Corpus n° 24/25, Lachelier*** *mis en œuvre par Jacques Moutaux*

Jacques MOUTAUX – Présentation

Zénon d'Elée, le stade et la flèche

J. LACHELIER – Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement

Jules VUILLEMIN – La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur

#### *Etudes*

Bernard BOURGEOIS – Jules Lachelier face à la pensée allemande

Didier GIL – Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie

Jean LEFRANC – La volonté, de la psychologie à la métaphysique

Jean-Michel LE LANNOU – Activité et substantialité, l'idéalisme selon Lachelier

## Sommaires des numéros parus

Jacques MOUTAUX – Philosophie réflexive et matérialisme

Louis PINTO – Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne

### *Documents*

#### *Jules Lachelier, l'homme et ses convictions :*

Lachelier à l'Ecole Normale Supérieure

Lettre de Lachelier à Xavier Léon (1er juin 1913, extrait)

Témoignages de Léon Brunschvicg

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 2 avril 1871 (extraits)

Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson du 4 mai 1871 (extraits)

Lettre à Louis Liard du 1er décembre 1873 (extraits)

Lettre à Paul Dujardin du 6 février 1892 (extraits)

Lettre à Dany Cochin du 10 octobre 1913 (extraits)

Lettre à Gabriel Séailles du 6 novembre 1913 (extraits)

Témoignage de Léon Brunschvicg

#### *Le fonctionnaire : le professeur et l'inspecteur*

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 12 avril 1858 (extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 6 février 1861(extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 1er avril 1870 (extrait)

Lettre de Lachelier à Boutroux du 15 février 1873 (extrait)

Lettre de Lachelier à Paul Janet du 15 mai 1885 (extrait)

Rapport sur l'enseignement de la philosophie

Jean Jaurès, intervention à la Chambre des députés le 21 juin 1894 (extrait)

Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 15 octobre 1913 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoine du 8 mai 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoine du 11 septembre 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoine du 15 août 1917 (extrait)

ANDRÉ CANIVEZ. Le jury d'agrégation ; le cas de Charles Andler

## **CORPUS, revue de philosophie**

### *Le philosophe*

Lettre de Lachelier à Victor Espinas du 1er février 1872 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 1er juillet 1875 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 21 janvier 1876 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Caro du 11 février 1876 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 23 août 1882 (extrait)  
Henri Bergson, Extrait du Cours sur l'induction professé à l'université de Clermont Ferrand en 1884-1885  
Jean Jaurès, De la réalité du monde sensible. Thèse, 1892 (extraits)  
Lettre de Lachelier à Jean Jaurès du 26 avril 1892 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 2 décembre 1892 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 19 mars 1892 (extrait)  
Lettre de Lachelier à André Lalande du 30 septembre 1907 (extrait)

### *Quelques dates*

**Corpus n° 26/27, Destutt de Tracy et l'Idéologie**  
*mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney*

### *Etudes*

Emmet KENNEDY – Aux origines de l' « Idéologie »  
Elisabeth SCHWARTZ – « Idéologie » et grammaire générale  
Rose GOETZ – Destutt de Tracy et le problème de la liberté  
Michèle CRAMPE-CASNABET – Du système à la méthode : Tracy, « observateur » lointain de Kant  
Anne DENEYS-TUNNEY – Destutt de Tracy et *Corinne* de Mme de Staël  
Henry DENEYS – Le crépuscule de l'Idéologie : sur le destin de la philosophie « idéologiste » de Destutt de Tracy  
Bibliographie des rééditions d'œuvres de Tracy



## Sommaires des numéros parus

*Documents et textes édités et annotés  
par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney*

### □ Réception et interprétation de l'Idéologie de Tracy

Lettre de Maine de Biran à l'abbé de Feletz (s.d.)  
L'acception napoléonienne péjorative  
Le compte-rendu par Augustin Thierry du Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, de Tracy, Le Censeur, 1818  
La « cristallisation » et le « fiasco » stendhaliens à propos de Tracy et l'idéologie  
Marx, critique de l'économie politique de Tracy  
La grammaire générale selon Michel Foucault, (1966)  
J.-P. Sartre, l'idéologie analytique des Flaubert (1971)

