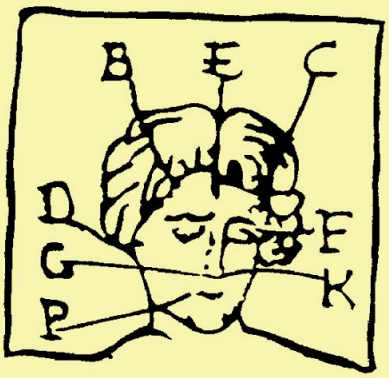
corpus

revue de philosophie

n° 49

Logiques et philosophies à l'âge classique



CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITE DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916

corpus

revue de philosophie

n° 49

Logiques et philosophies
à l'âge classique

mis en œuvre par
Thierry Hoquet

© Centre d'Études d'Histoire
de la Philosophie Moderne et Contemporaine
Université Paris X, 2005

N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

Thierry Hoquet
Logiques et philosophies à l'âge classique 5
Présentation des articles 39

A. La logique et le système de la philosophie

Christiane Frémont
Cureau de La Chambre : la connaissance et la vie 49

Francine Markovits
Ressemblance et identité 81

Jean-François Goubet
Logique et philosophie chez Christian Wolff (1679-1754) 101

Thierry Hoquet
La rencontre de la vérité : méthodes et mœurs dans la philosophie de Crousaz *133*

B. La méthode des sciences particulières : études leibniziennes

David Rabouin
Logique, mathématique et imagination dans la philosophie de Leibniz 165

Sarah Carvallo
La logique des sciences contingentes appliquée à la médecine 199

C. Querelles

Jean-Claude Pariente
Arnauld critique de Malebranche : théorie des idées et théorie de la connaissance 227

Olivia Chevalier
Deux cartésiens face à deux modèles de la démonstration – Malebranche et Arnauld face aux Regulae *et à l'*Organon ... 249

Emmanuel Faye
Le « cartésianisme » de Desgabets et d'Arnauld sur les vérités éternelles 277

Varia

Alessandro Zanconato
La traduction de Pope par J. Serré de Rieux 301

Sommaires des numéros disponibles 355

LOGIQUES ET PHILOSOPHIES À L'ÂGE CLASSIQUE
INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Le primat de la logique et la dépendance des parties de la philosophie

> *Si ce discours semble trop long pour être lu en une fois, on le pourra distinguer en six parties. Et, en la première, on trouvera diverses considérations touchant les sciences. En la seconde, les principales règles de la méthode que l'auteur a cherchée. En la troisième, quelques-unes de celles de la morale qu'il a tirée de cette méthode. En la quatrième, les raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique. En la cinquième, l'ordre des questions de physique qu'il a cherchées, et particulièrement l'explication des mouvements du cœur et de quelques autres difficultés qui appartiennent à la médecine ; puis aussi la différence qui est entre notre âme et celle des bêtes. Et en la dernière, quelles choses il croit être requises pour aller plus avant en la recherche de la nature qu'il n'a été, et quelles raisons l'ont fait écrire*[1].

Ces premiers mots du *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* nous indiquent sa construction. Préface aux essais scientifiques, le *Discours* est organisé selon une division ou un cheminement. Entre une première partie touchant les sciences en général et une sixième division qui ouvre à des travaux ultérieurs, se déploie en son centre une progression selon quatre disciplines : une méthode, une morale, une métaphysique, une physique. Cet ordre commande la construction du discours, du point de vue sinon de sa genèse (sa rédaction

---

1 Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), AT VI, 1.

ou « l'histoire de [ses] idées »), du moins de sa réception (comment on doit le lire).

Descartes nous indique ici les implications possibles d'une méthode forgée à partir de la Géométrie, de la Dioptrique et des Météores : il s'agit d'étendre celle-ci non seulement à un domaine déterminé (la physique) mais au corps complet du savoir. Plus même, la physique ne vient qu'en dernier. La méthode, qui appartient aux divisions de la logique, permet de « tirer » d'abord quelques règles de morale, ensuite la preuve ou la démonstration des thèses les plus fondamentales de la métaphysique (l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme), enfin seulement quelques questions de physique (relatives à la médecine et au mouvement de la terre). La vraie physique est fondée en métaphysique, de même que celle-ci s'appuie, pour sa certitude, sur des vérités morales, celles-ci étant tirées d'une méthode fondée sur l'entendement pur et non plus sur les sens ou l'imagination.

Ainsi se déploie et s'organise l'orbe complet des connaissances, dont la *Lettre-Préface* des *Principes de Philosophie* nous rappellera qu'il s'agit bien là de la définition la plus ordinaire (vulgaire) de la philosophie : si philosophie est bien *étude de la sagesse*, « par la sagesse, on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir ».

Un ordre différent nous est toutefois proposé dans les *Principes.* Cette science, qui « s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir »[2], s'ouvre avec la métaphysique (qui contient les « principes de la connaissance »). Vient ensuite la physique qui s'applique plus particulièrement à la composition de la matière qui forme l'univers et notre monde ; enfin suivent médecine, mécanique et « la plus haute et la plus parfaite morale ». Les sciences sont ainsi réorganisées autour de l'image de l'arbre : les racines métaphysiques, le tronc physique, les branches consacrées aux plantes, aux animaux, et à l'homme, qui seules sont véritablement porteuses de fruits. Ce schéma traduit l'ordre de dépendance

---

2 Descartes, *Les Principes de la philosophie*, Lettre-Préface, AT IX-2, 2 et 3.

ou de fondation (les rapports de principe à conséquence, qui font de la métaphysique la « première philosophie », AT IX-2, 16) en un ordre pédagogique (ce qu'il faut commencer d'apprendre), puis en un ordre utilitaire : le fruit que l'on peut espérer retirer de nos connaissances, situé dans les branches de l'arbre.

Mais, plus notablement encore, ce texte de la *Lettre-préface* détache la logique de la philosophie. Pendant qu'une morale élémentaire entend « régler les actions de la vie » et « ne souffre point de délai » (AT IX-2, 13), la logique, s'associant aux mathématiques, forme l'art de « bien conduire sa raison ». Ainsi, la logique est au plus loin des fruits de la philosophie. Simple hors-d'œuvre, elle ne fait même plus partie de l'arbre, dont elle ne dit, tout au plus, que l'ordre des matières. Or, cette image de l'arbre des disciplines a plus qu'une portée métaphorique : elle anime une charge polémique contre Regius, qui a précisément bouleversé l'ordre des sciences.

Le professeur et médecin d'Utrecht a prétendu donner des *Fundamenta physices* (Amsterdam, Elzevier, 1646), où l'on retrouve une grande proximité thématique avec les thèses cartésiennes : « il semble n'[y] avoir rien mis, touchant la physique et la médecine, qu'il n'ait tiré de mes écrits »[3]. Cette polémique nous enseigne deux points. D'une part, on comprend que la philosophie veut asseoir certaines thèses, en combattre d'autres, touchant à tout ce qu'on peut connaître. Mais d'autre part, les thèses en elles-mêmes ne sont rien et les dogmes s'articulent nécessairement en systèmes[4]. Regius a ignoré cette dépendance réciproque des parties de la philosophie que la logique prescrit et qui vaut

---

3 Descartes, *Principes*, Lettre-Préface, AT IX-2, 19.

4 On a pu faire de ce thème une lecture fichtéenne : cf. Reinhard Lauth, *La Conception cartésienne du système de la philosophie*, trad. C. Bouriau, Paris, H. Champion, 2004. Hegel souligne : « Pour dogmatique, les Français disent *systématique*. » « Un principe unique est développé dans toutes ses conséquences, les représentations doivent découler d'une unique détermination. *Systématique* est donc synonyme d'unilatéral. » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, Vrin, t. III, p. 611).

comme ordre ou fondement. Pire : il en a usurpé le titre, mais sous ce nom de « fondements », il a en réalité « nié quelques vérités de métaphysique, sur qui toute la physique doit être appuyée ».

On peut donc distinguer deux manières d'organiser le système de philosophie dans son unité : le système vertical ou déductif des *Principes*, où une vérité n'est recevable que dans la mesure où les lecteurs « la voient très clairement être déduite des vrais principes » ; le système horizontal de la *Méthode*, où les thèses valent par le fil qui les relie. Peu importe si d'autres ont précédé sur des points isolés : Augustin sur la voie du *cogito, ergo sum*, Pereira sur celle des animaux-machines[5]. Les thèses s'imposent uniquement par leur solidarité à l'ensemble de la philosophie qui les soutient et qu'elles prouvent en retour par leur validité. « Je confesse que, s'il [le mouvement de la terre] est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité, que je ne l'en saurais détacher, sans rendre le reste tout défectueux. » ; « Si on pouvait m'en prouver la fausseté [de l'instantanéité de la lumière], je serais prêt à confesser que je ne sais rien en philosophie. »[6] C'est toute la philosophie qui se joue dans l'affirmation de chaque thèse.

---

5 Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, article *Pereira (Gomézius)*. La remarque D rapporte cet extrait des *Nouvelles de la République des Lettres* : « Gomésius Pereira n'ayant point tiré son paradoxe de ses véritables principes, et n'en ayant point pénétré les conséquences, ne peut pas empêcher que M. Descartes ne l'ait trouvé le premier par une méthode philosophique. » La remarque H précise que le père jésuite Ignace Gaston Pardies a tenté de trouver cette opinion dans les textes d'Aristote (*De la connaissance des bêtes*, repris dans les *Œuvres*, Lyon, L. Bachelu, 1696).

6 *Resp*. Descartes à Mersenne, fin novembre 1633 (AT I, 271) et à Beeckman, 22 août 1634, AT I, 308 : « *ut si falsitatis argui posset, nil me prorsus scire in philosophia conferi paratus sim.* »

Cette liaison entre chaque thèse particulière et le corps complet de la philosophie peut se lire de deux manières, selon une face sceptique et une face dogmatique.

En amont, La Mothe Le Vayer donne la version sceptique de cette histoire. Il interroge, par la bouche d'Ephestion, l'état de la philosophie à partir de l'incertitude de la logique[7]. Ce qu'on appelle « philosophie » se définit à la fois par une ambition (« la connaissance des choses divines et humaines ») et par une restriction (cette connaissance n'est pas telle que sont les choses, mais seulement « telle que nous la pouvons avoir »). Cette limite nécessaire de nos connaissances s'éclaire non seulement par la diversité des thèses soutenues, mais par le doute même qui plane sur la manière de parvenir à la connaissance. Non seulement nous n'avons pas de *criterium veritatis* pour nous servir de guide dans notre travail de reconnaissance du vrai, mais plus encore, nous ne savons pas même ce qu'un tel critère pourrait être. Dans le cadre d'une réflexion sur l'opiniâtreté, le dialogue même est le lieu d'avis divergents : Cassander soutient que l'opinion (*gnomè* et non *doxa*) est la chose la plus puissante (*to kratiston*, selon le mot de Pythagore), Ephestion au contraire montre combien il ne faut nous entêter de rien. L'idée même de philosophie est menacée par l'impuissance où sont ses tenants de seulement en fixer le programme :

> Les différents moyens que chacun croit être nécessaires pour y parvenir, montrent assez qu'elle est plus en l'imagination qu'en la réalité. Platon procède des choses intelligibles et universelles, aux singulières et sensibles ; Aristote tout au contraire, n'admet rien dans l'intellect qui n'ait été premièrement dans les sens, par le moyen desquels il monte comme par des degrés à ses notions intellectuelles, *à nobis notioribus, ad natura, et simpliciter notiora*. L'organe de cette science, qui est la logique, est si trompeur, qu'un même discours qui paraît concluant à l'un, est défectueux à l'autre, et si plein de supercherie, qu'il promet de tirer la vérité du mensonge, quand de deux fausses propositions il se vante d'extorquer *vi formae*

---

7 François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* (1632), texte revu par André Pessel, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1988.

> (comme ils disent) une conclusion véritable. C'est un si mauvais instrument pour s'assurer des choses…
>
> La logique même naturelle n'a pas plus de certitude, chacun raisonnant à sa mode. Aux uns les autorités sont raisons ; vers les autres il n'y a que la raison qui ait de l'autorité.[8]

Ainsi, La Mothe utilise la diversité des méthodes et celle des opinions pour discréditer la logique. Mais cette impuissance de la logique n'est que le premier pas vers le délitement général de toutes les parties de la philosophie :

> Nous ne sommes pas mieux d'accord dans la physique, non seulement à l'égard de ses principes, et de ce qui est de plus haute considération, mais des choses mêmes qui tombent sous nos sens…
>
> Examinons tous les ordres de la Nature, vous ne trouverez rien, soit au grand, soit au petit monde, sur quoi l'on ne forme des conceptions toutes différentes. Ceux qui croient pénétrer jusqu'aux choses qu'ils appellent métaphysiques, ne font pas moins paraître l'imbécillité présomptueuse de l'esprit humain, par tant de controverses qu'ils excitent tous les jours sur ce qui se fait dans le ciel…
>
> Mais voyons si la morale, où nous tombons insensiblement, nous donnera quelque doctrine mieux établie, et si les opinions des hommes en ce qui concerne la vertu et le vice, les mœurs et les coutumes sont plus certaines et moins débattues que les précédentes. Tant s'en faut, il n'y a point de partie en toute la philosophie qui ait causé de plus fortes contestations.[9]

À partir de la diversité logique des raisonnements, du désaccord sur ce qui fait preuve, et du doute général sur notre capacité même à atteindre le vrai, Ephestion envisage la diversité des goûts, des sensations, des tempéraments et des principes reçus en physique, la diversité des cultes,

---

8 *Ibid.*, pp. 376-377.

9 *Ibid.*, pp. 377-379, *passim*.

des révérences et des articles de foi, la diversité des mœurs, des habitudes et des axiomes selon lesquels on doit se gouverner.

Plus que la diversité même, c'est chaque fois le désaccord et le paradoxe de certaines opinions, qui fait problème. Les attitudes tenues quant au vrai se disent sur le mode de la paronomase : Protagoras, ou « toutes nos fantaisies [sont] véritables » ; Xéniades et Monimus, ou « il n'y a rien que de faux » ; les Académiques ou « tout [est] problématique », Antisthène ou « il n'y a rien qui pût être contredit ». Ce qui est vérité à l'un est fausseté à l'autre : ainsi, *diversité* est un mot trop faible, il faut dire *discord* ou *contradiction*. « Pour le moins en voyons-nous beaucoup qui n'ont pas moins d'inclination à se roidir contre tout ce que les autres approuvent, que de certains poissons à nager toujours contre le fil de l'eau. »[10] S'il est question de tempéraments ou d'inclinations, la liste de nos parangons doit s'allonger encore. Mithridate ou « je me nourris de poison » est un exemple connu (il a son verbe), mais le principe est général : Épicure ou croire les sens « très véritables par tout » ; Pyrrhon ou tenir le « démenti sur tout » ; Anaxagore ou « la neige [est] noire » ; Héraclite ou « le miel attique plus amer que celui de Corse ». Chaque fois, le *je sais* de l'opinion n'est qu'un *je trouve* ou un *je sens*.

De la contradiction à la contestation, il n'y a qu'un pas. La vigueur, la rage et l'outrance des combats disent partout notre faiblesse, notre témérité, notre opiniâtreté. « Si nous voulons l'avouer, il n'y a pas un de nous qui ne croie ici que son compagnon se trompe, et ce qui est bien plaisant, c'est qu'avec toute notre belle ratiocination, nous passons tous pour fous les uns envers les autres. » Nul n'est insensé, mais la folie est générale : « puisqu'au jugement d'autrui, tout le monde l'[est] à son tour ».

Il est notable ici que la diversité première, celle des logiques et des arts de raisonner, n'est pas ce qui génère proprement le flottement général de la philosophie. Il y a bien une contamination mutuelle des sciences. Chaque

---

10 *Ibid.*, p. 367.

phénomène s'offre d'ailleurs sous plusieurs faces : l'aliment est physique en ce qu'il nourrit et plaît aux sens, métaphysique par l'interdit, les jeûnes et les privations, enfin partout moral par les usages et les cuisines. Plus précisément encore, Ephestion se livre à une analyse du sel : des thèses physiques (il est nécessaire à la vie, il est un cinquième élément) sont corrélées à des principes moraux (il y a des pays où « insipide » est devenu le nom de tout ce qui déplaît et d'autres où l'on n'use pas même de sel).

La philosophie vacille donc, devant la réversibilité des thèses, mais La Mothe Le Vayer ne pointe en rien ici un défaut de fondement. La logique n'est qu'un terme, le premier pris dans un système général de variations, de réversions, de contradictions. Ainsi, la sceptique développe bien une relation des thèses particulières à la philosophie générale ; mais ce n'est pas une relation structurale, où la faiblesse d'un maillon brise la chaîne et où la mobilité d'un fondement renverse l'édifice. La fausseté d'une conséquence ne prouve plus au rebours la faiblesse des commencements : car on a laissé l'ordre. Chez La Mothe Le Vayer, toutes les parties ne se tiennent qu'en ce que rien ne se tient. La suspension même n'est pas une thèse, moins encore une logique. Il faut « se servir » de la suspension, celle-ci se pensant selon des analogues non théoriques mais physiques : l'immobilité ou l'isosthénie[11]. « Doutons de tout, puisque c'est le propre de notre humanité, et afin de ne rien déterminer trop légèrement, ne donnons pas même une assurance entière de nos doutes sceptiques. »[12] La sceptique n'est pas une philosophie qui découle de l'assurance d'une méthode. Il n'y a

---

11 *Ibid.*, p. 385 (d'après Aristote, *De Coelo*, II, 13) : « Anaximandre estimait que la terre ne se conservait dans cette assiette qu'elle possède au milieu du monde, que pour ce qu'elle ne savait de quel côté pencher, ayant une pareille inclination vers tout ce qui l'environne, *cum aeque se haberet ad extrema ;* de même qu'un cheveu, disait-il, ne se romprait jamais, se faisant en toutes ses parties un pareil effort, et n'y ayant pas plus de raison de rupture en l'une qu'en l'autre… »

12 *Ibid.*, p. 385.

pas de principe qu'on pourrait toujours mettre en œuvre de manière univoque pour enfin connaître. Il faut, au contraire d'une méthode ou d'une démarche, savoir ne pas avancer.

En aval, Pierre-Sylvain Régis entend dogmatiquement la leçon cartésienne, lorsqu'il rédige un corps complet de philosophie, dont l'originalité tient à la cohésion de l'ensemble et au rapport entre les différentes parties[13]. Un bon système doit donner « l'idée parfaite d'un tout bien régulier. Car il ne suffit pas pour faire un corps naturel de joindre plusieurs parties ensemble, il faut aussi que les parties aient de certains rapports entre elles, sans lesquels elles ne produisent qu'un corps difforme et monstrueux » (pp. i-ij). Régis condamne en particulier, les traités de physique où l'on ne voit « qu'expériences entassées les unes sur les autres, avec des explications qu'on ne peut réduire aux mêmes principes, parce qu'elles sont fondées sur des hypothèses qui n'ont aucune analogie entre elles ». Mais il refuse également les traités isolés de métaphysique ou de morale. La philosophie forme un tout où la logique est première car elle explique d'où vient la certitude des vérités découvertes dans la physique, la métaphysique et la morale.