### □ Textes de Destutt de Tracy

M. de Tracy à M. Burke (1794)  
Deux lettres à Joseph Droz (sur les Écoles centrales, 1801)  
Pièces relatives à l'instruction publique (1800)  
Aux rédacteurs de la revue *La Décade*, 1805  
Trois lettres inédites à Daunou (1816-1818)  
Trois lettres à Th. Jefferson (1811, 1818, 1822)

*Notice abrégée sur Tracy*, par Edna Hindie Lemay

Jean-Pierre COTTEN, Centre de documentation et de bibliographie philosophique de l'université de Besançon (avec la participation de Marie-Thérèse PEYRETON : *Éléments de bibliographie des études consacrées à Destutt de Tracy*, de 1830 à nos jours.

## **CORPUS, revue de philosophie**

### ***Corpus n° 28, Philosophies de l'Histoire à la Renaissance*** *mis en œuvre par Philippe Desan*

- Philippe DESAN – Les philosophies de l'histoire à la Renaissance  
George HUPPERT – La rencontre de la philosophie avec l'histoire  
Guido OLDRINI – Le noyau humaniste de l'historiographie au XVI<sup>e</sup> siècle  
Jean-Marc MANDOSIO – L'histoire dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance  
François ROUDAUT – La conception de l'histoire chez un kabbaliste chrétien, Guy Le Fèvre de La Boderie  
Alan SAVAGE – L'histoire orale des Huguenots  
Jaume CASALS – « Adviser et derriere et devant » : Transition de l'histoire à la philosophie dans le Discours de la servitude volontaire  
Marie-Dominique COUZINET – Fonction de la géographie dans la connaissance historique : le modèle cosmographique de l'histoire universelle chez F. Bauduin et J. Bodin  
James J. SUPPLE – Etienne Pasquier et les « mystères de Dieu »

#### ***DOCUMENTS***

- Arnaud COULOMBEL et Philippe DESAN – *Pourparler du Prince* d'Etienne Pasquier  
Etienne PASQUIER – *Le Pourparler* du Prince.

### ***Corpus n° 29, Dossier spécial Fréret*** *mis en œuvre par Catherine Volpilhac-Auger*

- Catherine VOLPILHAC-AUGER – Fréret, l'arpenteur universel  
Carlo BORGHERO – Méthode historique et philosophie chez Fréret  
Claudine POULOUIN – Fréret et les origines de l'histoire universelle  
Nadine VANWELKENHUYZEN – Langue des hommes, signes des Dieux. Fréret et la mythologie  
Jean-Jacques TATIN-GOURIER – Fréret et l'examen critique des sources dans les « Observations sur la religion des Gaulois et sur celle des Germains » (1746)  
Françoise LÉTOUBLON – *Socrate au tribunal de Fréret*  
Lorenzo BIANCHI – Montesquieu et Fréret : quelques notes

## Sommaires des numéros parus

Monique MUND-DOPCHIE – Nicolas Fréret, historien de la géographie antique

Alain NIDERST – Grandeur et misère de l'Antiquité chez Fréret

### **DOCUMENTS**

Lettre de Fréret à Ramsay avec une introduction de C. VOLPILHAC-AUGER

« Sur la réminiscence » : Manuscrit inédit de Charles Bonnet (1786) par Serge NICOLAS

### **Corpus n° 30, L'Universalité du Français en question** *Textes et documents réunis par Pierre Pénisson*

Pierre PÉNISSON - Notice éditoriale, présentation

Réalité physiologique contre illusion universelle

I-M 800 : *vires acquirit eundo*

De la Grèce à la France

I-M 803 : *ut etiam aliquid dixisse videamur*

L'allemand successeur du français

I-M 804 : *An Gallice loquendum, an germanice*

Le français comme mode

I-M 811 : *Tout change, la langue aussi.*

*La Raison change aussi de méthode.*

*Ecrits, habillements, tout est mode. Racine*

J.D. Eberhard

I-M 812 : *Si volet usus*

### **DOCUMENTS :**

J.B. Michaelis *De l'influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions*