Si la philosophie dépend de la logique, la logique elle-même trouve son cœur dans la méthode, « art de bien conduire sa raison dans la recherche de la vérité »[14]. Ici, si « bien conduire sa raison » renvoie aux trois premières parties de la logique (perception, jugement, raisonnement), la précision

---

13 Pierre-Sylvain Régis, *Système de Philosophie, contenant la Logique, la Métaphysique, le Physique et la Morale*, Paris, Denys Thierry aux dépens d'Anisson, Posuel et Rigaud, libraires à Lyon, 1690, 3 vol, t. I, p. i : « Les Auteurs qui n'ont expliqué que des questions particulières de physique, ont avoué que leurs ouvrages n'étaient pas des pièces achevées et ne leur ont donné que le nom d'Essais de physique. Ceux qui n'ont fait que des traités séparés de logique, de métaphysique ou de morale, n'ont rien donné de plus complet ; il n'y a que ceux qui ont rassemblé en un seul corps toutes les parties de la philosophie qui aient tenté le même dessein que moi. »

14 *Ibid.*, IV, ch. 1, t. I, p. 40.

du but (« dans la recherche de la vérité ») souligne qu'il y a désormais une fin extérieure. La logique ne peut pas simplement viser la perfection ou les défauts de chaque opération. Elle doit contenir, outre cela, une méthode, cette partie qui, de l'intérieur de la logique, ouvre à l'ensemble de l'édifice philosophique. La méthode est cette articulation qui, à partir de la considération des opérations de l'esprit, permet à la logique de regagner le monde.

Après la logique, viennent en effet les savoirs objectifs, et en premier lieu, la métaphysique ou connaissance des substances intelligentes. En effet, celle-ci « ne sert pas seulement à l'âme pour se connaître elle-même, elle lui est encore nécessaire pour connaître les choses qui sont hors d'elle, toutes les sciences naturelles dépendent de la métaphysique, la mathématique, la physique, et la morale sont fondées sur ces principes. »[15] Ce primat de la métaphysique est double. D'une part, dans l'ordre de priorité, elle sert de fondement. Ainsi, « si les physiciens sont assurés que la substance étendue existe et qu'elle est divisée en plusieurs corps, ils savent cela par la métaphysique, qui leur apprend, non seulement que l'idée qu'ils ont de l'étendue doit avoir une cause exemplaire, qui ne peut être que l'étendue même ; mais encore que les différentes sensations qu'ils ont doivent avoir des causes efficientes diverses qui leur répondent, et qui ne peuvent être que les corps particuliers qui ont résulté de la division de la matière. »[16] Ensuite, dans l'ordre de facilité, elle est plus simple et plus aisée à acquérir, en particulier, parce que nous expérimentons en nous-mêmes les choses qui sont les preuves de cette connaissance. Le système se clôt par un long traité de physique et par la morale.

On peut donc établir, de Descartes à Régis, une filiation dogmatique quant aux rapports de la logique et de la philosophie. Mais en même temps, de l'un à l'autre, un écart se crée. La logique, art de raisonner, prétend donner une méthode générale pour la connaissance. Mais en quel sens permet-elle de *fonder* le système général des connaissances ? Quelles relations, de priorité ou de subordination, la logique

---

15 *Ibid.*, t. I, p. 64.

16 *Ibid.*, t. I, p. 64.

entretient-elle avec les autres composantes de la philosophie (métaphysique, physique, morale) ? L'ordre cartésien des *Principes* semble ne faire de la méthode qu'une discipline de l'esprit : l'art de bien raisonner n'apporte à proprement parler aucune connaissance. Il n'est qu'une manière de conduire sa raison. Mais ainsi comprise, la logique pourra se voir reprocher de n'être qu'une science idéale, impuissante à servir les connaissances réelles. En cela, elle est réunie aux mathématiques, qu'il n'importe pas de connaître pour elles-mêmes mais qu'il convient au contraire d'appliquer[17]. Toute autre est la place de la logique selon Régis, non plus à l'extérieur de la philosophie, mais bien comme la première partie du système complet des connaissances. On retrouve ici un type de système plus proche de celui présenté par le *Discours de la méthode* (ordre que nous qualifions d'« horizontal », pour le distinguer de l'ordre « vertical », déductif des *Principes*). Dans ce cas, la logique ne vaut plus comme une source générale de déductions mais bien comme un ensemble de vérités, qui font de plein droit partie de nos connaissances.

Ainsi, deux points sont à noter : 1/ qu'elle soit en dehors de la science ou qu'elle en constitue la première partie, la logique des cartésiens se singularise en ce qu'elle vient toujours en premier ; 2/ le philosophe cartésien s'enquiert du pratique par la considération des fruits[18], ce en quoi il est en rupture avec la tradition aristotélicienne[19].

---

17 Cf. par exemple, Bernard Nieuwentijt, *Wereld Beschouwingen*, chez Jean Pauli, 1727, trad. fr., *L'Existence de Dieu, démontrée par les merveilles de la Nature*, Amsterdam et Leipzig, Arkstee et Merkus, 1760, p. 8 : le nom de mathématicien ne convient pas à celui qui n'a étudié que les Éléments d'Euclide, pas plus celui de philosophe ne convient à qui n'a étudié que la logique. « Puisqu'on peut être fort versé dans ces sciences idéales, sans néanmoins avoir que peu ou point de connaissances de ce qui existe réellement et qu'on voit arriver. »

18 Selon Étienne Gilson (*D'Aristote à Darwin et retour, Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Vrin, 1971, p. 35), cette obsession du fruit, en introduisant la considération de l'utilité dans les savoirs, marque le départ de la science

Un écart plus net encore se dessine quant à la place de la méthode dans la science. En plaçant la logique comme hors de la science, Descartes la rend incontestable. Elle n'est pas dépendante d'une théorie qui l'établit mais simplement connue par réflexion. Véritable hors-d'œuvre, la logique tire de là (et de l'universalité de la lumière naturelle qui la fonde) sa puissance à s'appliquer à toutes les sciences indifféremment. Elle devient l'« instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres »[20] – « *Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam.* »[21] La méthode cartésienne sera toute puissante (elle s'appliquera indifféremment à tous les objets), alors qu'il n'y aura pas de « méthode aristotélicienne » au sens où la logique exposerait un ensemble de règles. Quand la logique cartésienne tend à la généralisation, la logique aristotélicienne multiplie les attentions aux singularités –

---

cartésienne (d'accord sur ce point avec le projet baconien) loin de l'idéal d'une science contemplative (*théorique*). Ce dernier idéal, « l'amour de la vérité cherchée et possédée pour elle-même » (p. 34), était le partage d'une bonne part de la science antique et médiévale : Platon, Aristote, Plotin, Augustin, Thomas d'Aquin. À l'inverse, on soulignera la volonté fermement pratique de la science cartésienne. Cf. en particulier *Discours de la Méthode*, VI (AT VI, 61-62) : « et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique… »

19 Si l'on en croit Richard Bodéus (*in* Sylvain Auroux (éd.), *Les Notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990, t. II, article « *Philosophia* »), la philosophie n'entretient pour Aristote que des rapports peu clairs avec la *sophia* et le philosophe aristotélicien est mobilisé par la *theoria* (*Éthique à Nicomaque*, X, 7-9). Ainsi, l'écart qui se fait d'Aristote à Descartes ne serait pas celui du passage d'une philosophie ancienne qui serait sagesse ou art de vivre à une philosophie moderne qui serait science et connaissance. Bien au contraire, s'il y a bien passage du théorique au pratique, c'est le philosophe aristotélicien qui serait théorique et le cartésien pratique.

20 Descartes, *Discours de la Méthode*, V (AT VI, 57).

21 Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, *Regula* IV (AT X, 371).

ce que les critiques ramassent souvent dans une formule : « À objets différents, principes différents. »[22]

On peut en effet opposer la pensée aristotélicienne qui part des choses mêmes (*pragmata*) et la philosophie cartésienne, où l'*ego* constitue la sphère de la certitude. Ainsi, dans la philosophie aristotélicienne, la vérité sera définie, selon la formule consacrée par le thomisme, comme *adaequatio rei et intellectus* alors que dans le contexte cartésien, la vérité s'identifiera à l'évidence de la lumière naturelle[23]. Du point de vue cartésien, la pensée doit reconquérir la réalité de la chose et établir en quoi la perception se distingue du rêve. Pour les aristotéliciens, la chose se tient par soi, antérieurement à toute conscience qui lui ferait face, indépendamment de toute connaissance qu'on en prendrait.

Réfutant les Éléates, Aristote leur reproche avec insistance d'accorder un privilège exclusif au logique (*logos*) au mépris des sens (*aisthesin*) et des choses (*pragmaton*)[24]. De même, à propos de la position de la terre, les Pythagoriciens et leurs imitateurs sont critiquables en ce qu'ils « ne tirent pas leur conviction des faits observés (*ek ton phainomenon*), mais plutôt des raisonnements (*ek ton logon*) »[25]. Dans ces passages du texte d'Aristote, l'opposition est ferme entre ceux qui procèdent *logikôs* et ceux qui procèdent *physikôs*. Les premiers négligent, voire disqualifient, les choses sensibles, les seconds les examinent[26]. Du point de vue aristotélicien, est inconcevable l'édification même d'un système de philosophie à partir de la logique, qu'il soit simplement réorganisé *ex post*, ou qu'une conception logique de la vérité et de la preuve fonde véritablement le corps de la philosophie.

---

22 Aristote, *De l'âme*, 402 a 22, trad. E. Barbotin, Les Belles Lettres, 1966 ; ou trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 77 : « Car les principes varient selon les cas. »

23 Cf. *Discours de la Méthode,* IV (AT VI, 38) : « Les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. »

24 Aristote, *De la Génération et de la corruption*, 325 a 13 et 18.

25 Aristote, *Traité du ciel*, 293 a 29-30, tr. P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

26 Aristote, *De la Génération et de la corruption*, 316 a 11.

À l'inverse, les Cartésiens affirment que la science doit procéder méthodiquement, c'est-à-dire partir de la logique pour constituer les faits. Du point de vue cartésien, l'unité de l'entendement qui s'applique aux objets pose l'unité de la science. Ce qui articule fondamentalement logique et philosophie, c'est l'idée que, dès lors que l'on aura la bonne méthode, on sera garanti de former la science véritable. Si la connaissance s'est égarée, c'est pour avoir quitté les voies de la bonne méthode.

II. La recherche du fruit : art de raisonner ou art de juger ?

Une telle conception de la méthode peut trouver, à titre d'hypothèse, son apologue dans *La Belle au bois dormant*, de Charles Perrault[27]. Le champion des Modernes raconte[28] :

---

27 Descartes ne déclare-t-il pas lui-même à propos du *Discours de la Méthode* qu'il n'a pas pour « dessein [...] d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, [...] ne proposant cet écrit que comme une histoire ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable. » (AT VI, 4). Cela nous renvoie au fait que, selon Baillet (*La Vie de Monsieur Descartes*, I, p. XVIII), Descartes lui-même appelait sa philosophie le « roman de la nature ». De même, dans la préface à la traduction française des *Principes*, Descartes ajoute un « mot d'avis touchant la façon de lire ce livre » qui recommande « qu'on le parcourût d'abord tout entier comme un roman ». (AT IX-2, 11, 29-31). C'est seulement Clerselier qui, dans les *Secondes réponses*, oppose la méditation sérieuse au mode de lecture du roman (AT IX-1, 107). Sur cette tradition médiévale de « physique par hypothèse », cf. Amos Funkenstein, *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth century*, trad. fr. J.-P. Rothschild, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1995.

28 Il ne nous appartient pas ici de trancher sur la querelle en paternité, concernant ce conte, paru en février 1696 dans le *Mercure galant* et disputé entre Charles et son fils Pierre, dit Perrault Darmancour. Cf. l'édition Gilbert Rouger des *Contes*, Classiques Garnier, Paris, Bordas, 1991, pp. XIII-XXI.

> Il était une fois un roi et une reine qui étaient si fâchés de n'avoir point d'enfants, si fâchés qu'on ne saurait dire. Ils allèrent à toutes les eaux du monde : vœux, pèlerinages, menues dévotions, tout fut mis en œuvre, et rien n'y faisait. Enfin, pourtant, la reine devint grosse et accoucha d'une fille[29].

Ce conte, représentation d'un cycle, a pu être lu comme une description étape par étape du Grand Œuvre[30]. Pénétré de thèmes alchimiques, il donne une histoire de la stérilité. Il étudie une union incapable de rien concevoir, qui ne donne naissance qu'à des vents. Par là, c'est l'histoire d'une méthode bréhaigne, la syllogistique, qui nous est contée : des nœuds qui embarrassent et entravent celui qui pense plutôt que de le libérer ou de le guider. Est-ce hasard si la menace est incarnée par les quenouilles, cela même qui permettrait de démêler des fils trop bien enchevêtrés ? La princesse se piquera à un fuseau négligé. Elle-même, était-elle conception véritable ou songe creux ? Il faudra cent ans pour le savoir et l'intervention de quelque vaillant Perceforest[31] pour que cette union soit à son tour féconde, et que naissent deux beaux enfants, l'Aurore et le Jour.

La recherche du fruit par de nouveaux moyens inaugure la naissance de l'esprit cartésien, lorsqu'il s'élève contre la futilité de ce qu'on enseigne dans les Écoles[32]. Tout comme

---

29 Charles Perrault, *Contes*, *ed. cit.*, p. 97.

30 Robert Amadou et Robert Kanters, *Anthologie littéraire de l'occultisme* (1950), reprise Paris, Seghers, 1975, p. 107, que nous citons pour son usage remarquable du « peut-être » : « Elle est peut-être la figure de la Tradition endormie mais toujours vivante et le chevalier vaillant est peut-être le chercheur obstiné et pur qui la retrouve et l'éveille. Peut-être aussi, sous l'allure générale de cet épisode conforme aux lois occultistes, faut-il voir une peinture très précise des opérations du Grand Œuvre. À chacun d'en décider selon ses goûts et ses talents. »

31 Cf. Jeanne Lods, *Le roman de Perceforest. Origines, composition, caractères, valeur et influence*, Genève-Lille, Droz-Giard, 1951, p. 91, où l'auteure opère un rapprochement.

32 Descartes, *Discours de la Méthode*, I (AT VI, 3) : « j'en ai déjà recueilli de tels fruits… ». Le même thème traverse la perspective

le couple royal de Perrault avait couru toutes les eaux, tenté toutes les cures, même au-delà des limites du royaume, Descartes avait « parcouru tous les livres »[33], même ceux qui traitaient de magie, ces sciences « les plus curieuses ». Il n'avait pas hésité à passer les bornes de la science autorisée, afin de s'assurer « qu'il n'y avait *aucune doctrine dans le monde* qui fût telle qu'on [lui] avait auparavant fait espérer »[34]. Aucune doctrine dans le monde, aucune eau dans le royaume, rien qui laissât apparaître une issue. Descartes a donc entrepris de montrer que toutes les sciences qu'il avait étudiées au Collège étaient inutiles. Plus encore, en critiquant les sciences et les arts, il opère une critique des puissances. Les sciences sont coupables d'avoir affermi les trônes, d'avoir orné ce que le besoin avait élevé et Descartes nous montre « que la théologie enseigne à gagner le ciel ; que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savants ; que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent. »[35]

Mais entre des ronces et des épines tant « entrelacées les unes dans les autres, que bête ni homme n'y aurait pu passer », le chemin ne s'est pas ouvert de lui-même comme par miracle devant le cavalier français[36]. Certes, il « pense

---

utilitaire des *Principes* (AT IX-2, 17) : « Je dirai ici quels sont les fruits que je me persuade qu'on peut tirer de mes principes. » ou (IX-2, 18) : « Le dernier et le principal fruit de ces principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées… »

33 Descartes, *Discours de la Méthode*, I (AT VI, 5). Et plus loin : « Il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses afin de connaître leur juste valeur… »

34 *Ibid.* (AT VI, 5) (nous soulignons).

35 *Ibid.* (AT VI, 6).

36 C. Perrault, *La Belle au Bois Dormant* : « Le jeune prince, *à ce discours*, se sentit tout de feu ; il crut, sans balancer, qu'il mettrait fin à une si belle aventure, et, poussé par l'amour et par la gloire, il résolut de voir sur-le-champ ce qui en était. À peine s'avança-t-il vers le bois que tous ces grands arbres, ces

avoir eu beaucoup d'heur de [s']être rencontré dès [s]a jeunesse en certains chemins »[37], mais hélas ! L'union heureuse du fruit et de la méthode aura été de courte durée et l'histoire des liaisons stériles devint bientôt à rebours l'image de la méthode cartésienne. Le conte donne l'histoire d'une voie – couper tout droit à travers bois – qu'on avait dite assurée, et qui n'aura été qu'une fâcheuse errance. On a eu beau avancer et tenir ferme le cap, toute la dévotion n'a rien changé à l'affaire et l'on n'a pas trouvé tout ce qu'on espérait. L'alliance cartésienne doit donc finir, pour céder place à de plus fertiles unions et donner descendance : l'heure a sonné pour une succession.

Il s'agit donc de perfectionner l'instrument pour avoir de beaux fruits. Socrate déjà testait les fausses conceptions et recherchait le moyen de faire de beaux enfants[38]. La scolastique propose un tel outil. L'inventaire critique de toutes les combinaisons de propositions simples doit permettre d'identifier les raisonnements valides, et de séparer ceux qui forment preuve de ceux qui sont trompeurs (sophismes, pétition de principe…). Les jugements sur ce programme sont contrastés. Pour Leibniz, la formalisation de la logique traditionnelle (Barbara, Celarent, etc.) est des plus utiles et Aristote a traduit ces formes en lois infaillibles : il est le premier qui ait écrit mathématiquement en dehors des

---

ronces et ces épines s'écartèrent d'elles-mêmes pour le laisser passer. » (nous soulignons)

37 Descartes, *Discours de la Méthode* (AT VI, 3).

38 Platon, *Théétète*, 150 a-c, trad. M. Narcy, éd. GF, pp. 150-151 : « Car il y a une chose supplémentaire qui n'est pas possible aux femmes : parfois mettre au monde des êtres imaginaires, parfois des êtres véritables, et que la chose ne soit pas facile à diagnostiquer… le travail le plus important et le plus beau, trier ce qui est véritable ou non… Et c'est cela le plus important dans notre métier, d'être capable d'éprouver par tous les moyens, si la pensée du jeune homme donne naissance à de l'imaginaire, c'est-à-dire à du faux, ou au fruit d'une conception, c'est-à-dire à du vrai. »

mathématiques[39]. Mais plusieurs critiquent ce postulat à la suite de Descartes (« La logique … corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente. »[40]) et opposent deux logiques, la pensée vraie qui juge bien et la syllogistique des raisonneurs ou des ratiocinateurs ; d'un côté la méthode de l'invention, qui accroît et conduit la découverte, et de l'autre la lourde chaîne par où s'exhibent et se ressassent les savoirs anciens. Cette dernière est accusée de ne pas permettre de parvenir à la science, sauf à savoir déjà ce que l'on cherche : le médecin Jean-Baptiste Van Helmont critique ainsi une logique « inutile pour inventer et donner de la science »[41]. De même, la *Logique de Port-Royal* estime que les errances de la science ne viennent pas de ce que l'on raisonne mal, soulignant à l'inverse que « la nature » ou « la seule lumière de la raison » suffit souvent à nous faire raisonner juste[42]. Si la connaissance échoue, c'est que le raisonnement prend pour point de départ des prémisses inconsistantes : les raisonnements de l'astrologie judiciaire sont formellement corrects, mais les propositions qu'ils

---

39 Cf. lettre de Leibniz à Gabriel Wagner, fin 1696 (*Philosophische Schriften*, VII, 514-527, cité par Heinrich Scholz, *Esquisse d'une histoire de la logique*, trad. Coumet *et alii*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 81).

40 Descartes, *Principes*, Préface (AT IX, 13).

41 Jean-Baptiste Van Helmont, *Principes de physique*, Première partie, ch. II, *in Les Œuvres de Jean-Baptiste van Helmont, traitant des principes de médecine et physique pour la guérison assurée des maladies*, trad. Jean Le Conte, Lyon, J.A. Huguetan et G. Barbier, 1671.

42 Cf. Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, éd. 1683, reprise par Pierre Clair et François Girbal, 2e éd., Paris, Vrin, 1993, p. 38 : « Tout cela se fait naturellement, et quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune règle de logique, que par ceux qui les ont apprises. ». Cf. aussi « Du raisonnement » (introduction à la troisième partie).

conjuguent sont extravagantes[43]. C'est donc à corriger les principes du savoir qu'il faut travailler, car c'est à cause des fondements défaillants (*suffosis*) que la syllogistique semble coupée de tous fruits. Ainsi, ce qui manque, ce n'est pas un art de *raisonner*, mais bien un art de *penser*, qui donnera des règles pour toutes les actions de l'esprit, à commencer par celles qui concernent la formation des idées simples (concevoir) et les premières compositions d'idées (juger).

De plus, on a vu que dans l'arbre cartésien des *Principes*, la morale occupait une double place : hors la science comme règle immédiate, mais aussi, au sommet de l'arbre, sous une forme plus relevée. C'est cette seconde piste que suit la *Logique de Port-Royal*, où la morale semble devenir le but ultime de l'art de bien penser – et par là de toute la connaissance :

> Non seulement ces sciences ont des recoins et des enfoncements fort peu utiles : mais elles sont toutes inutiles, si on les considère en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nés pour employer leur temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les divers mouvements de la matière. Leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop précieux pour l'occuper à de si petits objets : Mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions, et

---

43 *Ibid.*, « Premier discours où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle logique », p. 17 : « Il y a une constellation dans le ciel qu'il a plu à certaines personnes de nommer Balance, et qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent ; la balance est le symbole de la justice : donc ceux qui naîtront sous cette constellation seront justes et équitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque, qu'on nomme l'un Bélier, l'autre Taureau, l'autre Capricorne, et qu'on eût pu aussi bien appeler Éléphant, Crocodile et Rhinocéros : le bélier, le taureau et le capricorne sont des animaux qui ruminent : donc ceux qui prennent médecine, lorsque la lune est sous ces constellations, sont en danger de la revomir. Quelques extravagants que soient ces raisonnements, il se trouve des personnes qui les débitent, et d'autres qui s'en laissent persuader. »

> dans toutes les affaires qu'ils manient ; et c'est à quoi ils doivent particulièrement s'exercer et se former[44].

De telles considérations courent la science chrétienne et ne concernent pas seulement la géométrie. L'histoire voit de même ses faits et ses témoignages toujours menacés par une crise pyrrhonienne qu'aucune méthode ne permet véritablement d'endiguer. C'est au point que l'imperfection même de la science finit par passer pour un don de la providence[45]. On met en avant des raisons morales qui expliquent les défauts mêmes de la méthode. Qui veut expliquer l'erreur doit parfois emprunter des détours : la théodicée invite à suivre des voies tortues.

D'Alembert prolonge ce double rapport (entre logique et morale et entre art de raisonner et art de penser) dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*. La logique traduit notre désir de « réduire en art la manière même d'acquérir des connaissances ». Mais elle ne tient pas le premier rang dans l'art de l'invention. On peut se passer des manuels : « l'art de raisonner est un présent que la Nature fait d'elle-même aux bons esprits ». On peut dire qu'« on a fait un grand nombre de raisonnements justes, longtemps avant que la logique réduite en principes apprît à démêler les mauvais »[46]. Cette logique naturelle, qui se passe de maîtres, a son équivalent moral, puisque « la notion des vices et des vertus morales a précédé dans les païens la connaissance du vrai Dieu »[47].

---

44 *Ibid.*, p. 16.

45 Par exemple, Lenglet du Fresnoy, *Méthode pour étudier l'histoire*, nouvelle éd., Paris, Debure et Tilliard, 1772, t. I, p. 70 : « La providence permet encore ces incertitudes, pour nous apprendre que nous ne sommes pas nés pour être géographes, historiens et critiques : elle nous a destinés à de plus grands et à de plus nobles emplois. Nous posséder nous-mêmes, pour parvenir un jour à la possession de l'être suprême : voilà quelle est notre destination. »

46 D'Alembert, *Discours préliminaire*, éd. Malherbe, Paris, Vrin, 2000, pp. 98-99.

47 *Id.*, p. 80. Cet écart entre spéculation et pratique constitue selon D'Alembert la principale différence qui distingue les *Sciences* et les

III. Critiques de la méthode cartésienne comme imagination

Ceux qui tiennent que la logique nous donne les règles universelles de l'art de raisonner, sont conduits à affirmer que la logique n'a, depuis Aristote, fait aucun pas ni en avant ni en arrière « et que, par conséquent, selon toute apparence, elle semble close et achevée »[48]. Kant est de ceux, pour qui le raisonnement tient encore par sa nature à la forme syllogistique. L'art du raisonnement n'a pas à être inventé ; comme la vérité, il est. D'autres au contraire soulignent comment les progrès de la logique peuvent initier des progrès dans la connaissance soit en soignant l'entendement (une conversion de l'esprit, *Medicina mentis* pour reprendre un titre de Tschirnhaus), soit en permettant d'approcher de nouveaux objets, soit encore en guidant vers la vérité, machinalement ou, selon le mot de Spinoza, *quasi manu*.

L'impératif du fruit est si urgent que, faute d'avoir produit ses résultats, c'est à présent Descartes lui-même que l'on accuse de stérilité. Voltaire, Pluche, Condillac multiplient les attaques et traitent le cartésianisme comme une fantaisie : c'est là un indice fort que par philosophie, ils entendent désormais physique.

Voltaire peint les débuts difficiles de la méthode expérimentale avec Torricelli et donne le ton quant à l'héritage ambigu de la méthode cartésienne en physique :

> Descartes parut alors. Il fit le contraire de ce qu'on devait faire : au lieu d'étudier la nature, il voulut la deviner. Il était le plus grand géomètre de son siècle ; mais la géométrie laisse l'esprit comme elle le trouve. Celui de Descartes était trop porté à l'invention. Le premier des

---

Arts (p. 104). La division est cependant complexe : « L'on dispute, par exemple, tous les jours dans les écoles, si la Logique est un art ou une science : le problème serait bientôt résolu, en répondant qu'elle est à la fois l'une et l'autre. » Sera dit *art* « tout système de connaissances qu'il est permis de réduire à des règles positives, invariables et indépendantes du caprice ou de l'opinion ». En ce sens, il est permis de dire « que plusieurs de nos sciences sont des arts, étant envisagées par leur côté pratique ».

48 Kant, *Critique de la raison pure*, Préface à la 2e éd.

> mathématiciens ne fit guère que des romans de philosophie. Un homme qui dédaigna les expériences, qui ne cita jamais Galilée, qui voulait bâtir sans matériaux, ne pouvait élever qu'un édifice imaginaire.
>
> Ce qu'il y avait de romanesque réussit, et le peu de vérités mêlées à ces chimères nouvelles, fut d'abord combattu. Mais enfin ce peu de vérités perça à l'aide de la méthode qu'il avait introduite : car avant lui, on n'avait point de fil dans ce labyrinthe ; et du moins, il en donna un, dont on se servit après qu'il se fut égaré. C'était beaucoup de détruire les chimères du péripatétisme, quoique par d'autres chimères. Ces deux fantômes se combattirent ; ils tombèrent l'un après l'autre, et la raison s'éleva enfin sur leurs ruines[49].

Descartes nous a légué une logique et une philosophie, mais il nous a leurré en nous laissant penser que la seconde était fondée sur la première. En réalité, sa philosophie même n'était qu'une fantaisie ; quant à sa méthode, qu'était-elle au fond ? Il semble désormais que Descartes vaut tout entier comme *pars destruens* plutôt que comme *pars instruens*. Le fil qu'il nous a légué attend encore de tisser le bon système.

Les relations de Descartes aux philosophes des Lumières, apparaissent souvent comme un double jeu de rejets et d'emprunts : ceux-ci, divisant le système de Descartes selon leurs besoins, ont discrédité la physique et la métaphysique cartésiennes, mais ils ont conservé la méthode rationnelle, qu'ils entendaient porter à sa pleine fécondité critique[50]. On s'entend donc pour établir qu'il y a à la fois rupture décisive et similarité ; que les philosophes font sécession de

---

49 Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV* (v. 1751), ch. XXXI (« Des Sciences »), *in Œuvres historiques*, éd. René Pomeau, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957, pp. 997-998.

50 Aram Vartanian, *Diderot and Descartes. A Study of scientific naturalism in the Enlightenment*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1953, p. 4 : « the philosophes, dividing the Cartesian system as it suited their purpose, discarded the metaphysics and physics, but brought to full fruition the rationalist, critical method of Descartes. » On notera l'insistance mise ici sur le fruit.

façon très nette sur tous les contenus de la science cartésienne, mais que leur pensée reste en définitive identique dans son principe et sa démarche. Ainsi, on aurait rejeté tout le système de physique et de métaphysique (imaginations, fables) mais on conserverait l'idée de recherche méthodique. Les philosophes auraient poussé à son terme la méthode, que Descartes avait bien aperçue mais mal appliquée : c'est en particulier le jugement de D'Alembert, dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. Mais c'est déjà ce que disait Malebranche[51] et avant lui, Descartes lui-même : le rejet de l'autorité en philosophie nous vient de la lettre même du texte de Descartes, héritage légué par l'ultime phrase des *Principes de la philosophie* :

> Je prie mes lecteurs de n'ajouter point du tout de foi à tout ce qu'ils trouveront ici écrit, mais seulement de l'examiner et n'en recevoir que ce que la force et l'évidence de la raison les pourra contraindre de croire[52].

Étrange destinée de cette phrase qui clôt l'ouvrage et qui se trouve dans un chapitre ainsi résumé par la table : « Mais que je soumets toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'Autorité de l'Église ». Plusieurs problèmes se posent. D'abord, la question d'une logique de Descartes est problématique. Descartes formule-t-il une logique, et en quel lieu ? Que valent les règles du *Discours de la Méthode* ? Ensuite, si aujourd'hui, l'histoire des idées a dépouillé le *Discours de la Méthode* de ses trois essais, il apparaît qu'en réalité, au XVIIIe siècle, le mouvement est double. D'une part, on peut isoler la logique du *Discours* de la physique des *Essais*. Mais réciproquement, d'autres veulent dépouiller la physique cartésienne et ses résultats (géométrie, dioptrique, météores) de cette logique trop simple. Le premier mouvement est par exemple incarné par Poisson et repris

---

51 Malebranche, *Recherche de la vérité*, VI, 2, ch. 9 : « Je dois à M. Descartes ou à sa manière de philosopher les sentiments que j'oppose aux siens ou la hardiesse de le contredire. »

52 Descartes, *Principes*, IV, 207 (AT IX-2, 325).

par l'abbé Pestré dans l'article *Cartésianisme* de l'*Encyclopédie*[53]. Le second mouvement s'incarne dans les critiques que Leibniz adresse à la méthode cartésienne (« Prends ce qu'il faut, fais ce que dois, et tu obtiendras ce que tu souhaites »[54]) ou dans ces lignes moins connues mais tout aussi significatives de Louis-François Ladvocat[55] quand il entend développer un *Nouveau système de philosophie*. Il écrit alors à propos de Descartes : « sa physique débarrassée d'une logique peu utile pour l'usage qu'on en devrait faire et d'ailleurs prévenante pour avoir corrigé les erreurs de nos sens..., nous oblige souvent à nous tenir sur nos gardes pour ne pas tomber dans l'erreur. » Pour Ladvocat, il faut sauver la physique de Descartes (en particulier, son *Traité des Passions* et sa géométrie) et débarrasser ces acquis précieux d'une logique inutile, étrangère à l'édifice (« prévenante »). Et la page suivante poursuit : certes, « M. Descartes avait peuplé toutes les contrées de la physique », mais il n'a rien apporté à la logique – « La logique était depuis longtemps défrichée. »

C'est principalement la question de l'erreur dans la connaissance qui rend l'idée d'une méthode plus urgente. Mais la question se redouble quand il s'agit de dénoncer cette fois l'erreur de méthode. Descartes dénonce des fruits qui peuvent être comme les beaux palais des Anciens : imposants, mais construits sur du sable. Ainsi, ce que met en avant la critique, c'est le manque de fondement et la fragilité qui en résulte, à laquelle la méthode devra remédier. Surtout, si c'est la base ou la racine qui font défaut, alors, il faut reprendre la construction dès les

---

53 Cf. Mariafranca Spallanzani, « On peut considérer Descartes comme Géomètre ou comme Philosophe : le Discours de la Méthode et les Essais dans l'Encyclopédie », in Henry Méchoulan (éd.), *Problématique et réception du* Discours de la Méthode *et des* Essais, Paris, Vrin, 1988, pp. 335-342.

54 Cf. Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées (réédition Tel), 1960, n.1. p. 33.

55 Louis-François Ladvocat, *Nouveau système de philosophie établi sur la nature des choses connues par elles-mêmes*, Paris, N. Le Breton, 1728, 2 vol, Avant-propos, ã ij, v. L'auteur mourra doyen de la chambre des comptes à Paris.

fondements. La philosophie doit inlassablement répéter le geste initial : *a primis fundamentis inchoandum est.*

Pour trouver ces fondements, l'abbé Pluche retire même à Descartes sa valeur de guide. Dans son *Histoire du ciel*, il promeut la *Logique* de Mariotte[56], qu'il estime plus que celle de Descartes « parce que l'expérience autorise le premier et abandonne l'autre »[57]. Si Descartes est systématique, Mariotte est « judicieux » :

> quand les connaissances claires lui manquent, il ne croit pas pour cela tout désespéré ou perdu. Il a recours à la certitude de l'expérience, et il se borne prudemment à se servir en chaque chose des effets observés pour lui tenir lieu de principe. Mais il est bien éloigné de penser qu'un seul principe le conduira comme Descartes jusqu'aux vérités les plus éloignées, et qu'aucune ne lui échappera[58].

Ainsi, ce qui est proposé, c'est de remettre l'ordre des sciences à l'endroit : « la perfection de la physique consistera plutôt à recueillir ce que nos sens nous peuvent apprendre de la nature, qu'à consulter ce que la raison nous en dit. »[59] Ainsi, la méthode est seconde, parce qu'attachée à la raison, et c'est désormais l'observation qui doit marcher

---

56 Edmé Mariotte, *Essai de Logique. Contenant les principes des sciences et la manière de s'en servir pour faire de bons raisonnements* (1717), Corpus des œuvres de philosophie en langue française, texte revu par G. Picolet avec la collaboration d'A. Gabbey, Paris, Fayard, 1992.

57 Noël-Antoine Pluche, *Histoire du Ciel, où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie et les méprises de la philosophie, sur la formation des corps célestes et de toute la nature*, nouvelle édition, chez les frères Estienne, 1778, t. II, p. 178 : « Oh ! que j'aime mieux la méthode de cet académicien aussi modeste que savant, et qui n'entreprend ou ne promet rien qu'il ne sente en son pouvoir. L'illustre Mariotte avait lu Descartes : mais il connaissait mieux les bornes de l'intelligence humaine, et l'usage de la géométrie. »

58 *Ibid.*, t. II, p. 179.

59 *Ibid.*, t. II, p. 180.

la première : les *pragmata* priment sur les raisonnements, le physique guide le logique.

Condillac poursuit cette critique de l'imagination cartésienne et fait de Descartes un enchanteur qui, « du seul moyen d'une baguette, élève, détruit, change tout au gré de ses désirs »[60]. Le reproche porte sur l'extension abusive d'un seul principe : « C'était peu pour Descartes d'avoir tenté d'expliquer la formation et la conservation de l'univers par les seules lois du mouvement, il fallait encore borner au pur mécanisme jusqu'à des êtres organisés » (p. 314). Le vice cartésien est l'inflation d'une imagination vaine, insouciante des discontinuités, ignorante pour n'avoir pas observé : « elle est aveugle, elle veut l'être et elle veut cependant juger. » On constate que « plus un philosophe a généralisé une idée, plus il veut la généraliser ». Pourtant, « est-il si difficile de prendre une idée comme au hasard, de l'étendre et d'en faire un système ? »[61] À trop vouloir généraliser, l'esprit croyant toujours s'étendre, quitte le réel pour l'imaginaire et ses vains fantômes. Il ne s'agit pas tant de bien raisonner que de bien juger. Il ne faut pas seulement inventer ; il faut encore être judicieux.

Étendue uniformément à toute question, la méthode risque de ne produire que des songes creux. Que reste-t-il alors de la méthode ? Celle-ci subit-elle le discrédit de la science cartésienne, sombrant avec la physique des tourbillons et la physiologie métaphysique de la glande pinéale ? Ou bien l'idée d'une méthode demeure-t-elle bonne et il suffit ici de changer nos principes. En abandonnant la mauvaise méthode, en faisant le choix d'une autre logique, pourra-t-on fonder une science nouvelle, c'est-à-dire cueillir de nouveaux fruits ?

---

60 Condillac, *Traité des animaux* (1755), texte de l'édition de 1798, Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1984, p. 315.

61 *Ibid.*, p. 314.

IV. Quel principe ? Changer l'opération ou changer la construction

Recherchant les racines de l'erreur, on peut condamner l'opération mise en œuvre : l'imagination a produit des fantaisies, il appartient à l'observation de donner une science réelle. Mais cette imagination même que tous conspuent comme la source de toute erreur, trouve ses défenseurs. Dans le sillage de Gassendi[62], La Mettrie procède à une réduction de toutes les opérations de l'esprit à l'imagination. Jugement, raisonnement, mémoire ne sont nullement isolés comme tels : ce sont de « véritables modifications de cette espèce de toile médullaire sur laquelle les objets peints dans l'œil sont renvoyés comme d'une lanterne magique »[63]. Cela permet à La Mettrie de se targuer d'orthodoxie : dans son système, l'âme est vraiment une, et cette unité lui vient de ce qu'elle n'est en fait que divers degrés d'imagination. Au contraire, ceux qui ont proclamé avec excès la spiritualité ou l'immatérialité de l'âme ont dû finalement se résoudre à diviser ce qu'ils avaient hautement déclaré indivisible : l'âme s'est trouvée séparée en entendement et volonté ; ils ont porté atteinte à la simplicité de l'esprit qu'ils avaient tant chantée. L'imagination pourtant ne garantit rien et devient aussi bien le nom des mauvais systèmes : « Comme on dit "*l'Homme* et *le Monde* de Descartes", on dit "les Monades de Leibniz", c'est-à-dire des imaginations. »[64]

D'Alembert, dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, travaille pour sa part à réduire toutes nos connaissances à la sensation qui leur a donné leur premier commencement. C'est permettre de fonder l'unité du genre humain : les sensations étant « à peu près les mêmes dans tous les hommes », et « l'art de combiner et de rapprocher des idées directes n'ajout[ant] proprement à ces idées qu'un

---

62 Pierre Gassendi, *Institutio logica* (1658), éd. Howard Jones, Assen (Netherlands), Van Gorcum, 1981.

63 La Mettrie, *L'Homme-machine*, *in Œuvres philosophiques* (1751), texte revu par F. Markovits, Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1987, t. I, p. 81.