Traduction : Le Guay de Prémontval, 1762

## **CORPUS, revue de philosophie**

### **Corpus n° 31, L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières**

*Textes et documents réunis par Christiane Frémont et Henry Méchoulan*

#### *Péninsule Ibérique*

Henry MÉCHOULAN – *Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVIIe siècle lecteurs de Machiavel*

Javier PEÑA – *De l'antimachiavélisme, ou la « vraie » raison d'Etat d'Alvio de Castro*

Carsten LORENZ WILKE – *Une idéologie à l'œuvre : l'Antimachiavel au Portugal (1580-1656)*

#### *Angleterre*

Christiane FRÉMONT – *Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais*

#### *Italie*

Jean-Louis FOURNEL – *Guichardin, juge de Machiavel : modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique florentine*

Lucie de los SANTOS – *Les Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live*

Silvio SUPPA – *L'antimachiavélisme de Thomas Bozio*

#### *Allemagne*

Michel SENELLART – *La critique allemande de la raison d'état machiavélienne dans la première moitié du XVIIe siècle : Jacob Bornitz*

#### *France*

Luc FOISNEAU – *Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye, ou la vertu politique au siècle de Louis XIV*

Francine MARKOVITS – *L'Antimachiavel-médecin de la Mettrie*

#### **DOCUMENTS :**

I La référence obligée : Innocent Gentillet

II Extrait des Satyres personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre d'ANTI (1689, anonyme, Baillet)

III Extraits de l'article Anti-Machiavel du Dictionnaire historique de Prosper Marchand (1758-1759)

## Sommaires des numéros parus

### **Corpus n° 32, Delbœuf et Bernheim**

#### **Entre hypnose et suggestion**

*Textes et documents réunis par Jacqueline Carroy et Pierre-Henri Castel*

Pierre-Henri CASTEL, Jacqueline CARROY, François DUYCKAERTS -  
*Présentation générale*

François DUYCKAERTS - *Delbœuf et l'énigme de l'hypnose : une évolution.*

Serge NICOLAS - *Delbœuf et la psychologie comme science naturelle.*

Sonu SHAMDASANI - *Hypnose, médecine et droit : la correspondance entre Joseph Delbœuf et George Croom Robertson.*

Jacqueline CARROY - *L'effet Delbœuf, ou les jeux et les mots de l'hypnotisme.*

Jean-Michel PETOT - *Créditivité, idéodynamisme et suggestion. Note sur l'actualité de la pensée d'Hyppolyte Bernheim.*

Mikkel BORCH-JACOBSEN - *L'effet Bernheim (fragments d'une théorie de l'artefact généralisé).*

Pierre-Henri CASTEL - *L'esprit influençable : la suggestion comme problème moral en psychopathologie.*

### **Corpus n° 33**

#### **Théodore Jouffroy**

*Textes réunis par Patrice Vermeren*

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Patrice VERMEREN - *Le remords de l'école éclectique, précurseur de la synthèse de la philosophie et de la révolution.*

Chryssanti AVLAMI - *Un philosophe philhellène.*

Théodore JOUFFROY : comptes-rendus

*Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, troisième volume (Le Globe du 27 novembre 1824).*

*Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, tome IV ; œuvres inédites de Proclus, philosophe grec du cinquième siècle, d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris, publiées par Victor Cousin. Le sixième volume est sous presse (Le Globe du 24 mars 1827).*

## **CORPUS, revue de philosophie**

Jacques D'HONDT - *Hegel et Jouffroy.*

Christiane MAUVE - *L'esthétique de Jouffroy : des promesses sans suites ?*

Georges NAVET - *Le droit naturel des Eclectiques.*

Eric PUISAIS - *Jouffroy et Lerminier.*

Sophie-Anne LETERRIER - *Jouffroy académique.*

Emile BOUTROUX - *De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française (1897).*

Théodore JOUFFROY - *Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine (1831).*

Jean-Pierre COTTEN - *Bibliographie.*

### ***Tribune Libre***

Emmanuel FAYE - *Lettre ouverte. Une réécriture « néo-scholastique » de l'histoire de la métaphysique.*

### **Corpus n° 34**

#### **Géographies et philosophies**

*Textes réunis par Marie-Dominique Couzinet et Marc Crépon*

Marie-Dominique COUZINET et Marc CRÉPON - *Ouverture.*

Marie-Dominique COUZINET et J.F. STASZAK - *À quoi sert la « théorie des climats » ? Éléments d'une histoire du déterminisme environnemental.*

PIERRE Pénisson - *Maupertuis philosophe géographe.*

Thierry HOQUET - *La théorie des climats dans l'Histoire naturelle de Buffon.*

Michèle COHEN-HALIMI et Francis COHEN - *Rousseau et la géographie de la perfectibilité.*

Jean-Marc BESSE - *La géographie selon Kant : l'espace du cosmopolitisme.*

## Sommaires des numéros parus

Claude JAMAIN - Sur les spirales d'un escalier de cristal : la voix russe.

Anne DENEYS-TUNNEY - Le Voyage en Syrie et en Egypte de C.F. Volney : un discours de la méthode du voyage philosophique.

Marc CRÉPON - Entre anthropologie et linguistique, la géographie des langues (note sur le parcours d'Ernest Renan).

Éléments de bibliographie.

### **Corpus n° 35**

#### **Gabriel Naudé :**

#### ***la politique et les mythes de l'histoire de France***

*Sous la direction de Robert Damien et Yves-Charles Zarka*

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Robert DAMIEN et Yves Charles ZARKA - *Introduction : pourquoi Naudé ?*

Yves Charles ZARKA - *L'idée d'une historiographie critique chez Gabriel Naudé.*

André PESSEL - *Naudé, le sujet dans son histoire.*

Robert DAMIEN - *Des mythes fondateurs de la raison politique : Gabriel Naudé ou les bénéfiques de l'imposture.*

Simone MAZAURIC - *De la fable à la mystification politique : Naudé et l'autre regard sur l'histoire.*

Lorenzo BIANCHI - *Politique, histoire et recommencement des Lettres dans l'Addition à l'histoire de Louis XI de Gabriel Naudé.*

Paul NELLES - *Histoire du savoir et bibliographie critique chez Naudé : le cas de la magie.*

Francine MARKOVITS - *Arguments sceptiques chez Bayle et Naudé.*

**Documents :** Gabriel NAUDÉ

## **CORPUS, revue de philosophie**

Annexe latine au chapitre VI du supplément à l'histoire de Louis XI : Édit Royal interdisant la lecture ou l'interprétation des nominaux (traduction S. Taussig).

### **Comptes rendus**

*Libertins au 17<sup>e</sup> siècle*, édition établie, présentée et annotée par Jacques Prévot (Bibliothèque de la Pléiade), avec la collaboration d'Etienne Wolff et Thierry Bedouelle : Compte rendu de Sylvie Taussig.

*Les libertins érudits en France au XVII<sup>ème</sup> siècle*, collection « Philosophies » par Françoise Charles-Daubert : compte rendu de Jacques Prévot.