64 *Id.*, t. I, p. 257.

arrangement plus ou moins exact », on peut déduire de cela que deux hommes qui combinent leurs idées, l'un avec aise, l'autre avec peine, différeront peu. C'est revenir une nouvelle fois au *Discours de la Méthode* et proposer de relire son début et la fameuse thèse, empruntée à l'École, selon laquelle les hommes ne diffèrent pas par la forme mais par les accidents. La sensation devient alors un principe nouveau, le fait fondamental, la « base » qui permettra de reconstruire la science : « Rien n'est plus incontestable que l'existence de nos sensations. »[65] ; « pourquoi supposer que nous ayons d'avance des notions purement intellectuelles, si nous n'avons besoin, pour les former, que de réfléchir sur nos sensations ? » Cela vaut aussi bien en morale qu'en métaphysique.

Mais quand certains proposent de changer le fondement (La Mettrie, D'Alembert), d'autres contestent simplement la procédure de construction. Pour les uns, on n'a pas pris les bonnes briques, pour les autres, c'est la manière de composer qu'il faut changer. Dans tous les cas, les fruits sont renvoyés du côté de l'inconsistance et des fantaisies.

On peut illustrer cela par le cas de Buffon dont l'*Histoire naturelle générale et particulière* a pour projet de donner « la vraie philosophie »[66]. À cet effet, il se présente en rival de Descartes, proposant une nouvelle méthode et trois nouveaux essais. Pour donner la vraie physique, il étudie les théories de ses prédécesseurs et souligne la qualité des faits rassemblés, tout en déplorant le système, c'est-à-dire la méthode suivie. Quand il salue chez Louis Bourguet la découverte du « fait » de la correspondance des angles saillants et rentrants des montagnes, ce sera pour intégrer ce fait nouveau dans son propre système : car si le fait est solide, la mise en œuvre qu'en a proposée Bourguet a péché. Le naturaliste de Neuchâtel est coupable non pour avoir ignoré des faits, mais pour ce que Buffon nomme un « défaut de métaphysique » – c'est-à-dire de

---

65 D'Alembert, *Discours préliminaire*, *op. cit.*, p. 85.

66 Cf. notre ouvrage *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2005.

règles d'inférences permettant de passer du particulier au général[67]. Autrement dit, à partir de bases solides mais insuffisantes, il n'a pas induit mais *deviné*.

On peut ainsi contraster différentes manières de mettre en rapport la logique et les sciences qu'elle fonde (morale, physique). Descartes les pense dans un rapport de principe à conséquence ; Buffon souligne le rapport du singulier au général, rappelant la nécessité pour le physicien de disposer d'une « métaphysique des idées ». La philosophie (c'est-à-dire les bonnes théories) relève d'une bonne logique (l'art de bien généraliser à partir des effets).

La figure de Leibniz ici nous éclaire[68]. Buffon expose les résultats de la *Protogée* et souligne comment un tel système est nécessairement le produit d'un *grand génie*. Que valent ces termes, *grand génie*, dans l'estimation d'une théorie de la terre, c'est-à-dire d'une œuvre non d'imagination mais de physique ? Ils signifient d'abord un degré d'élévation (« quoique ses pensées soient dénuées de preuves, elles sont élevées… »). Mais surtout, encore une fois, c'est en termes logiques que le génie se traduit : « Les idées ont de la liaison, les hypothèses ne sont pas absolument impossibles et les conséquences qu'on en peut tirer ne sont pas contradictoires. »[69] Ainsi, le génie, c'est

---

67 Buffon, *Histoire naturelle*, Paris, Imprimerie Royale, 1749, *Preuves de la Théorie de la Terre* V : « Cet auteur [Bourguet] avait beaucoup plus de connaissances et d'érudition que de vues saines et générales, et il m'a paru manquer de cette partie si nécessaire aux physiciens, de cette métaphysique qui rassemble les idées particulières, qui les rend plus générales et qui élève l'esprit au point où il doit être pour voir l'enchaînement des causes et des effets. »

68 L'abbé Dubos, dans ses *Réflexions sur la peinture*, critique Leibniz comme le philosophe mathématicien par excellence. L'homme de spéculation est l'antithèse de l'homme d'expérience et Dubos fait l'éloge de la routine du vieux navigateur supérieure aux calculs des philosophes, mathématiciens nouveaux à la mer. On comprendra la portée de cette image, en se souvenant que depuis Bacon et Locke, la navigation est la figure de la connaissance philosophique.

69 Buffon, *Preuves de la Théorie de la Terre V*.

d'abord la capacité de forger un système où les idées sont liées, forment un tout possible, et non contradictoire. On retrouvera ces formules dans le *Discours sur le style* de 1753.

Où se situe le problème alors ? Dans le fait que la théorie leibnizienne soit *également possible et impossible*. Ce qu'il faut entendre par là, c'est que le défaut de cette théorie (partagé notamment par la *New theory of the Earth* de Whiston), c'est de « ne pas appliquer les règles des probabilités ». La raison des bons systèmes en physique, dès lors que l'évidence des démonstrations mathématiques nous est interdite, c'est de s'en tenir aux probabilités infinies qui fondent la certitude[70]. Pour Buffon, il y a des raisons de préférer tel système à tel autre. Et ces raisons, on les trouve dans les faits quand on ne se hâte pas de généraliser. C'est cela qui fonde l'opposition de Buffon aux différents systèmes de la théorie de la terre. C'est cela qui distingue le physicien du génie. Le génie lie les faits, mais ses constructions sont arbitraires. L'observateur accumule les faits, mais ses textes manquent de propositions générales. Tout le travail du bon physicien-philosophe, ce qui fait de lui une espèce tierce entre le pur génie de la spéculation et la méticulosité aveugle de la collection, c'est un certain art de généraliser les observations. Le bon physicien se définit donc d'abord par sa logique, par la méthode qu'il applique aux observations qu'il rassemble.

---

70 Cf. Buffon, *De la Manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle*, tome I, pp. 57-58. Mais déjà, Régis, *Système de philosophie*, *op. cit.*, p. 275 : « Il faudrait être aussi déraisonnable pour demander des démonstrations en physique qu'on l'est de se contenter des probabilités en mathématique ; comme celle-ci ne doit rien admettre que de certain et de démonstratif, l'autre est obligée de recevoir tout ce qui est probable, pourvu qu'il soit déduit d'un seul système fondé sur les premières vérités de la Nature. » Ce choix de la probabilité définit la physique contre l'évidence des mathématiques. Mais dans le même temps, affirmer que la physique est le choix d'un système probable est une position polémique contre d'autres physiques : en particulier, Régis s'oppose à Perrault (*Essais de physique*, tome III), qui se borne à proposer différents systèmes, tous également probables.

V. L'expérience face au risque de l'abus

La science a donc partie liée avec le passage du singulier au général, du fait au système. Mais précisément, le système est en rapport avec l'hypothèse, et l'un et l'autre termes s'entendent en bonne comme en mauvaise part. Si l'hypothèse risque de conduire le savant à de coupables imaginations mais si par ailleurs la science ne peut s'en passer, si un système est à la fois une construction arbitraire et la forme nécessaire de la connaissance, cela nous révèle une ambivalence de la méthode.

Le problème est que l'énoncé des procédures (analogie, comparaison, induction…), en d'autres termes la description de la méthode par un certain nombre d'opérations, ne suffit pas. Il faudrait encore s'assurer du bon usage de ces opérations (non pas seulement « l'analogie » mais « la *bonne* analogie »). Ainsi, l'évaluation des logiques appelle une méta-logique dont la pierre de touche se trouve dans l'expérience et la mise en œuvre des préceptes.

Si l'expérience a pu prendre la place de la raison au fondement de l'ordre des sciences, c'est qu'elle-même est devenue le nom de la bonne méthode. On peut faire à cela l'objection de D'Alembert à Diderot : « Par exemple, on ne conçoit pas trop, d'après votre système, comment nous formons des syllogismes, ni comment nous tirons des conséquences. »[71] Et y faire la réponse de Diderot : que nous ne tirons jamais les syllogismes mais que la nature le fait pour nous, établissant les liaisons dans l'expérience, liaisons que nous nous bornons à dire.

Si l'expérience devient le nom de la logique naturelle, les liens entre l'observation et la logique sont repensés, au point que le naturaliste Charles Bonnet n'hésite pas à écrire : « J'ai souhaité que mon livre fût une espèce de logique. Je n'ai donc pas mis les conjectures à la place des faits. Mais j'ai fait en sorte qu'elles résultassent des

---

71 Diderot, *Entretien entre D'Alembert et Diderot*, *in Œuvres philosophiques*, éd. P. Vernière, Classiques Garnier, Paris, Bordas, 1990, p. 279.

faits comme de leurs principes. »[72] Des considérations générales concernant l'ordre (la soumission de la conjecture au fait) permettent d'assurer la terre ferme du savoir. D'une part, les vérités physiques, « fruits de l'observation et de l'expérience », seront toujours plus nombreuses et toujours meilleures, à mesure que l'invention des machines perfectionnera nos sens. Les vérités métaphysiques elles-mêmes, « liées à un petit nombre d'idées abstraites », pourront également croître même si elles ne se multiplieront sans doute pas en même proportion. L'idée est de parvenir à une forme de prédiction : « Une intelligence qui connaîtrait à fond les forces de l'esprit humain pourrait tirer l'horoscope des sciences, et prédire le degré de perfection où chacune d'elles parviendra. »[73]

Mais plus qu'une logique de l'analogie, qui met à leur place les hypothèses, c'est la question de l'abus qui pose problème. Car la question n'est pas soluble dans la critique des bonnes et des mauvaises opérations mais se heurte à leur ambivalence fondamentale :

> Il nous manque une logique qui serait infiniment utile, non seulement dans les sciences physiques, mais encore dans les sciences morales ; je veux parler d'un *Traité de l'usage et de l'abus de l'analogie.* J'y joindrais les principes de l'*Art d'observer,* cet art si universel et dont je puiserais les préceptes et les exemples dans les grands maîtres qui nous ont découvert tant de vérités. Je voudrais que cet ouvrage fût l'histoire de la marche de leur esprit dans la découverte de ces vérités. Si l'analogie nous égare quelquefois, elle peut aussi nous conduire au but. Le secret de la méthode analogique consiste principalement à rassembler sur chaque genre le plus de faits qu'il est possible, à les comparer, à les combiner, et à se rendre attentif aux conséquences qui en découlent le plus immédiatement.

---

72 Charles Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762, 2 vol. ; rééd. F. Markovits et S. Bienaymé, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1985, p. 19.

73 *Id.*, p. 26.

> C'est de la collection de ces conséquences que doit naître l'hypothèse qui éclairera le côté obscur du phénomène. »[74]

Ainsi, l'ambiguïté des règles (hypothèses, analogie) et l'incertitude même quant à la valeur des opérations (l'imagination, les sensations, la comparaison) pose problème à la logique qui ne peut plus seulement se borner à édicter des règles universelles, mais qui doit toujours prêter attention aux circonstances.

Pour conclure, si l'observation est la bonne méthode, celle-ci exclut toute liberté : elle est un système, un dispositif qui contraint. Descartes ou Leibniz représentent, pour les physiciens des Lumières, ces génies si grands qui se sont égarés pour n'être pas restés attachés au char de la Nature. La marche vers la vérité exige au contraire que l'on s'y enchaîne et s'y arrime solidement, à « l'exemple de ces vrais génies, les Newton, les Bœrhaave, ces deux glorieux esclaves dont la Nature a si bien récompensé les services »[75]. L'éloge du génie en philosophie devient bien une glorification de la servitude.

La considération des rapports entre logique et philosophie à l'âge classique nous invite donc à penser une logique qui n'est pas que la description des fonctionnements de notre esprit. Il faut reconnaître qu'il n'y a pas de logique pertinente sans différentes sciences qu'elle sert à fonder. La logique doit servir à décrire efficacement, mais aussi bien à se comporter vertueusement. C'est donc un usage de la logique beaucoup plus large que celui de notre logique formelle contemporaine, et qui recouvre en partie ce qui deviendra la théorie de la connaissance. On comprend par là pourquoi le mathématicien René Thom a pu déplorer sinon la formalisation de la logique, du moins l'appauvrissement ontologique qui a accompagné ces progrès en rigueur. « Les prétendus progrès de la logique, réalisés depuis l'apparition de la logique formelle avec Boole au

---

74 *Id.*, p. 185.

75 La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 263.

XIXe siècle ont été en fait des progrès à la Pyrrhus, en ce sens que ce qu'on a gagné du point de vue de la rigueur, on l'a perdu du point de vue de la pertinence. La logique a voulu se séparer de toute ontologie et, de ce fait, elle est devenue une construction gratuite, un peu sur le même modèle que les mathématiques… »[76]

Au contraire, les philosophes de l'âge classique pensent l'utilité véritable des fruits de nos pensées. Diderot, dans l'article *Encyclopédie*, nous met en garde, rappelant que beaucoup d'arbres ne produisent que des feuilles et pas de fruits : « les projets littéraires conçus par les grands sont comme les feuilles qui naissent au printemps, se sèchent tous les automnes et tombent…, où la nourriture qu'elles ont fournie à quelques plantes stériles est tout l'effet qu'on en remarque. » La critique des feuillages trop abondants est une critique du livre et se lit de pair avec l'article *Bibliomanie*. Il faut également penser au « marronnier d'Inde », « arbre si fécond en fruits inutiles ». La mise en garde est nette : une grande fécondité n'est pas tout et peu importe la quantité des fruits, il faut encore qu'ils soient utiles. Enfin, quand bien même « les particuliers se hâtent de recueillir le fruit des dépenses qu'ils ont faites », il faut encore, malgré ce désir légitime, refuser de publier des résultats recueillis dans la hâte et dont le caractère sera trop particulier. Nous sommes donc face à deux exigences contradictoires : la prudence invite à remettre au lendemain, mais notre condition, les limites mêmes de nos existences, font que, trop souvent, à force de remettre, par souci de perfection, « les hommes meurent, et les fruits de leurs veilles disparaissent »[77].

THIERRY HOQUET
UNIVERSITÉ DE PARIS X - NANTERRE

---

76 René Thom, « Aristote et l'avènement de la science moderne : la rupture galiléenne », *in* Mohammed Allal Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote,* Toulouse, Erès, 1991, p 489.

77 Diderot, article *Encyclopédie*.

PRÉSENTATION

Les articles contenus dans ce volume se déploient selon trois axes principaux.

A. La logique et le système de la philosophie

Pour traiter des rapports de la logique et de la philosophie à l'âge classique, nous proposons de faire un pas de côté : penser la question de la logique non à partir du fonctionnement de l'esprit humain, mais à partir du type de connaissance que se forment les bêtes. Il apparaît en effet que la pensée de René Descartes (1596-1650) a pu constituer un prisme qui invitait à traiter l'animal à partir de la question de son âme, en insistant sur les aspects physiques (le mouvement de la machine), métaphysiques (si les cirons ont une âme, un encombrement est à prévoir au jour du jugement dernier ; si les bêtes n'ont pas péché, comment expliquer leur souffrance ?) et moraux (le cartésianisme nous permet de tuer les bêtes sans crime, alors que le pythagorisme nous accuse). À l'inverse, la perspective de son contemporain Marin Cureau de La Chambre (1594-1669), philosophe et médecin, propose un éclairage neuf sur ce que sont les bêtes, par une mise en avant des aspects logiques et de la question générale de connaissance.

Christiane Frémont nous montre en effet que la question de l'âme des bêtes a absorbé celles de leur pensée et de leur langage. D'un côté, Descartes définit le langage exclusivement à partir du langage humain et le retire nécessairement aux bêtes (donc supprime sans la résoudre la question de leur pensée). De l'autre, Cureau leur accorde une parole véritablement signifiante (et donc déjà pensante) ; pour le comprendre, il faut dissocier la question de la connaissance de celle de l'entendement, qui n'en a pas le privilège, au nom de cette découverte que « tout ce qui est vivant connaît et tout ce qui connaît est vivant ». Le champ et les modalités de la connaissance sont plus larges que ceux de

la pensée au sens cartésien : il y a de la connaissance à tous les niveaux, naturel, végétatif, sensitif, intellectuel ; il y a des connaissances « obscures » qui ne sont ni occultes ni irrationnelles. Cela suppose une autre définition du connaître, que Cureau rapporte à l'imagination, faculté cognitive fondamentale, qui assure la production des images (« phantomes ») et leur manipulation conformément à la finalité naturelle de chaque être. C'est l'imagination qui assume la fonction prédicative : cela permet de définir le raisonnement animal comme légitime et fonctionnel même s'il utilise une figure incorrecte dans la syllogistique aristotélicienne.

C'est également la question de la connaissance qui est au cœur de l'étude de Francine Markovits, qui interroge les notions de ressemblance et d'identité à partir de l'œuvre de Jean-Bernard Mérian (1723-1807). Liée aux notions de comparaison et d'analogie, la ressemblance apparaît en effet, parmi les « lien[s] de toutes les connaissances », comme « celui de tous les rapports auquel nous sommes le plus redevables ». Elle joue un rôle constitutif de l'intelligence, celui de « pivot de l'esprit qui sait », aussi bien dans la poésie que dans les sciences, dans les activités les plus frivoles comme dans les plus sublimes. En effet, la ressemblance donne non seulement toute leur réalité aux espèces et aux genres, mais aussi bien, c'est elle qui permet de concevoir « ordre, proportion, beauté, harmonie, jugement, raison, vérité ». Mérian prend acte du fait de la ressemblance parfaite (identité figurée, dont l'expérience témoigne) et, contre Leibniz, il pense les rapports de celle-ci avec la différence (identité numérique). Puis il montre que cette thèse logique a des conséquences morales ou métaphysiques, sur la sagesse et l'existence de la divinité ; mais aussi sur la beauté du monde : « il ne reste que l'alternative entre un monde qui ne contient que des ressemblances parfaites et un monde qui ne contient que des dissemblances absolues, c'est-à-dire un véritable chaos. »

L'article de Jean-François Goubet dresse un tableau très complet de la logique de Christian Wolff (1679-1754). Il permet de penser, sur un cas d'école, les transformations de cette discipline et sa place dans l'encyclopédie des sciences. Tout d'abord, d'un point de vue interne, interroger la logique

invite à évaluer la place de la méthode syllogistique et sa fécondité : en particulier, le syllogisme est-il une méthode d'exposition de vérités déjà connues [Descartes], ou permet-il de développer l'implicite et par là d'exprimer des vérités inouïes [Leibniz] ? Wolff changera d'opinion sur ce point. Mais ce qui caractérise véritablement son entreprise logique, c'est bien qu'elle s'ouvre par un discours préliminaire consacré à la philosophie, où la méthode apparaît comme l'ordre que doit suivre le philosophe pour enseigner ses *dogmata*.

Sur ces rapports entre logique et philosophie, l'étude de J.-F. Goubet permet de dégager deux thèses et deux problèmes corrélatifs. D'une part Wolff souligne l'utilité de la logique pour la vie morale : comme la logique enseigne la délibération (*dijudicatio*), elle permet d'adopter une conduite raisonnée ; elle « dirige les opérations de notre esprit dans nos diverses affaires ». Toutefois, le passage du théorique au pratique exige qu'on articule entendement et volonté, faculté de connaître le vrai (dirigée par la logique) et faculté d'élire (qui cherche le bien et fuit le mal). Or, il existe entre logique et éthique à la fois un écart (la logique est traitée dans la première partie de la *Logique allemande* alors que l'éthique doit attendre la quatrième) et une disproportion (le contenu de la morale ne peut être complètement dérivé de la seule logique, mais il exige également la découverte de vérités intermédiaires, relevant d'autres sciences).