### **Livres reçus.**

**Varia** : Gilles SIOUFFI

*De l'« universalité de la langue française »...*

## **Corpus n° 36**

### **Jean-Jacques Rousseau et la chimie**

*Sous la direction de Bernadette Bensaude-vincent et Bruno Bernardi*

Bernadette BENSAUDE-VINCENT et BRUNO BERNARDI - *Pour situer les Institutions chymiques.*

### **I. Rousseau dans la chimie du XVIII<sup>e</sup> siècle**

Bernard JOLY - *La question de la nature du feu dans la chimie de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.*

Jonathan SIMON - *L'homme de verre ? Les trois règnes et la promiscuité de la nature.*

Bernadette BENSAUDE-VINCENT - *L'originalité de Rousseau parmi les élèves de Rouelle.*

Marco BERETTA - *Sensiblerie vs. Mécanisme. Jean-Jacques Rousseau et la chimie.*

### **II. La chimie dans la pensée de Rousseau**



## Sommaires des numéros parus

Florent GUÉNARD - *Convenances et affinités dans La Nouvelle Héloïse de Jean-Jacques Rousseau.*

Martin RUEFF - *L'élément et le principe. Rousseau et l'analyse.*

Bruno BERNARDI - *Constitution et gouvernement mixte – notes sur le livre III du Contrat social – .*

### **III. Aides à la lecture**

*Errata dans l'édition du Corpus des Œuvres de philosophie en langue française.*

*Tableau d'équivalences.*

*Bibliographie.*

**A paraître en 2000** (sous réserve de modifications).

- ✍ N° spécial 38 : Journées d'Alembert (Paris X et Bordeaux III).
- N° 39 : Tolérance et scepticisme

# LIBRAIRIE SYLVA SYLVARUM

123, rue du Faubourg du Temple  
75010 Paris

Fax : 01.42.71.88.41  
Sur rendez-vous

HISTOIRE DES IDEES - PHILOSOPHIE - POLITIQUE -  
ECONOMIE - ERUDITION - BIBLIOGRAPHIE

Catalogue sur demande écrite, par lettre ou fax.  
Vos listes de recherche sont les bienvenues.



Fondation «Pour la science» - Centre international de synthèse  
Direction : Michel Blay, Éric Brian

# Revue de synthèse

*Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr*

Rédacteur en chef : Éric Brian  
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

N°s 2-3/1998

160 F/24,39 €

## HISTOIRE DU SCEPTICISME. DE SEXTUS EMPIRICUS À RICHARD H. POPKIN

Sylvia GIOCANTI. — Histoire du fideïsme, histoire du scepticisme?/*The history of fideism, the history of scepticism?*

Sophie ROUX. — Le scepticisme et les hypothèses de la physique/*Scepticism and the hypotheses of physics.*

Jacqueline LAGRÉE. — Religion naturelle et scepticisme religieux/*Natural religion and religious scepticism.*

Catherine LARRÈRE. — Scepticisme et politique/*Scepticism and politics.*

Frédéric BRAHAMI. — L'articulation du scepticisme religieux et du scepticisme profane dans l'*Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza* de Richard H. Popkin/*The connection between religious scepticism and profane scepticism in The History of scepticism from Erasmus to Spinoza.*

Alban BOUVIER. — Histoire des idées, sociologie des croyances et processus argumentatifs. Scepticisme et modernité d'après Richard H. Popkin/*The history of ideas, the sociology of belief and argumentative procedures. Scepticism and modernity according to Richard H. Popkin.*

INÉDIT/Richard H. POPKIN. — Reflexions on the history of scepticism.

REVUE CRITIQUE/A. GLÉMAIN. — R. Popkin et l'histoire du scepticisme.

### *Direction et rédaction*

Fondation « Pour la science »  
Centre international de synthèse  
12, rue Colbert - 75002 Paris

Tél. +33(0)1.42.97.50.68

Fax. +33(0)1.42.97.46.46

Adresse électronique  
synthese@filnet.fr

### *Diffusion au numéro*

Éditions Albin Michel  
22, rue Huyghens - 75014 Paris  
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

### *Abonnements 1999*

France : 330 F/50,30 €

Étranger : 400 F/61,00 €

Hudol. Gestion informatique

Abonnements à la Revue de synthèse  
17, rue Leconte-de-Lisle - 91320 Wissous

Tél. +33(0)1.60.11.68.90

Fax. +33(0)1.60.11.69.08

Fondation «Pour la science» - Centre international de synthèse

Direction : Michel Blay, Éric Brian

# Revue de synthèse

*Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr*

Rédacteur en chef : Éric Brian  
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

N° 4/1998

125 F/19,06 €

## MATHÉMATIQUES À L'ÉPREUVE DE L'ÉCRITURE

Éric BRIAN. — Présentation/*Introduction*

Jean-Pierre CLÉRO. — La réflexion benthamienne sur les mathématiques/*Benthamite reflexion on mathematics.*

Maurice CAVEING. — L'histoire des mathématiques de l'Antiquité/*History of the mathematics of Antiquity.*

Franck ACHARD. — La publication du *Treatise on electricity and magnetism* de James Clerk Maxwell/*The publication of James Clerk Maxwell's Treatise on electricity and magnetism.*

Olivier KELLER. — Questions ethnographiques et mathématiques de la préhistoire/*Ethnographic and mathematical questions on prehistory.*

Claude ROSENTAL. — Histoire de la logique floue. Une approche sociologique des pratiques de démonstration/*History of fuzzy logic. A sociological approach on demonstrative methods.*

## REVUES CRITIQUES

Marco PANZA. — Peirce et le continu.

Jean-Pierre CLÉRO. — Une théorie des fictions peut-elle être utile en épistémologie ?

### *Direction et rédaction*

Fondation « Pour la science »  
Centre international de synthèse  
12, rue Colbert - 75002 Paris

Tél. +33(0)1.42.97.50.68

Fax. +33(0)1.42.97.46.46

Adresse électronique  
synthese@filnet.fr

### *Diffusion au numéro*

Éditions Albin Michel  
22, rue Huyghens - 75014 Paris  
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

### *Abonnements 1999*

France : 330 F/50,30 €

Étranger : 400 F/61,00 €

Hudol. Gestion informatique  
Abonnements à la Revue de synthèse  
17, rue Leconte-de-Lisle - 91320 Wissous

Tél. +33(0)1.60.11.68.90

Fax. +33(0)1.60.11.69.08

Fondation «Pour la science» - Centre international de synthèse

Direction : Michel Blay, Éric Brian

# Revue de synthèse

Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr

Rédacteur en chef : Éric Brian  
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

N° 1/1999

125 F/19,06 €

## PENSÉE DES SCIENCES

Éric BRIAN. — Présentation/*Introduction*

Charles ALUNNI. — « Pensée des sciences ». Un laboratoire/*Thought of sciences. A laboratory*

Charles ALUNNI et Pierre CAYE. — Acte, puissance et virtualité. Une généalogie/*Act, power and virtuality. A genealogy*

Jean-Toussaint DESANTI. — *Φύσις* → *Κίνησις*... Aux origines aristotéliennes du concept de mouvement/*Φύσις* → *Κίνησις*... *At the Aristotelian origins of the concept of motion*

René THOM. — Aristote topologue/*Aristotle topologist*

Pierre CAYE. — Innocence et puissance. Heidegger face au principe de raison/*Innocence and power. Heidegger faced with the principle of reason*

Charles ALUNNI. — Relativités et puissances spectrales chez Gaston Bachelard/*Relativities and spectral powers in Gaston Bachelard*

Giuseppe LONGO. — L'intelligence mathématique, l'infini et les machines/*Mathematical intelligence, infinity and machines*

Dominique LESTEL. — Portrait de l'animal comme sujet/*Portrait of the animal as subject*

Joël MERKER. — Deux infinis cousus main

### *Direction et rédaction*

Fondation « Pour la science »  
Centre international de synthèse  
12, rue Colbert - 75002 Paris

Tél. +33(0)1.42.97.50.68

Fax. +33(0)1.42.97.46.46

Adresse électronique :  
synthese@filnet.fr

### *Diffusion au numéro*

Éditions Albin Michel  
22, rue Huyghens - 75014 Paris  
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

### *Abonnements*

Tarif annuel 1999

France : € 50,30/FF 330 - Étranger : € 61,00/FF 400

Voir le bulletin à la fin du numéro

La revue *Corpus* accompagne la publication des ouvrages de la Collection du Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française éditée chez Fayard sous la direction de Michel Serres. Elle contient des articles critiques, historiques et des documents. Elle est ouverte à tous.