D'autre part, la logique semble soumise à la métaphysique à laquelle elle emprunte ses propositions premières. Pourtant, dans le même temps, cette soumission du logique au métaphysique s'inverse en ce que, symétriquement, toute science use du syllogisme et que c'est donc la philosophie tout entière qui se voit soumise aux impératifs de la logique. Par tous ces aspects, on peut dire que Wolff apparaît comme « un penseur qui sait que les progrès de la raison entraînent avec eux des modifications dans les domaines de la théologie, des sciences et des techniques, tout comme dans ceux du droit, de la morale et de la politique » (p. 120).

Notre propre article montre comment Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750) développe une logique de la comparaison qui permet d'unifier son œuvre éclatée. En effet, les développements logiques ne trouvent véritablement leur fin

qu'en ce qu'ils permettent de condamner les abus rhétoriques rencontrés notamment dans les textes de Bayle. La logique est donc le travail préparatoire d'une critique de la métaphysique. Non seulement un défaut de logique conduit à construire de mauvais systèmes, mais plus encore : un défaut de démonstration finit par avoir des effets moralement répréhensibles. Crousaz ne cesse de rappeler que l'athéisme de Bayle découle de son pyrrhonisme. Mais dans cette dérivation, s'introduisent des disproportions : ainsi, l'horreur de l'immoralisme est grande mais, reconduite à son aspect logique, elle se laisse réduire à peu de choses — sophismes, comparaisons mal établies, usage de termes équivoques.

B. La méthode appliquée aux sciences particulières : études leibniziennes

Quand des philosophes comme Voltaire, Condillac ou Buffon ont la physique en tête, ils accusent une mauvaise méthode de procéder par imagination, de donner non la science mais des fantaisies, de ne manier que des idées qui viennent de son propre fond – autrement dit, de faire des mathématiques au lieu d'étudier le réel. L'article de David Rabouin nous permet de comprendre, à partir d'une analyse de Leibniz (1646-1716), que la situation s'inverse quand la philosophie vise la métaphysique précisément à partir de la méthode des mathématiques : celles-ci deviennent inadéquates non par un défaut de réalité, mais précisément parce que l'imagination y marque comme un excès qui les limite.

Une tradition critique bien établie, inaugurée par Louis Couturat, affirme que la métaphysique leibnizienne se trouve fondée sur la logique, elle-même conjointe à l'idéal d'une *mathesis universalis* : Leibniz aurait eu le grand mérite d'avoir rendu la logique calculatoire, et d'avoir, à partir de là, disposé d'un outil permettant de traiter des questions métaphysiques. D. Rabouin montre que ce programme engage également une réflexion sur la nature logique du calcul. La difficulté, dans la conciliation de ces deux directions, est que les mathématiques ne forment pas une logique universelle mais ont partie liée avec « un certain type d'expérience : l'imagination ».

La *mathesis universalis* elle-même étant définie comme *logica imaginationis*, « la méthode de détermination exacte de ce qui tombe sous l'imagination », elle semble impuissante à s'appliquer telle quelle à la métaphysique, qui a trait aux vérités purement intelligibles. L'association du logique et du mathématique, de même que leur usage en métaphysique, passent donc par la question des limites du mathématique (« celles de l'imaginable »).

En définitive, on peut mettre ici en avant un souci de complexifier les modèles de compréhension du réel – souci que développe également le travail de Sarah Carvallo. Celui-ci nous permet de penser comment l'ouverture de la science à de nouveaux domaines requiert corrélativement des progrès ou des révolutions de la logique : la démonstration ne suffit pas à traiter le tout de la physique. Dans le cadre de son projet encyclopédique, Leibniz doit établir une logique des sciences contingentes : il s'agit d'ouvrir la logique aux méthodes analytiques de l'infini, permettant de traiter la contingence du meilleur des mondes possibles. C'est en particulier la connaissance de deux domaines – l'organisme et le mixte – qui pose problème. Ceux-ci exigent en effet d'assouplir les modes du raisonnement scientifique en les rapprochant de l'estime des apparences, que pratiquent les sciences humaines, et spécialement le droit. Il s'agit alors de constituer une nouvelle logique des vraisemblances, adaptée aux réalités médicales et chimiques.

C. Querelles

Plusieurs articles approchent la question de la logique par le biais des polémiques de l'âge classique : celle d'Arnauld et Malebranche sur la nature des idées, celle sur la création des vérités éternelles (à partir des thèses de Desgabets et d'Arnauld).

La question de la connaissance peut nous servir de fil d'Ariane pour pénétrer dans la volumineuse querelle entre Antoine Arnauld (1612-1694) et Nicolas Malebranche (1638-1715). Dans la théorie malebranchienne, deux thèses, la vision en Dieu et l'étendue intelligible, ont à charge d'expliquer comment nous voyons les choses au-dehors. Arnauld n'a

de cesse de montrer que cette thèse logique (la manière dont nous acquérons la connaissance) a des implications métaphysiques (elle contredit le principe de la simplicité des voies divines) et morales (elle nous donne licence de nous attacher aux choses matérielles).

L'article de Jean-Claude Pariente précise que, outre cet échec spirituel et religieux, la querelle sur la nature des idées comme êtres représentatifs des choses porte sur un échec gnoséologique important : la théorie de Malebranche est, selon Arnauld, impuissante à rendre compte de la manière dont nous quittons notre état d'ignorance et acquérons des connaissances nouvelles. En d'autres termes, il renouvelle à propos des problèmes arithmétiques (théorème dit « des restes chinois ») et géométriques (définition de l'ellipse et de l'hyperbole), l'aporie du *Ménon* : comment peut-on chercher ce qu'on ignore ? si on l'ignore, comment le reconnaît-on quand on le trouve ? La question qui se pose ici porte donc sur les moyens qui nous sont offerts pour enrichir le contenu de nos idées claires : parmi eux, il faut faire place à la connaissance par simple vue, mais aussi au raisonnement, à l'expérience et au hasard. Il s'agit également de faire la part entre ce qui revient au raisonnement et ce qui revient au jugement et de déterminer lequel est le mode fondamental de mise en relation de deux idées.

L'article d'Olivia Chevalier poursuit l'analyse de cette querelle et montre comment cette polémique philosophique peut trouver sa racine dans des conceptions divergentes de la démonstration – ici un rapport différent aux modèles logiques proposés par l'*Organon* d'Aristote et par les *Regulae* cartésiennes. Pour Arnauld, la démonstration embrasse naturellement la forme ternaire du syllogisme et il faut simplement veiller à raisonner à partir de bonnes conceptions ; pour Malebranche, le primat est accordé à la notion d'évidence – une vérité est d'abord une découverte et non une exposition et elle se fonde dans l'idée. Ainsi Arnauld recourt à une conception logique de la démonstration (dont la marche doit suivre des règles définies) alors que Malebranche adopte plutôt un modèle mathématique, à partir de la primauté de la considération de l'idée dans sa clarté et sa distinction. Cette divergence a des conséquences

importantes : pédagogiques ou propédeutiques d'abord, puisqu'elle détermine la science par laquelle il faut commencer pour se former l'esprit et acquérir les principes de toutes les autres disciplines ; mais également métaphysiques, puisque cet écart de méthode explique le différend des deux auteurs à propos de la possibilité de démontrer l'existence des corps.

Enfin, Emmanuel Faye étudie les philosophies de Robert Desgabets (1610-1678) et d'Arnauld, dans leur rapport à celle de Descartes, à propos de la question de la libre création des vérités éternelles. Cette analyse nous permet d'étudier ce que c'est qu'être fidèle à un auteur : Desgabets défend-il le cartésianisme, ou recourt-il à Descartes comme à d'autres pour établir ses propres principes et les rendre acceptables ? Il ne s'agit pas seulement de parler « *pour* » Descartes ; il faut encore « faire voir quel usage » on prétend « faire de sa doctrine ». Il apparaît alors que le « cartésianisme » de Desgabets, considéré comme avéré en matière de physique, se trouve en revanche très problématique en métaphysique, où il passe même plutôt comme « l'adversaire juré de M. Descartes ». E. Faye nous invite donc « à considérer Desgabets moins comme un cartésien que comme un métaphysicien original » et à nous souvenir que le Bénédictin lorrain a commencé à philosopher avant de connaître le Cavalier poitevin. Des réflexions analogues pourraient être tirées de l'analyse de la métaphysique d'Arnauld. Apparaît en effet une double difficulté : celle qu'il y a à dégager dans les différents textes d'un même auteur une position philosophique cohérente (qu'elle soit stable ou évolutive) ; celle qui naît lorsque l'on tente d'assigner un auteur à une tradition ou à une filiation (cartésienne, thomiste, augustinienne). Dans tous les cas, les grandes lignes de partage et les typologies (« logique cartésienne », « logique scolastique ») ne doivent pas faire obstacle à des lectures plus détaillées des thèses et de leur articulation.

THIERRY HOQUET
UNIVERSITÉ DE PARIS X - NANTERRE

A. La logique et le système de la philosophie

CUREAU DE LA CHAMBRE : LA CONNAISSANCE ET LA VIE

D'une polémique somme toute assez banale opposant Cureau de La Chambre à Chanet sur le discours des bêtes sort pour nous lecteurs avertis de sciences biologiques et cognitives une doctrine riche en implications. L'idée, la grande et la seule idée de Cureau de La Chambre est l'identité de la connaissance et de la vie : « la connaissance est une action vitale », « tout ce qui vit, connaît, et tout ce qui connaît, vit ». Rien sous le soleil ne peut exister s'il ne connaît : en ce siècle dit cartésien, voici un philosophe qui affirme que la connaissance n'est pas l'apanage de l'entendement, que connaître n'est pas seulement savoir ni savoir que l'on sait, que le langage n'en est pas le signe ni non plus la condition ; et, si l'on pousse jusqu'à son ultime intuition, qu'il y a du cognitif jusque dans l'inerte. En deçà (ou au-delà, car il le généralise) du dispositif auquel nous sommes accoutumés – sensations, impressions, images, idées, concepts – l'auteur en arrive à l'idée que connaître consiste à produire et traiter des images inscrites dans les choses du monde, et que toutes, au fond, sont connues et connaissantes, à l'image de leur créateur qui se connaît soi-même. Est-ce dans cette auto-connaissance qu'il existe et fait exister le monde ? le philosophe se borne à évoquer brièvement Platon et Thomas d'Aquin mais se garde d'empiéter sur la métaphysique des théologiens. Quoi qu'il en soit, la question de la connaissance des animaux n'est que prétexte à proposer une définition conjointe, et même réciproque, de la connaissance et de la vie.

Langage et logique chez les animaux

Le langage « propre de l'homme » ?

L'éthologie contemporaine et les expériences d'apprentissage du langage des signes aux chimpanzés ou bonobos menées depuis

une trentaine d'années permettent aujourd'hui de se demander sérieusement s'il se trouve chez les animaux des indices d'un comportement linguistique, et dans quelle mesure certains sont capables d'appréhender non seulement le symbole mais le rapport signifiant/signifié, et de manipuler les signes dans une situation de dialogue : le langage demeure-t-il le propre de l'homme ?[1] La question traditionnelle reviendrait alors à celle-ci, quasi-tautologique : quel est le propre du langage humain, ou : pourquoi et comment quelques groupes humains ont-ils su développer ainsi la capacité linguistique et en faire un objet proprement culturel ? Dimension qui dépasse de beaucoup la faculté d'exprimer et de communiquer sa pensée (Descartes voulant sauver le langage l'aurait-il trop instrumentalisé, manquant sa dimension historique et par là proprement humaine ?); Claude Hagège qui nie le comportement linguistique des animaux remarque cependant avec humour que, tout compte fait, entre l'usage que les chimpanzés peuvent faire du langage et le nôtre, il y a seulement l'écart de deux millions d'années... Reste que l'apparition et le perfectionnement du langage chez les humains est un événement historique contingent consécutif à l'évolution de certains de nos ancêtres issus du même tronc que les grands singes, lesquels présentent des structures du cerveau analogues à celles des humains où se localisent les facultés cognitives.

Or, il s'est trouvé sur la question du langage, à l'Âge classique même, d'autres voies que la cartésienne : ainsi, parallèlement à la trop célèbre et sur-interprétée hypothèse

---

1 Les « singes parlants » eux-mêmes en conviennent, puisqu'ils classent leur propre photographie parmi celles des humains, et celles de leurs parents ignorant l'ASL parmi celles des animaux. Sur ces questions, voir les travaux de Dominique Lestel (*Les origines animales de la culture*, Flammarion, 2001). La paléoanthropologie donnerait plutôt à penser que le langage n'est pas « le propre de l'homme », tout simplement parce que ce n'est pas une question d'espèce : ce n'est pas l'espèce humaine en tant que telle qui a inventé le langage, mais seulement quelques groupes parmi les *Homo sapiens ;* tandis que les autres hommes, y compris les Néandertaliens, ne l'ont pas développé, alors même qu'ils possédaient les capacités cognitives de l'espèce *Homo*.

des animaux-machines, un philosophe comme Cureau de La Chambre a tenté de comprendre dans quelle mesure la faculté de langage appartient aussi aux bêtes, et pour la raison même qui poussait Descartes à la leur refuser, à savoir l'expression d'une forme de pensée.

La rhétorique du propre de l'homme n'est certes pas la meilleure façon de réfléchir sur la question, mais l'histoire de la philosophie a déterminé la question en ces termes ; et c'est invariablement à partir du texte cartésien que l'on s'interroge sur le langage animal ; or cela eut pour principal effet que la question a été immédiatement absorbée, et même occultée, dans sa traduction en une autre : celle de l'âme des bêtes, par le biais de celle de la pensée, suivant l'univocité de la définition de l'*anima* comme *mens* et l'équation « parler – penser – avoir une âme ». La polémique sur « l'âme des Brutes » n'est pas anecdotique, elle s'étale sur deux siècles au moins, occupant philosophes, naturalistes et théologiens ; l'*Encyclopédie* s'y arrête longuement, jusqu'à ce que la notion d'âme tombe en désuétude dans les sciences naturelles (quoique relevée par Charles Bonnet dans sa fameuse *Palingénésie*). La querelle naît autour du thème de l'animal-machine, car, avant cette hypothèse, l'âme des bêtes va de soi, et du coup le langage animal aussi, qui sert à exprimer et communiquer les sentiments ; le philosophème cartésien fut aussitôt contesté puis très vite débouté, au point qu'à l'époque des Lumières, l'abbé Yvon écrit, à l'article « Ame », que « plus personne ne croit la ridicule doctrine des animaux-machines ».

« *Parle et je te baptise* » : Diderot[2] rapporte la sentence du Cardinal de Polignac en arrêt devant le grand orang-outang du Jardin du Roi – car si tu parles tu as une âme raisonnable, c'est-à-dire spirituelle, c'est-à-dire immortelle comme la nôtre... De fait, la question fut immédiatement « théologisée », car on a soutenu ou attaqué l'hypothèse des animaux-machines (dont on a aussitôt fait une thèse ontologique) selon qu'elle servait à affirmer ou à nier la

---

2 *Rêve de d'Alembert* et *Entretien.*

Providence[3] ; mais, même si l'on évacue le problème de la rédemption en définissant l'âme comme un principe actif dans le vivant, seulement « sensitive » chez les animaux et destructible, on revient ce faisant à une classification des âmes et des vivants qui risque de brouiller la frontière radicale que Descartes a voulu tracer entre l'animal et l'humain pour sortir du jeu des ressemblances et différences fluctuantes où Montaigne excellait. Contre ce trouble que provoque un animal qui extérieurement ressemble tant à un homme, capable de gestes, d'actions, de manifestations affectives si proches des nôtres, seule la parole nous sauve radicalement des similitudes. Or la doctrine cartésienne fit plutôt scandale dans la sensibilité du siècle, parce que l'âme des bêtes reste l'opinion courante, reçue de la tradition savante et de l'expérience quotidienne ; il va de soi que les bêtes parlent et pensent, on voit bien qu'ils ont des sentiments, qu'ils communiquent entre eux et avec les humains : les « bêtes parlantes » de La Fontaine, lecteur de Cureau de La Chambre, ne sont pas si surprenantes après les textes de Montaigne sur les comportements animaux – signes de communication, astuces, raisonnements (les paysans de Thrace, pour traverser la glace, ne se fient-ils pas au renard qui délibère et tire des conclusions à partir d'éléments qui échappent à nos sens ?). On appelle péjorativement « ruse » cette façon d'appréhender et de résoudre une difficulté, qui pourtant présente les apparences d'une délibération et, de plus, aboutit. Or si les bêtes raisonnent à leur façon, il faut bien qu'elles aient la capacité de former une sorte de discours ; c'est pourquoi Montaigne donne au concept de langage une extension telle qu'on ne puisse le refuser aux animaux, ni en faire la différence spécifique de l'homme ; donc annule la différence du langage verbal au gestuel, ce dernier étant extrêmement développé et signifiant, souvent même, dit-il, chez les hommes.

Descartes balaie tous ces préjugés : « Je ne puis être de leur avis » écrit-il au marquis de Newcastle, et ce pour avoir trouvé le critère épistémologique permettant de comprendre ce qui se fait chez les uns et chez les autres. Toutes les

---

3 Voyez la revue *Corpus*, 1991, N°16/17, numéro spécial, « L'Ame des Bêtes ».

fonctions organiques et les actions extérieures sont explicables mécaniquement, sauf la parole, dont les animaux sont privés : il est donc superflu de leur supposer une âme. Mais pour affirmer que les bêtes ne parlent pas, il faut au préalable définir la parole – alors tout revient à cette petite phrase : « de sorte que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul ». Les dispositions organiques n'y sont pour rien, les pies et les perroquets le prouvent ; inversement, les muets parlent véritablement par signes ; de plus, nous savons construire artificiellement des automates parlants, la parole peut donc être purement mécanique, et les animaux sont comme des automates mis en mouvement par Dieu, leurs paroles sont toujours conditionnées par des situations particulières et limitées, en rapport à leurs passions : jamais un animal ne s'exprimera en dehors de ce déterminisme. La parole humaine en revanche advient librement à propos de tout et n'importe quoi, douée d'une capacité infinie à intervenir pertinemment (même si le sujet parlant dit une sottise, il *dit*) en toute occasion, même sans aucune détermination par les choses extérieures[4] – l'ego cogito est le prototype de la parole véritable.

Le raisonnement discursif des animaux

Le *Discours de la Méthode* est publié en 1637, or paraissent en 1645 et 1648 les travaux de Cureau de la Chambre, médecin et philosophe. Contemporain de Descartes, il ouvre une tout autre problématique, car il ne traite pas du langage animal en métaphysicien, ne cherchant pas à le rapporter à la différence ontologique de l'homme à la bête pour mieux comprendre le premier par opposition à la seconde. Il étudie les animaux pour eux-mêmes en tant que formes évoluées du

---

4 Ce que Descartes dit du côté du locuteur, les linguistes le diront de la langue elle-même (sa créativité), indépendamment du sujet parlant : le locuteur d'une langue peut tout dire parce que le propre du langage est cette capacité illimitée de paroles au moyen d'éléments limités, produisant une infinité de sens avec un nombre fini de sons. Descartes aurait-il trouvé le bon critère du langage humain, mais en plaçant dans la subjectivité ce que les linguistes définissent comme une propriété inscrite dans le fonctionnement du langage lui-même ?

vivant et cherche à comprendre leurs besoins, leurs capacités, leurs rapports au monde et entre eux (il écrivit un *Discours de l'amitié entre les Bêtes*) plutôt qu'avec les humains. Le langage animal est d'abord étudié en tant que moyen de communication (en rapport avec la notion de société animale : il faut bien que les animaux « s'entendent ») et si la question occupe le dernier chapitre du *Traité de la connaissance des animaux*, c'est que Chanet, médecin cartésien de style scolastique, l'entraîne dans une longue polémique[5]. Or Cureau – qui d'après Baillet connaît Descartes – ne fait pas la moindre allusion aux animaux-machines (serait-ce sous son influence que Descartes parfois doute, lorsqu'il écrit en 1646 et 1649 à Newcastle et à Morus que l'« on peut conjecturer qu'il y a quelque pensée jointe aux organes des bêtes », et que l'« on ne peut pas prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, mais on ne peut pas prouver qu'il n'y en a pas » ?).

Cureau de La Chambre est peut-être le seul que l'on puisse sérieusement opposer à Descartes parce qu'il argumente en médecin instruit d'anatomie et de physiologie, et en sémiologue qui s'intéresse à la nature et à l'usage des signes, en particulier des « signes naturels » : il y a des signes naturels institués par Dieu (ainsi la langue adamique et le langage des bêtes) et qui pourtant sont arbitraires parce qu'ils sont d'institution, c'est-à-dire non déterminés par une nécessité organique ou affective[6] – ce à quoi Descartes veut réduire l'expressivité animale. Pourquoi ne formule-t-il pas la question à partir du philosophème cartésien qui faisait si grand bruit ? C'est qu'il prend l'argument pour ce qu'il est : une hypothèse tirée d'un critère épistémologique, qui concerne notre connaissance, non la nature des êtres ; rien n'oblige à considérer ce critère comme décisif, d'autant qu'il présente l'inconvénient de scinder le vivant en deux classes essentiellement distinctes : celles qui ont une âme, et celles qui n'en ont pas. C'est pourquoi Cureau pose le problème du langage non dans son rapport à un sujet

---

5 Cf. ci-dessus note 3, Odile Le Guern, « Cureau de La Chambre et les sciences du langage à l'Age classique ».

6 *Traité de la Connaissance des Animaux*, éd. Corpus, Fayard, p. 290-291 (cité TCA).

pensant mais à un sujet vivant, faisant de la pensée (prise dans une acception plus large) une propriété du vivant, non limitée au sujet réflexif. Son raisonnement sera le suivant, qui inverse la démarche cartésienne : en effet les bêtes peuvent parler puisqu'elles pensent, mais la parole n'est pas le critère absolu de la pensée – au contraire, c'est la présence incontestable d'une pensée chez les bêtes qui permet de conclure que lorsqu'elles parlent (ce qu'elles ne font pas toujours parce qu'elles n'en ont pas toujours besoin), alors elles parlent vraiment.

« La connaissance est une action vitale » : c'est avec cette formule que l'auteur règle la question de savoir si les bêtes ont une âme, et si la distinction de l'âme sensitive et de la raisonnable est un argument contre une forme de pensée animale – sous le vocabulaire scolastique, sa thèse est claire : il y a chez tous les animaux vivants une faculté qui fournit des règles à leurs actions. C'est pourquoi, réactivant une tradition aristotélicienne qui fera fortune au siècle suivant, il analyse les opérations des animaux (et, le cas échéant, des humains) sous le concept générique de connaissance, plus large mais en même temps plus précis que celui de pensée, celle-ci étant une forme particulière de connaissance, non pas nécessairement la plus importante, parce que la connaissance est le propre du vivant (non de l'homme), ce qui organise, voire même construit, son rapport au monde extérieur et à ses semblables, donc rapporte les perceptions, les affections et les passions à l'accomplissement de la vie. Ni l'attention ni le discernement ne font l'essence du connaître, mais seulement la production d'images qui mobilise, en deçà du sensitif, au niveau végétatif, une capacité de connaître fine et subtile, essentielle au fonctionnement de l'organisme : une façon de capter et de transmettre de l'information ; ces images informent le sujet sur lui-même et sur son rapport aux choses. Disons que le comportement cognitif est commun à tous les vivants, hommes, bêtes et plantes même car il s'agit là de la définition de la vie et de ce qu'elle exige ; et que, à supposer qu'il y ait des actions que le corps seul suffit à expliquer (y compris l'usage involontaire de certains sons), la connaissance qui est nécessaire à la vie suppose une fonction âme et un mode de communication

dans l'organisme et avec l'environnement qui dépasse la simple réaction à un stimulus ou à une situation prédéterminée. En somme, les capacités du vivant pris comme tel vont plus loin qu'on ne croit, et, du coup, le privilège de l'homme commence plus tard qu'on ne veut, parce que le vivant n'est pas seulement une machine physico-chimique, mais une machine cognitive – le *Système de l'âme* déclare « que tout ce qui est vivant connaît, et que tout ce qui connaît est vivant. » L'objet direct de la démonstration porte donc sur la présence d'une véritable connaissance chez les animaux ; mais la polémique fait immanquablement passer par la question du langage des bêtes, puisque Chanet reprend le critère cartésien de la parole qui seule permettrait d'inférer la pensée. Or voici que l'objection donne des armes contre elle-même : il suffira de montrer que les bêtes parlent pour conclure qu'elles pensent ; montrons donc que les bêtes usent d'un vrai langage – ce qui se fait en analysant la « parole » : c'est alors que le texte se complique et devient circulaire, car pour montrer qu'il s'agit bien d'un vrai langage Cureau est contraint d'intégrer une donnée qui est déjà de l'ordre du penser, à travers le concept de signification ; or signifier est autre chose qu'exprimer, et demande en outre une intention de signification, donc une distance du locuteur sujet devant un objet mental, et une position par rapport à un auditeur – est-ce propre aux hommes, est-ce possible chez les bêtes ? Soulignons que le philosophe dénonce d'abord une erreur de méthode : la définition que l'on donne du langage pour examiner si les bêtes en ont un est univoquement celle du langage humain, ce qui revient à supprimer la question sans la résoudre. Cureau de La Chambre exige donc que l'on remonte en amont de la distinction de l'humain et de l'animal : la bonne méthode consiste à définir « la nature et l'essence de la parole ».

Connaître, les philosophes en conviennent, enveloppe trois opérations : avoir des représentations (percevoir ce qui est chaud, doux, coloré, etc.) en formant des images représentatives des choses ; puis former une proposition en joignant ou séparant les images (juger : affirmativement, en liant le doux et le bon à manger ; négativement, en séparant l'agréable et le coup de bâton) ; enfin enchaîner les propositions vers une conclusion (raisonner : cette chose chaude est bonne donc…)

c'est-à-dire passer du connu à l'inconnu. On admet au XVIIe siècle que les bêtes ont des images mentales des choses, s'en souviennent, savent les classer, les catégoriser, les associer et dissocier ; toutes les opérations relevant de la puissance cognitive la plus large, à savoir l'Imagination, sont communes aux bêtes et aux hommes (tout ce qui appartient à ce que l'on désigne désormais par la phase sensori-motrice prélinguistique sur laquelle se greffe le langage). En revanche, le raisonnement – le Discours, terme qui d'emblée lie indissolublement langage et pensée – est le point critique de la polémique : c'est là que l'on veut ancrer une différence réelle, essentielle de l'animal à l'homme. Il faut alors montrer qu'il n'y a rien dans la fabrication d'un raisonnement que les bêtes ne puissent faire au moyen de cette faculté cognitive de base qu'est l'imagination, et que le raisonnement pris en général n'exige aucune faculté spécifique ; or puisque l'imagination est capable de se représenter les choses (en formant des images) et de juger(en associant par la copule « est »), elle peut du même coup raisonner, puisque le raisonnement n'est rien d'autre que l'association de deux jugements en un troisième qui sert de conclusion. Les animaux sont donc capables de conclure grâce à l'imagination, de passer du connu à l'inconnu : capables de discursivité, suivant ce parcours linéaire présentant début, milieu et fin, dont la forme par excellence est le syllogisme. Si l'animal ne peut former un syllogisme démonstratif de la forme : tous les hommes sont mortels – Socrate est un homme – Socrate est mortel, il sait formuler le suivant : ce blanc est doux – ce doux est bon à manger – ce blanc est bon à manger, qui est un syllogisme expositif, syllogisme de la 4e Figure, classée incorrecte dans la syllogistique aristotélicienne ; mais, après tout, « un Syllogisme vicieux est toujours un syllogisme », et « c'est toujours raisonner que de raisonner mal ». Le raisonnement animal, étant le fruit de l'imagination, ne rentre pas dans les figures correctes de la Logique ; il prend la forme des syllogismes particuliers, non démonstratifs car n'aboutissant pas à une conclusion universelle – privilège d'une autre faculté cognitive, l'entendement, propre à l'intelligence humaine. Reste que l'imagination rend les animaux capables de représentation, de prédication et de raisonnement,

et que les règles de la logique, bien qu'elles leur échappent, ne peuvent être invoquées contre les modalités d'enchaînement qui leur permettent de passer d'une prédication à une autre : « les règles de la Logique ne détruisent point le raisonnement des bêtes »[7].

Le discours des animaux

Dans sa polémique contre Chanet, Cureau de La Chambre a montré l'essentiel, puisque son adversaire niait seulement que le comportement linguistique des bêtes fût véritable puisqu'elles ne pensent pas ; or, elles pensent. Donc peuvent parler, suivant le critère même de la parole humaine, greffée sur la pensée. Mais parlent-elles effectivement ? Plus exigeant, l'auteur déborde l'intention polémique en examinant les conditions du véritable comportement linguistique. Le concept de signification est fondamental : les animaux ont-ils la capacité de produire des énoncés divers au moyen d'éléments semblables ?

Les bêtes parlent entre elles et avec nous : les preuves de fait ne manquent pas, chacun constate que les bêtes communiquent puisqu'elles s'appellent, se signalent le danger ou la nourriture, et surtout constituent des sociétés donc se concertent ; et d'autre part expriment, témoignant leurs sentiments par des expressions variées, sons ou gestes. Reste à en exposer les moyens : à quelles conditions peut-on tenir un discours (que l'on soit homme ou bête), de quoi faut-il être équipé, quels procédés suit-on ? qu'est-ce que parler « véritablement », non pas en regard de la pensée, mais quant à la technique du discours ?

La voix, support physique de la parole, est commune aux hommes et aux animaux ; mais le Dictionnaire de Trévoux, suivant les grammairiens, définit la parole humaine comme « voix articulée » qui sert à exprimer la pensée[8]. L'articulation partage le son continu en sons discontinus, et ce sont ces différences qui sont porteuses de sens. Loin de contester cette définition, qui pourtant semble au premier abord applicable à l'homme exclusivement, Cureau s'attache à raffiner celle de l'articulation, parce qu'il saisit fort bien que tout se

---

7 *TCA*, p. 106.

8 Cf. Odile Le Guern, article cité.

joue là : c'est en effet sur ce concept que l'on veut faire porter le déficit de la parole animale par rapport à l'humaine. L'articulation est-elle ou non machinale ? tient-elle seulement à la disposition physique des organes ? ou au contraire mobilise-t-elle autre chose qui, du coup, en ferait le privilège des hommes ?

« Toute voix articulée est une parole » : c'est-à-dire « une voix qui a quelque chose de plus que la voix », qui, outre les organes de la respiration, mobilise la langue, le palais, les lèvres, qui font que la voix « signifie plus de choses que la voix toute simple ». Car celle-ci est seulement expressive, manifestant naturellement des passions, joie, colère, douleur, peur, etc., par des cris, gémissements, sifflements, hurlements : toutes choses qui ne demandent que la respiration et la configuration des organes. Le signe n'est là que naturel, simple effet physique, en deçà même du langage gestuel. Exprimer n'est pas stricto sensu signifier, donc ne peut être assimilé à un comportement linguistique. Mais la voix articulée est tout autre chose, les grammairiens déclarent qu'elle renvoie à la signification : l'articulation partage le son continu en sons discontinus, qui par là deviennent porteurs de sens puisque les mêmes sons disent des choses différentes suivant leur place relative ou leur modulation lorsqu'ils entrent dans des configurations différentes ; il n'y a plus de rapport invariable (par exemple de cause à effet : l'expiration violente liée à la colère) entre le son et le message – le signe gagne en arbitraire : l'articulation fait du son, non plus une expression mais un instrument. Si les animaux ont la faculté d'articuler, ils peuvent véritablement signifier ; mais les grammairiens la leur refusent, en définissant trop vite, et à tort, la voix articulée par l'alternance de voyelles et de consonnes, ce qui leur permet de rejeter du côté de la voix simple tout son qui ne comporte pas celles-ci. La voyelle ne serait que le support matériel que la consonne vient différencier en interrompant son cours, seule la consonne (dont les bêtes ne font pas usage) serait essentielle à la voix articulée. Cureau quant à lui propose une conception continuiste de l'articulation : la thèse des grammairiens, dit-il, ne tient pas en bonne phonologie ; il n'y a en vérité qu'une différence de degré entre la voix dite

simple et la voix articulée par consonnes : car les voyelles elles-mêmes, sans les consonnes, sont le support d'une articulation moins sensible mais perceptible qu'il appelle *inflexion*. Articuler, c'est contraindre le son, le faire plier, l'empêcher de sortir tout droit : mais les consonnes ne sont pas indispensables, preuve en sont ces mots du langage humain (par définition articulé) qui sont composés de voyelles (ex. le verbe latin *eo* ; ou le mot grec ωα ; ou des adverbes et prépositions d'une seule voyelle – d'ailleurs, on trouve des langues, ainsi l'arabe et le grec, manquant de certaines consonnes). Pour articuler, il suffit de fléchir, infléchir le flux de la voix (comme l'eau qui coule et change de direction lorsqu'elle est empêchée), c'est-à-dire à la fois distinguer et lier deux sons : il est clair que deux voyelles différentes y suffisent, ou une voyelle différemment modulée, allongée, brisée, ou répétée ; il suffit que les voyelles soient prises dans une suite de sons purs dont elles se distinguent. Fluide est la voix articulée, elle est flux ou onde comme la musique langage premier, elle ne martèle pas martialement les sons mais les lie mélodiquement comme font les oiseaux[9].

Une théorie générale de l'articulation reconnaîtra donc qu'il y a articulation sitôt qu'il y a inflexion, et que l'articulation dure et manifeste, par consonnes, est un cas particulier qui porte l'inflexion à sa limite supérieure, et à sa perfection – tel est le privilège de la parole humaine. Reste que la voix des animaux est bel et bien dotée de l'inflexion, qui est à l'articulation ce que le genre est à l'espèce. L'analyse physique de la parole donne seulement la prééminence technique au langage humain.

En conclura-t-on seulement que les animaux, ayant la faculté d'articuler, ont celle de parler correctement, quoique mécaniquement, comme les perroquets ou les pies ? Reviendrait le verdict cartésien : cela ne prouve pas qu'ils parlent « véritablement », c'est-à-dire expriment une pensée. Outre que la majeure partie du *Traité* a déjà prouvé la connaissance chez les bêtes, le dernier chapitre apporte un argument de poids tiré du langage même : à savoir que l'articulation est le lieu dans le corps de l'articulation de l'âme et du corps. En effet, les

---

9 Voyez, plus tard, le Père Bougeant puis Rousseau.

grammairiens affirment que l'on n'articule pas si l'on n'a pas la volonté de signifier ; l'articulation est une opération volontaire de l'âme qui correspond à une intention de signification, toute différente de l'expression spontanée des affects (mais on peut aussi vouloir signifier un affect ; les grammairiens, trop logiciens, n'ont pris en compte que la parole rationnelle). Comment expliquer dès lors la différence des degrés d'articulation, pourquoi la voix humaine présente-t-elle une telle richesse et une telle virtuosité ? L'explication est à chercher dans la culture, c'est-à-dire dans l'usage et l'histoire (autant celle de l'évolution du corps que des sociétés) : l'articulation exprime la diversité, or les affections et représentations des hommes sont plus nombreuses et plus complexes, le besoin et le pouvoir de connaître plus développés que chez l'animal ; ayant une capacité infinie de se représenter des choses même hors du champ de la nature, l'homme multiplie et raffine son mode d'articulation, invente de nouveaux signes par convention – il y a une historicité du langage, la distinction des signes naturels et de convention est accidentelle et historique, l'arbitraire n'est pas l'essence du signe. La question du langage animal devient alors celle de l'usage et du contenu : jusqu'où la vie animale a-t-elle besoin d'exercer, voire de développer, sa capacité linguistique ? Si la connaissance est une action vitale, quel genre de connaissance exige l'accomplissement de la vie animale ? Car, après tout, l'on pourrait opposer à Descartes que si les animaux ne répondent pas à tout ce qui se dit en leur présence, c'est que cela ne les concerne pas, mais qu'ils sont sans doute capables d'intervenir pertinemment en tout ce qui se présente à eux dans leur champ d'action, non dans le nôtre. À la fin du siècle des Lumières, les étranges conjectures de Charles Bonnet sur l'évolution du vivant décriront un essor de la vie animale hors de l'ordre considéré jusque-là comme naturel.

Qu'est-ce que connaître ?

Toutes les thèses de Cureau de La Chambre se fondent sur cette idée que la connaissance est le propre du vivant ; c'est par là que les médecins-philosophes comprennent, mieux sans doute que les métaphysiciens, ce que l'on appelle « âme ». Le

dualisme cartésien fait régresser : la nature de l'âme (Malebranche la dira inconnaissable), les actions du corps (exigeant la lourde machinerie de l'occasionnalisme), et l'incompréhensible union des deux substances en l'homme restent des questions sans réponses que les philosophes du siècle d'après, Leibniz les devançant, poseront bien vite à nouveaux frais en rappelant un aristotélisme dûment revu et corrigé. Qu'il y ait de l'âme partout et une gradation de la fonction-âme suivant la complexité des vivants rend plus facile et plus économique la compréhension des actions des animaux, de la sensation la plus brute à l'intelligence la plus raffinée. Ce que Cureau de La Chambre appelle connaissance, qu'il attribue globalement à la nature même, et que nous nommerions sans doute aujourd'hui « information », enferme ces données que se transmettent les différentes parties des animaux, des plantes (les organes, mais aussi les fluides les plus ténus, les corpuscules les plus invisibles) – des choses ? la question reviendra, comme si elle était l'aboutissement de l'argumentation – en vue de leur conservation. Le *Système de l'âme* nomme « connaissance naturelle » cette capacité de recueillir et d'utiliser, de traiter des données qui ont rapport à la vie – mais comment devons-nous comprendre le concept de vie, lorsque nous lisons au chapitre IV que ladite connaissance appartient aussi aux choses inanimées ? « Toutes les choses ont deux vertus, de connaître et de se mouvoir »[10]. Cela se dit des choses naturelles : par instinct et appétit naturel ; sensitives : par imagination et appétit sensitif ; et intellectuelles : par entendement et volonté. Ces trois modes, s'ils correspondent à la traditionnelle classification des âmes végétative, sensitive et rationnelle, ne fondent cependant pas une classification réelle des êtres, car les trois modes s'intègrent successivement, le troisième englobe les deux précédents et le premier est inclus dans le second. Il s'agit donc de fonctions, non d'êtres. Or de ces trois fonctions, c'est bien la première qui retient toute l'attention du médecin-philosophe : car, au fond, la pensée, la sensation, sont aisées à comprendre, comparées à cette activité sourde et permanente qui travaille silencieusement au fond de

---

10 *Système de l'âme*, éd. Michel de Guern, Corpus, Fayard, 2004, p. 262 (cité *SA*).

toutes choses ; sourde mais non pas occulte (car elle relève des lois de la nature instituées par le créateur) ; permanente en ce qu'elle concerne l'existence, la survie même des choses (il n'y a « aucun moment dans le cours de la vie » où elle ne se manifeste, contrairement au penser ou au sentir) – il est clair que le philosophe ne privilégie pas la pensée ni la parole : est-ce parce qu'il est médecin ? L'activité végétative l'étonne et l'émerveille, car là réside le secret des choses. Comprendre cette « connaissance purement naturelle » est une entreprise difficile : l'esprit humain (la connaissance rationnelle donc) n'est pas armé pour la saisir, il y faudrait « les yeux de la nature », car ses procédés (sa « conduite ») sont différents de ceux de la connaissance rationnelle, étrangers à notre comportement cognitif conscient – et pourtant cela relève du cognitif, puisque seul ce type d'activité permet de comprendre les effets que nous observons dans les organismes.