Indépendante des éditions Fayard, elle est publiée par l'Association pour la revue *Corpus*, dont le Président est Francine Markovits. La revue est rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris-X Nanterre.

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de l'Association pour la revue *Corpus*, 99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris, ☎ et Fax : 01.43.55.40.71.

#### BULLETIN DE COMMANDE

##### ***Nouvelle disposition :***

***33 % de réduction aux étudiants sur présentation de leur carte.***

Abonnement 2000 : 220 FF

n° spécial 38 Journées d'Alembert (Paris X et Bordeaux III)

n° 39 Tolérance et scepticisme

A paraître en 2001 (sous réserve de modifications).

N° 40 Médecine et Philosophie

Je souhaite recevoir les numéros

n° 1 ou 2 : 25 F

n° 3 & 5/6 : **réédité**

n° 4 ou 7 : 30 F

n° 8/9 : 70 F

n° 10 : 35 F

n° 11/12 : 80 F

n° 13 : 45 F

n° 14/15 : 90 F

n° 16/17 : 100 F

n° 18/19 : 100 F

n° 20/21 : 100 F

n° 22/23 : 100 F

n° 24/25 : 100 F

n° 26/27 : 100 F

n° 28 : 100 F

n° 29 : 100 F

n° 30 : 100 F

n° 31 : 100 F

n° 32 : 100 F

n° 33 : 100 F

n° 34 : 100 F

n° 35 : 100 F

n° 36 : 100 F

n° 37 : 100 F

Frais de port : 20 F au numéro et selon poids pour une série.

Chèque bancaire : Ordre : Association pour CORPUS

C.C.P. ou Virement : 36 756 80 V La Source

NOM .....

Prénom .....

Fonction .....

Adresse .....

.....

Téléphone .....

Directrice de la revue : Francine Markovits. Comité de rédaction : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française. Les deux Associations ont respectivement pour objet les travaux de la Collection et de la revue. La revue *Corpus* est publiée avec le concours de l'Université de Paris - X Nanterre et du C.N.L.

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITE DE PARIS X - NANTERRE

ATELIER INTEGRE DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITE PARIS-X

Achévé d'imprimer en juin 2000  
Dépôt légal : 2<sup>ème</sup> trimestre 2000

N° ISSN : 0296-8916

*Corpus n° 37*

*Cartésiens et Augustiniens au XVIIème siècle*

Sommaire

Emmanuel FAYE <i>Cartésiens et Augustiniens au XVIIème siècle : présentation de la question.....</i>	5
Thierry GONTIER <i>Sous un Dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ? Un argument « augustinien » pour les animaux-machines.....</i>	27
Roger ARRIEW <i>Augustinisme cartésianisé : le cartésianisme des Pères de l'Oratoire à Angers.....</i>	67
Emmanuel FAYE <i>Un inédit du Père Nicolas J. Poisson : Sur la philosophie de M. Descartes.....</i>	91
Emmanuel FAYE <i>Arnauld défenseur de Descartes dans l'Examen du Traité de l'essence des corps.....</i>	131
<i>Note sur la nouvelle édition de l'Examen d'Arnauld.....</i>	161
Philippe DESOCHE <i>« Dic quia tu tibi lumen non es » : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience.....</i>	169
Geneviève BRYKMAN <i>L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley.....</i>	203
Dinah RIBARD <i>Cartésianisme et biographie : la critique de la Vie de Mr Descartes d'Adrien Baillet par le Père Boschet (1692).....</i>	225