Système de la connaissance

Le *Traité de la Connaissance des animaux* a montré le rôle fondamental de l'imagination : elle suffit, non à la compréhension des choses ni au savoir, mais à la connaissance, c'est-à-dire l'information dont le sujet a besoin. Le *Système de l'âme* affine la théorie et surtout lui donne une portée inattendue, qui en fait un véritable système, la connaissance étant transversale à la classification des êtres : quel que soit son statut ontologique, toute chose du monde est par nature équipée pour atteindre cette connaissance et s'en servir. Ce que Cureau appelle « image » est l'invariant de ce nouveau système : « image » est un terme générique, désignant d'abord les images naturelles ou connaturelles dont la nature a doté les objets (objets des sens externes ; ou opérations, comportements et conduites spécifiques), afin qu'ils s'offrent à l'imagination – elles diffèrent des espèces sensibles car elles ne se bornent pas aux accidents, mais contiennent aussi leur liaison au sujet ; ensuite les images représentatives nommées « phantomes », fabriquées par l'imagination sur le modèle des premières, qui en sont les « patrons » ; enfin les images que produit l'entendement en agissant sur des phantomes : c'est-à-dire les idées, qui sont spirituelles, différant en cela des précédentes qui sont matérielles. La connaissance à proprement parler

ne consiste pas dans la simple production des images, car on ne peut dire que les objets « connaissent », bien que, par nature, ils produisent leurs images (faut-il comprendre qu'ils émettent de l'information ? au minimum, du mouvement) ; la connaissance est une action et une altération du matériau que fournit la nature (et qui est déjà de l'ordre du cognitif), « altération perfective » puisque le travail de l'entendement traduit le matériel en spirituel. Le concept de connaissance permet de parler univoquement de choses dissemblables, car tous les éléments cognitifs (images, phantomes, idées) sont semblables quant à la fonction représentative, même s'ils diffèrent quant à leur nature, matérielle ou spirituelle – encore n'est-ce que par le choix du matériau : car le portrait reste bien le même, qu'il soit peint, gravé ou sculpté ; et n'est-ce pas là l'essentiel ? alors la comparaison minimise, contre l'effet escompté, la distance du matériel au spirituel[11]. Et si certaines images « ne sont pas de la nature de celles qui font la connaissance », celle de l'entendement du moins, il y a lieu de reconnaître une connaissance sans cette attention ni ce discernement traditionnellement exigés ; il y a une sorte d'attention involontaire, qui rend réceptif aux images, et un discernement immédiat qui permet de distinguer une image sans pour autant savoir la définir par rapport à d'autres. Pour avoir défini trop étroitement le connaître, les philosophes en ont fait le propre de l'entendement, parce que c'est à ce niveau que l'activité cognitive est la plus observable et la plus perfectionnée : l'esprit sait réfléchir sur lui-même pour analyser le processus qui aboutit aux notions abstraites à partir des données des sens et des phantomes de l'imagination, il comprend même comment connaissent les anges et les âmes séparées des corps, au moyen d'« espèces générales » concernant l'essence des choses, inscrites en eux (naturellement) par la puissance divine. Or curieusement – ou plutôt par la cohérence sous-jacente au système – le degré le plus complexe rejoint le plus élémentaire : ces espèces générales perfectionnent la faculté connaissante, « et il y a des preuves convaincantes que les animaux en ont eu de pareilles pour

11 *SA*, p. 36.

l'instinct dont ils ont été pourvus »[12]. Dans les deux cas les images connaturelles procurent, sans intervention des sens ni travail de l'imagination sur leurs informations, les linéaments nécessaires à la formation de ces idées intellectuelles que l'on peut dire innées et des schémas instinctifs de la connaissance pratique. Chez l'ange (ou l'âme séparée) qui ne dispose que de la connaissance intellectuelle, l'esprit use des espèces générales connaturelles imprimées en son âme rationnelle pour connaître les essences et les notions abstraites (quant aux objets sensibles, il peut s'unir à eux directement, sans l'intermédiaire des phantomes qui instruisent l'âme enfermée dans son corps donc impuissante à s'unir aux objets). Le propre de l'homme est dans l'alliage de la connaissance intellectuelle et de la sensitive, dont elle peut en certains cas se passer ; la connaissance sensitive est propre aux animaux (et à certaines plantes sensitives) ; humaine ou animale, l'action de connaître se rapporte à des opérateurs assignables, entendement, imagination, mémoire, organes des sens. Jusque-là rien de bien nouveau, mais il reste à comprendre comment la faculté végétative que la tradition accorde à l'âme s'intègre au système homogène de la connaissance par images ; car il faut bien qu'entre les trois facultés de l'âme il y ait une conformité – Cureau n'est ni scolastique ni cartésien –, en vertu de l'ordre de la nature qui veut que les perfections des choses supérieures soient ébauchées dans les inférieures[13]. S'il est évident que le terme absolu est en Dieu, qui « produit en lui-même son Image », à quelles profondeurs de la nature est-il possible de descendre ?

La connaissance végétative

C'est à la connaissance végétative que Cureau s'intéresse le plus dans les êtres mêmes qui disposent en outre de systèmes cognitifs plus élaborés, sensitif chez les bêtes, sensitif et intellectif chez les hommes. Curieusement, la connaissance végétative apparaît à la fois supérieure et inférieure aux deux autres : à la fois moins complexe, et pourtant plus fine à certains égards, plus exacte même parfois, infaillible en tout

---

12 *SA*, p. 39, cf. p. 44, 129.

13 *TCA*, p. 46-48 ; *SA*, p. 87, 143 ; 150.

cas[14]. Semblable par sa fonction, elle n'est pas de même nature, et pourtant elle relève bien de procédés analogues, tirés de la définition du connaître, et sa fonction est fondamentale en ce que la vie même dépend d'elle. Si l'auteur insiste tant, explicitement, sur les différences, ne serait-ce pas pour ménager le privilège que les philosophes et théologiens veulent accorder à l'intelligence humaine ? Dépourvue, dans les plantes par exemple, de cette faculté vitale qui chez les animaux rend la connaissance plus active et plus prompte, l'âme végétative cependant connaît en quelque façon : elle a une ombre de connaissance, comme aussi quelque chose qui ressemble à de la mémoire. Contre l'avis des philosophes, force est d'y concevoir « un ordre et une connaissance particulière » que Dieu a voulu inscrire dans les êtres. Bref, la connaissance n'est pas hors de son champ, lui manque seulement une faculté qui agisse sur les images – or c'est cela proprement qui s'appelle « connaître », mais ne faudra-t-il pas élargir ce terme ? Lorsque Cureau dit la fonction végétative « basse et matérielle », entendons peut-être aussi qu'elle est basse en ce qu'elle concerne le niveau des viscères, des tissus, des humeurs (nous la rapporterions aujourd'hui aux cellules), et matérielle parce qu'il y aura lieu de l'étendre à la matière prise en général.

Les exemples abondent, de ces dispositifs permettant aux animaux de résoudre des problèmes qui échappent à la conscience et à la volonté, ou au sentiment et aux sens, où il faut pourtant discerner la rupture d'un équilibre et choisir le bon moyen de le rétablir : tous cas où l'organisme doit reconnaître ce qui sert ou menace sa santé, sa conservation et sa reproduction. Pourquoi la piqûre d'une aiguille produit-elle sur la peau une réaction différente de celle de l'abeille ? la sensation est identique, le toucher, donc, ne reconnaît pas la spécificité de la piqûre, or la réponse de la peau n'est pas la même : l'inflammation prouve que la peau sait ce qui lui arrive, « le venin de

---

14 *SA*, p. 141-145 et 113, 135.

l'abeille ne lui est pas inconnu comme il est au toucher »[15]. Qu'est-ce qui attire et retient les bonnes humeurs, sépare et chasse les mauvaises, remue la bile de l'homme en colère afin de détruire l'adversaire ? De même l'estomac refuse certains mets que le goût approuve : il sait mieux que lui ce dont l'organisme a besoin. Ainsi les palpitations, les changements de pouls, les vomissements, les diarrhées, toutes actions travaillant à l'équilibre de l'organisme à l'insu du cerveau et des sens. La guérison aussi suppose la reconnaissance des humeurs malignes et du moment opportun pour vaincre. Les songes prouvent, en l'absence de stimulation sensorielle, qu'une connaissance de ce qui a lieu « dans le profond des veines » et dans les humeurs se transmet à l'imagination. Voici donc un modus operandi ne mobilisant ni les sens ni la raison, où pourtant il y a discernement et choix, donc une sorte de savoir qui rend infaillibles (sauf dérèglement ou maladie) les comportements du corps au niveau vital ou organique. Cette connaissance particulière, qui discerne, sait, choisit, dépend si peu de ce qui appartient en propre à l'individu qu'il convient de la rapporter à « l'instinct » (que l'on s'accorde à dire infaillible), qui n'est l'effet ni de l'expérience, ni de l'éducation, ni même de l'hérédité[16]. De l'examen approfondi de l'instinct l'auteur conclut qu'il est l'organe, l'instrument de la connaissance en général, universel dans la nature ; on l'attribue d'ordinaire plus volontiers aux animaux qu'aux autres êtres, mais il est clair ici que c'est pour une raison épistémologique : c'est là en effet qu'il se manifeste le mieux, c'est donc là qu'il faut l'étudier pour en saisir le mécanisme.

Qu'est-ce que l'instinct ? Tous les philosophes accordent que les actions de l'âme végétative se font par l'instinct, mais sans voir qu'il s'ensuit qu'elle est véritablement une faculté cognitive – nouveauté qui importe, pour aller encore plus loin. L'instinct est une cause cachée qui agit en se réglant sur une connaissance innée dans les animaux : ainsi l'abeille

---

15 *SA*, p. 113. Cureau explique : la malignité du venin n'est pas la seule cause de l'inflammation, puisqu'une partie morte, piquée, y est indifférente.

16 *SA*, p. 127.

née d'hier fait le miel et l'hirondelle son nid, et la brebis sans expérience spontanément fuit le loup. Rien de bien nouveau jusque-là. Mais si les actions et mouvements instinctifs sont motivés par les perceptions de l'âme sensitive, on ne peut attribuer à celle-ci ce qui règle l'instinct, à savoir le contenu cognitif qui assure la pertinence des conduites : puisqu'il ne vient pas des sens, il faut le chercher ailleurs, en cela même qui permet aussi à la faculté végétative d'assurer les opérations vitales des organismes, qu'ils soient végétaux ou animaux (humains compris). Il y a donc une source de connaissance commune aux bêtes et aux plantes qui se manifeste dans l'instinct, notion qui, du coup, se révèle transversale à la classification habituelle. Cureau, là, innove : l'instinct n'est pas propre aux animaux, il est également l'apanage des hommes et des plantes, selon les niveaux où se fait l'action ; et c'est la connaissance qui unifie les trois règnes. Il y a de l'instinct jusque dans l'entendement : de lui vient cette secrète connaissance de la liberté, du bonheur et de la beauté[17].

Reste à comprendre cette connaissance qui travaille secrètement dans l'instinct. Le *Traité de la Connaissance des animaux*, écrit une quinzaine d'années plus tôt, a montré le rôle de l'imagination dans l'acte de connaître – et corrélativement, que la connaissance réflexive, par l'entendement, est seconde par rapport à cette connaissance fondamentale qui dépend de l'imagination. Significatifs sont les titres qui annoncent les trois premières parties du *Traité*, dans la distance qu'ils marquent au cartésianisme : l'imagination « conçoit », « juge », « raisonne » – opérations que Chanet réservait à l'entendement. Or connaître, c'est travailler sur les images : images tirées des objets des sens et qui fournissent les « modèles », « patrons », « originaux » des « phantomes » dont se sert la connaissance sensible, conservées dans la mémoire ; mais images aussi de ces choses indépendantes des sens sur lesquelles s'exerce l'instinct : lorsque l'action ne concerne pas un objet des sens, l'image ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même, elle est elle-

17 *SA*, p. 120.

même le « patron »[18] que l'imagination représente à l'instinct ; voici donc d'autres images, « qui viennent d'une plus haute source »[19]. La vie en effet demande d'autres informations que celles que fournissent les sens, les animaux (et les végétaux, et plus bas encore, les choses inertes) ont besoin « d'une autre [connaissance] qui suppléât à celle-là et qui même la leur rendît utile ». C'est dire que cette connaissance est fondamentale et conditionne la suivante : il ne sert à rien au poussin de voir le milan s'il ne sait au préalable que c'est son prédateur, ni à l'abeille de butiner si elle ne sait déjà comment se fait le miel, etc. Connaissance fondamentale donc supérieure : les sens « servent à réveiller de plus anciennes et de plus nobles connaissances que la nature leur a données ». Il s'agit là du savoir des êtres en général, d'une connaissance propre à l'existence même, non de ce savoir qui rend maître et possesseur de la nature. Tout être capable d'agir par instinct enferme un stock d'images innées dont l'âme se sert pour connaître (discerner et choisir) ce qui la concerne. L'on ne dira pas en ce cas que l'imagination produit les images d'après des modèles existant par ailleurs, car les modèles ne sont pas des objets mais des rapports ou des conduites : la brebis ne se représente pas le loup mais seulement qu'elle doit le fuir, les abeilles savent la manière de construire la ruche, etc., l'âme végétative discerne et choisit suivant les effets présumés des humeurs, venins, nourritures qui passent dans l'organisme. Les modèles ou patrons de ces images sont plutôt comme des schémas, des ordonnances ou des protocoles – disons des informations, des programmes : la nature agit « comme un homme qui aurait ses ordres par écrit, qui fait simplement ce qui est couché en ses mémoires »[20] ; ces images ont une généralité, une indétermination qui les rendent adaptables aux situations que rencontre l'animal

---

18 Le patron n'est ni la chose même ni son image, mais un schéma abstrait assez précis pour guider la fabrication, mais encore adaptable à des choix ou usages divers ; le patron indique la suite des actions nécessaires pour réaliser l'objet.

19 *SA,* p. 128.

20 *SA,* p.132 ; reprend *TCA*, p. 346.

selon les circonstances. De même que les sens donnent, sur les objets, des informations que l'imagination traduit en images, de même l'imagination produit des images à partir de données imprimées dans l'âme, qui sont comme des informations concernant leur organisme même et leur rapport aux choses. Mais elles ne sont pas des images innées de choses, et il n'y a pas d'images connaturelles de toutes choses : elles ne sont pas « supernuméraires à l'essence des animaux »[21] ; en d'autres termes, elles sont spécifiques, limitées à ce qu'exige le bon fonctionnement d'une espèce ; programmées et programmatiques, elles concernent la conservation de individu, donc gouvernent aussi l'amour et la haine, la hardiesse et la crainte (en certains animaux du moins – la restriction peut-être veut sauvegarder la liberté des conduites humaines) ; le système immunitaire[22], qui reconnaît ou méconnaît, accepte ou expulse, comme le montre l'évolution des maladies, les processus de la guérison, ou de la mort ; la reproduction[23], car si les semences portent le caractère des choses qu'elles doivent produire, c'est grâce aux images naturelles, qui déterminent un lion à engendrer un lion (la vertu formatrice des scolastiques implique ce dispositif cognitif sous-jacent) ; enfin tout ce qui relève des automatismes génétiques, l'habitat des hirondelles, le travail de la ruche ou de la fourmilière. Chez l'homme même, dans des actions qui semblent dépendre directement de la volonté, par exemple l'effort musculaire, l'âme choisit infailliblement les muscles nécessaires à tel mouvement, alors qu'elle ne sait rien de leur existence, de leur nombre ni de leur usage : cette « chose merveilleuse » procède de la connaissance obscure qui fournit des images à l'instinct[24], images naturelles qui sont comme les formes qui perfectionnent les organes. Les images connaturelles diffèrent encore des images des choses externes quant à leur conservation : celles-ci sont conservées dans la mémoire du cerveau, celles-là se conservent ailleurs, dans une mémoire

---

21 *SA*, p. 130.

22 *SA*, p. 113, 114, 139.

23 *SA*, p. 136-137.

24 *SA*, p. 291.

propre à l'âme végétative[25] : une mémoire diffuse en toutes les parties des organes, tissus ou fibres, partout où agit l'instinct ; chaque partie conserve en elle-même l'image qui la dirige, dont l'imagination animale n'a pas connaissance ; une troisième sorte de mémoire, sans communication avec les deux autres : une mémoire non centralisée, qui échappe au cerveau.

Il y a donc des images, de la connaissance et de la mémoire là où il n'y a ni sens ni entendement ; c'est-à-dire aucune faculté cognitive assignable.

La connaissance naturelle

S'il faut étudier dans les vivants le mécanisme secret de la connaissance simplement naturelle, c'est que les êtres les plus complexes et les plus parfaits donnent plus et mieux à voir, la sagesse et la puissance divines s'y manifestent avec éclat. L'analyse de certains processus cognitifs mobilisant des éléments qui, dans les animaux mêmes, échappent au système cognitif qui leur est propre (sensitif et rationnel), est épistémologiquement indispensable : elle fait comprendre qu'il existe un autre mode du connaître, à la fois semblable et différent, à rechercher ailleurs, pour ainsi dire à l'état brut ou isolé, que l'on ne saurait repérer sans ce détour, tant il est difficile à concevoir. C'est une « merveille » de la nature, et une nouveauté nécessaire en philosophie – Cureau insiste sur sa découverte, bien qu'il la rattache aux idées platoniciennes pour la mieux faire passer auprès des modernes[26]. Disons que la connaissance est le propre du vivant parce qu'elle s'exerce en lui avec le plus de perfection, simplement ébauchée ailleurs. La connaissance à proprement parler, complexe dans son exercice et riche dans ses effets, est aussi la plus visible ; reste que connaître est l'apanage de la nature tout entière, vivants et inertes, êtres et choses du monde.

Le texte en effet déborde son propos. La connaissance est une action vitale, l'instinct est l'instrument privilégié de l'âme végétative qui a la charge des phénomènes vitaux ; que l'âme végétative, qui agit sourdement au niveau le plus profond

---

25 *SA*, p. 145, 157,292.

26 *SA.*, p. 137.

des organismes, à leur insu, soit douée de mémoire et capable de recevoir et transmettre l'information, cela se conçoit tant qu'elle fonctionne dans un corps vivant. Or, après la formule : « tout ce qui est vivant connaît, tout ce qui connaît est vivant »[27], le titre de l'article 8 déroute, qui attribue un instinct aux choses inanimées. Si la fonction cognitive de l'âme végétative est déjà une nouveauté difficile à faire comprendre, mais du moins soutenue par le lien de la connaissance et de la vie, que dire de l'hypothèse qu'il y a du connaître en deçà du vivant ? Cette nouveauté toutefois est préparée en amont, au cours de l'examen des facultés sensitive et intellectuelle, dans le travail du végétatif à l'œuvre chez les vivants, et dans le mécanisme général de la connaissance par production d'images, qui partout a même origine. La logique du processus et des exemples oblige à pousser jusque-là, il faut, dit Cureau, par souci de cohérence avec nos principes, « entrer en des pays inconnus où les lois et les coutumes sont tout à fait différentes des autres ». En deçà du végétatif, il faut encore admettre un système cognitif dont l'exercice ne dépend pas d'une faculté, et qui n'est pas même à proprement parler une action (ce qu'est toujours la connaissance). Manquant d'un terme propre, l'auteur la dit tantôt « végétative », tantôt « naturelle », les deux termes souvent s'équivalent. Végétatif renvoie la plupart du temps à ce qui dans les animaux ne dépend ni des sens ni de l'entendement, naturel se dit des plantes et des choses ; cependant – là est le nœud du problème, mais aussi de sa solution – dans tous les cas la connaissance a pour principe la nature même, donc toutes les images doivent être dites naturelles. La nature est dépositaire et productrice d'images, captées et retravaillées (décodées, puis recodées ?) par l'imagination des êtres vivants, inscrites (puis décodées ?) et activées par l'instinct dans tous les êtres. Il y a partout de l'instinct et des images : tel est le socle commun à toutes les choses du monde, à partir duquel les processus se complexifient.

La nature a pourvu les objets d'images qui les représentent : elle est la source de toute activité cognitive, de la connaissance la plus intellectuelle, des hommes et des anges, à cette ombre

---

27 *SA.*, L. III, ch. 3, art. 6, p. 144.

de connaissance qui est presque une passivité, mais reste encore un mouvement et dont l'esprit humain, dans son audace, va surprendre le secret enfoui dans la matière. Il y a des images partout mais l'image ne suffit pas au connaître, celui-ci demande une faculté qui agit sur elle, et pourtant, il y a de la connaissance partout, même sans faculté de connaître ; Cureau déduit cette étrange et intéressante proposition de ses observations physiologiques, et de la notion d'une Nature marquée par un Dieu qui se connaît lui-même essentiellement. La faculté naturelle est « la première de toutes, en temps, en ordre, et en fonction »[28] : cela vaut pour ce qui est végétatif chez les animaux, et c'est au nom de l'ordre de la nature qu'il faut faire l'hypothèse d'une ébauche de cette faculté naturelle dans les choses les plus basses, et sortir, donc, du cadre physiologique où s'est jusque-là vérifiée la thèse. Or c'est par la traduction en termes d'information du lien de causalité, valide dans l'explication des phénomènes inertes, que l'on transporte en physique les concepts et procédés analysés en physiologie (images, connaissance, instinct). « Les images sont les exemplaires sur lesquelles la Nature fait toutes ses productions, ce sont les vertus séminales et comme les formes par lesquelles toutes les facultés produisent leurs effets »[29] : qu'en est-il alors de la production des effets dans les choses inanimées privées de facultés (qui ont toutefois, cela importe, celle de se mouvoir) ? L'exemple de la flèche permet de réviser le lien causal : la flèche atteint son but « parce que la corde de l'arc lui a imprimé l'image de son mouvement »[30] ; c'est-à-dire que la trajectoire de la flèche garde quelque chose de la courbure de l'arc et de la tension de la corde, comme si elle s'en souvenait pour exécuter un programme – « des ordres par écrit ». Le modèle mécanique de la production d'un effet par une cause n'est pas plus valide ici que pour l'entendement celui du cachet qui s'imprime matériellement sur la cire,

---

28 *SA*, p. 139 et 136.

29 *SA.*, p. 137.

30 *SA*, p. 137.

qu'il convient de remplacer par celui de la lumière[31] : car le rapport n'est pas juste, puisque rien ne s'imprime sur l'entendement lorsqu'il se forme l'idée d'une chose en se transformant d'une certaine manière en elle ; le bon modèle est celui d'un rayon lumineux passant à travers une vitre colorée, qui se teinte en transportant avec lui la couleur sans l'ôter à son support – comme s'il prenait connaissance de la couleur pour se transformer en rayon coloré ; par le même procédé les fluides prennent la forme des récipients : la figure du solide n'est pas cause de celle du fluide, celui-ci plutôt se l'approprie et s'y conforme. Ces analogies sont doublement intéressantes, en ce que l'expliqué rejaillit sur la compréhension de l'expliquant : la modélisation de la connaissance intellectuelle par des phénomènes de physique fait deviner, en retour, que ceux-ci relèvent aussi de la fabrique des images qui concerne toutes les choses du monde – en d'autres termes, que la physique et la connaissance sont de même nature mais d'échelles différentes : deux sortes d'information. Il est remarquable que Cureau confirme la similitude des processus en invoquant le mécanisme génétique : les semences prennent la forme des parties du vivant, d'où vient que le mot « Conception » est commun à l'entendement et à l'animal. L'inerte, le vivant, le cognitif se rangent sous la catégorie de l'informationnel et se laissent dire dans le même langage. Puisque, comme le prouve l'activité végétative, il existe des images qui ne sont pas conditionnées par les messages des sens, et qui donc ne renvoient à aucun « patron », il y a lieu de penser une catégorie d'images qui ont leur terme en elles-mêmes et « qui font toutes seules »[32] ce qui se fait ailleurs par des facultés connaissantes, automatiquement donc, grâce à une sorte d'instinct qui n'a pas rapport à la vie, mais seulement à l'existence ou « conservation » des choses matérielles – faut-il entendre par là cette ombre de vie élémentaire qui se manifeste par le mouvement ? car « toutes choses ont deux facultés, connaître et se mouvoir » : dans les choses inertes, la connaissance se réduit sans doute au simple mouvement.

---

31 *SA*, p. 31.

32 *SA.*, L. III, ch. 4, art. 8 p. 147, 148.

Revient, comme pour les animés, la notion de programme : les images naturelles sont pour les corps inanimés « comme autant de propositions que Dieu y a imprimées qui marquent ce qu'ils doivent faire ». C'est pourquoi les choses ont aussi un instinct, connecté à une finalité générale qui ne les concerne pas en propre : celle de la nature en tant qu'œuvre de Dieu. Mais l'instinct dans les êtres inanimés est seulement une « inclination », « un poids secret qui les pousse où ils doivent aller, comme la pesanteur les fait mouvoir vers leur centre » ; et surtout, l'inclination n'est en aucun cas le signe d'une faculté occulte, ou un appétit qui animerait les choses en vue de leur bien, car ce sont les images naturelles elles-mêmes qui déterminent l'inclination : ce clinamen suit automatiquement l'information. Ce n'est pas régresser en amont de la physique moderne (qui d'ailleurs n'intéresse pas le philosophe) vers une doctrine de type scolastique, car les affinités, sympathies et antipathies, les vertus formatrices, motrices, les intelligences, les forces occultes ou âmes multiples enfouies dans la matière se rangent sous un même concept et participent d'une même rationalité ; ces images naturelles qui fonctionnent partout (jusque dans la connaissance intellectuelle qui de plus les transforme) sont comme l'empreinte du créateur dans l'univers : la théologie elle-même enseigne que la création est à l'image de Dieu, qui, produisant en lui-même son image a voulu « que toutes les créatures eussent aussi des images » sources de la connaissance et de l'action[33]. Le système des images rationalise la théorie du mouvement, le cas de l'arc et de la flèche en a donné le modèle, montrant que l'impetus suit d'une information. La disjonction du mouvement violent et naturel devient fausse et superflue, car les images qui informent l'inclination portent aussi naturellement vers le haut et bas que vers toute autre direction : ainsi s'explique l'aimantation, qui est simplement une sorte de pesanteur instruite par une image – disons : programmée – vers les pôles plutôt qu'au centre de la terre ; la « vertu attractive » est pure fiction. Les astres non plus n'ont pas besoin d'intelligences motrices qui rendraient leur mouvement violent, les images

---

33 *SA.*, p. 135-136. Cf. p. 148-150.

naturelles imprimées en elles suffisent à déterminer leurs trajectoires ; ces images « sont les véritables intelligences » : entendons qu'elles sont cela même qui s'appelle « connaissance », l'information que contient toute chose du monde dès lors qu'elle existe.

Le terme « connaissance » n'est pas entièrement légitime dans le cas des choses inertes, ni même dans celui des inanimés pourtant doués de vie organique comme les végétaux, bref dans le champ de la physique, de la chimie et de la biochimie – c'est pourquoi celui d'information, malgré son évidente anachronie, apparaît mieux ajusté. Au fil du texte transparaît d'ailleurs un certain malaise, comme si l'auteur cherchait pour les plantes et les choses un terme qui désigne une approche de type cognitif qui ne soit pas véritablement une connaissance, parce que celle-ci, en son sens plein, suppose l'action d'une faculté ; or les inanimés sont privés de l'imagination ; et n'agissent pas non plus à proprement parler. Le végétatif mériterait d'être rejeté du côté de l'inerte, à bien des égards, s'il ne présentait aussi certains comportements qui suggèrent de l'activité[34]. La difficulté vient de la définition de la connaissance comme action, or qui dit action dit mouvement (et changement, altération) produit par une faculté ; mais il faut reconnaître des mouvements qui ne sont l'effet d'aucune faculté de connaître : le fer connaît l'aimant, mais l'aimantation du fer est une passion, les réactions chimiques de même, comme aussi la coloration du rayon lumineux, et la trajectoire imprimée à la flèche ; et pourtant il y a transport, altération, changement, donc une inclination au mouvement, qui a une fonction analogue à celle de l'appétit chez les animaux. L'image n'est pas le tout de la connaissance, or il y a des cas où les images font tout ; la connaissance est une action, or il y des cas où rien n'agit à proprement parler. Pâtir est donc aussi une connaissance, si l'on admet que pâtir ne signifie pas exactement être passif : recevoir une image équivaut ici à agir, parce que cela induit immédiatement et automatiquement à prendre une forme, être informé ou plutôt s'informer, capter de l'information ; le fer est apte à

---

34 *SA.*, p. 151-152.

l'aimantation en vertu de l'image naturelle qu'il contient. La connaissance récuse l'antagonisme de l'action et de la passion : recevoir une information, c'est aussi bien prendre connaissance ; si, comme la lumière colorée, le sujet du connaître devient ce qu'il connaît, il agit autant qu'il réagit, commande en obéissant. Il y a information, échange, recherche d'équilibre. Connaître est une action vitale : le vivant est actif en ce qui concerne sa vie ; connaître est aussi bien un état naturel : toute chose se maintient grâce aux images que lui communique la nature. Nous convenons volontiers que le système immunitaire est actif ; mais dirions-nous que la salure constante des océans est une action ? Action/passion, cause/effet, ces distinctions perdent de leur pertinence : « les effets ne sont semblables à leurs causes que parce qu'ils sont les copies des exemplaires qui règlent et dirigent la puissance active dont elles sont pourvues. »[35] Peut-être Cureau de La Chambre ne s'intéresse-t-il pas à la physique mécaniste parce qu'elle lui semble trop inféodée au schéma de la cause efficiente ; mais n'en revient pas pour autant à une physique qualitative, puisque le lexique de la connaissance remplace univoquement l'attirail scolastique ; la fonction végétative ou naturelle suffit à tous les effets, or son activité n'est pas irrationnelle puisqu'elle est intelligible au moyen des mêmes notions et des mêmes opérations que celle des facultés sensitive et intellectuelle.

Le système des images est, selon son auteur, un progrès pour la philosophie. Il offre en effet une théorie unitaire de l'ordre de la nature et de la connaissance que nous en avons. Toutes choses, de l'inerte aux vivants les plus complexes, s'accomplissent par le moyen des images inscrites en elles ; les êtres supérieurs ont la faculté d'agir sur elles, c'est-à-dire de les prendre pour objet et de les transformer, soit pour la connaissance théorique, soit pour la connaissance pratique ; les êtres inférieurs se bornent à exprimer et exécuter le programme qu'elles indiquent sur ordonnance de Dieu. L'ordre est hiérarchique mais n'implique aucune

---

35 *SA.*, p. 137.

rupture, il apparaît même circulaire, car le plus haut degré renvoie au plus bas : la connaissance intellectuelle, la plus élaborée, est un cas particulier qui complexifie un mode de fonctionnement élémentaire et général dans la nature ; parce que ce cas est composé, riche, et de plus familier, lisible et analysable, il sert de modèle à la compréhension ; mais le plus bas degré, simple et pauvre en moyens, en donne le modèle global et fondamental, car les images naturelles « sont les sources de toutes les actions vivantes et inanimées, spirituelles et corporelles »[36]. La connaissance naturelle est plus qu'une ébauche, elle est aussi un résumé qui concentre ce qui ailleurs se diversifiera en végétatif, animal et intellectuel : dans les choses inanimées, « Dieu a réuni en une seule qualité les vertus qui sont divisées dans les autres » ; les images naturelles sont capables de suppléer aux facultés estimative et appétitive, c'est pourquoi elles président aux mécanismes des actions, et surtout à la finalité, qui est la règle de la nature. Il faut donc généraliser le niveau le moins visible car il est au fondement du système : cette « ombre de connaissance », végétative et naturelle, qui « ne veut pas tant d'apparat » que les deux autres, et cependant les « devance », dit Cureau, par son ordre et sa justesse, est bien le système que Dieu a voulu installer dans la nature en général, elle est « la première de toutes en temps, en ordre et en fonction », c'est par les images naturelles que s'exercent toutes les facultés, des astres à l'entendement humain, des métaux et des pierres aux organismes vivants.

Nommons ce système cognitif ou informationnel, puisque la notion de connaissance est le principe qui guide la production des effets, et que l'information en est la matière, cette donnée dont tout être prend connaissance pour se déterminer parmi la diversité. Selon que l'information est traitée par une faculté intellectuelle, sensitive, végétative ou instinctive, sa richesse et son champ d'action varient, mais non sa nature. Au maximum, l'information est un véritable contenu cognitif : un savoir issu d'une activité réflexive ; au minimum, c'est un mouvement : une altération ou un déplacement, comme la coloration de la lumière, la forme que prend le liquide, ou l'aimantation

---

36 *SA*, p. 150. Cf. pp. 15, 137 139 147.

du fer. « Connaître et se mouvoir », toutes choses ont ces deux vertus : or elles s'impliquent réciproquement, la connaissance étant une action suppose un mouvement, et le mouvement suit la connaissance[37]. Disons donc que connaître et se mouvoir sont une seule et même chose : le mouvement de la flèche qui va vers son but ne diffère pas de la connaissance qu'elle a de la courbure de l'arc et de la tension de la corde – dans les termes de l'auteur : l'estimatif et l'appétitif sont confondus. Pour les choses inanimées, l'information reste matérielle et relève de la physique ; pour les êtres intelligents, elle est immatérielle et relève de la logique. Mais dans les deux cas (en passant par les intermédiaires) le mode d'appréhension se dit en termes de connaissance, et les « images » en sont le support – images de plus en plus raffinées, car « la nature subtilise et spiritualise les matières » pour les approprier à l'âme[38]. La connaissance intellectuelle est sans doute celle qui ressemble le plus à la connaissance que Dieu a de lui-même ; ce qui toutefois émerveille Cureau de La Chambre, ce n'est pas tant la capacité rationnelle de l'esprit humain que le dispositif cognitif installé en toutes choses du monde, et qui en assure pour nous l'intelligibilité.

CHRISTIANE FRÉMONT
CNRS

---

37 C'est pourquoi, sans doute, l'âme doit avoir une extension (mais sans matière antitypique) avec une quantité « entitative » qui n'est pas impénétrable. Cf. *SA*, p. 210-213.

38 *SA*, p. 180.

RESSEMBLANCE ET IDENTITÉ

Les réflexions philosophiques sur la ressemblance, de Jean Bernard Mérian sont de 1751. Elles font suite à deux autres mémoires publiés également dans les Mémoires de l'Académie de Berlin et qui portent sur *L'aperception considérée relativement aux idées, ou sur l'existence des idées dans l'âme*, et sur *L'aperception de sa propre existence*. Ces réflexions seront suivies par un mémoire sur *Le principe des indiscernables* (1754 publié en 1756) et par un mémoire sur *L'identité numérique* (1755 publié en 1757).

Sans prétendre reconstituer ici la métaphysique de Mérian, (il a donné un discours sur la métaphysique en 1765 publié en 1767), je voudrais ici seulement suivre le fil des ces réflexions sur la ressemblance pour saisir le sens d'une polémique par rapport à Leibniz très présente dans ces textes qui adoptent un point de vue critique, voire sceptique, sur les questions de l'identité et de la substantialité des objets de pensée et de la pensée elle-même. L'identité est-elle image et ressemblance, ou redondance du même ? Dans les pseudo-évidences de l'identique, Mérian cherche une relation pragmatique, les raisons d'un usage qui s'appuie sur une équivalence. L'identité serait-elle l'altérité, ce qui vaut pour autre chose, ce qui peut passer pour le même ? Le même n'est-il qu'approximation ? On le voit bien, il y a une arrière-pensée pour l'auteur du *Traité de la nature humaine,* qui s'interroge sur les relations d'identité et de causalité comme sur la ressemblance et la fréquence des connexions. Le traducteur de Hume cherche ici à déterminer des pratiques de la pensée et pour cela, se désolidarise des interrogations sur le dualisme comme inessentielles. L'essentiel est dans l'expérimentation des objets de pensée et des contenus de pensée.

Les premières lignes de ces réflexions définissent la ressemblance comme un rapport et la mettent au centre des discours de la Poésie et des Sciences, lui donnant un rôle constitutif de toute intelligence quelle qu'elle soit. Au delà de l'opposition du propre et de la figure, de la

rationalité et de l'allégorie, on cherche une démarche caractérisant la pensée en général : « Si la ressemblance n'est pas l'unique lien de toutes nos connaissances, elle est au moins celui de tous les rapports auquel nous sommes le plus redevables. Nous le reconnaîtrons, soit que nous remontions à l'enfance de l'esprit humain, soit que nous le suivions depuis le cercle de ses occupations ordinaires, de ses écarts et de ses amusements les plus frivoles, jusqu'à ses efforts les plus sublimes »[1].

Mérian indique, dans une démarche qui fut celle de Vico et sera celle de Rousseau, la fonction morale de l'Apologue chez les anciens et du langage de ressemblances qu'on fait parler aux dieux. Mais le bel esprit, vrai ou faux, repose aussi sur la comparaison et l'équivoque.

Bien plus, la métaphysique des sciences, sans laquelle il n'y aurait pas de méthode, et pas d'induction, se fonde elle-même sur l'analogie. Les sciences les moins abstraites et les plus abstraites tournent, dit Mérian, sur ce « pivot ». Les genres et les espèces sont autant d'expressions du semblable ; « enfin le jugement, la raison, la vérité, la proportion, l'ordre, l'harmonie, toutes ces choses, dis-je, ne sont plus des choses mais des sons, dès qu'on veut les concevoir détachées de la ressemblance ». La fin du texte reprend les mêmes expressions par rapport à l'ordre de la création.

Ce pivot du savoir est en même temps le pivot de l'esprit qui sait ; quel que soit le statut dont sera affectée cette « intelligence », elle ne saurait se réduire à un atomisme des représentations. Qu'on ne se hâte pas d'y repérer une référence à ce qui sera l'unité originairement synthétique de l'aperception[2]. « Ce n'est donc qu'à la faveur des ressemblances

---

1 « Réflexions philosophiques sur la ressemblance », *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin*, tome VII, page 30.

2 Mérian s'est exprimé sur la philosophie kantienne : « Parallèle de nos deux philosophies nationales » (réédition *Revue Germanique Internationale*, « La crise des Lumières », PUF, 3/1995). Sa critique du criticisme s'appuie sur la référence à Hume dont il a traduit et commenté le phénoménisme. Il distingue entre une philosophie de

que nous lions nos pensées, que nous les réglons, et que nous les subordonnons les unes aux autres » (p 32). Notons que la fonction de dépendance est définie avant la fonction d'identité.

Cette mise en place de la notion nous rappelle que Mérian n'a cessé de s'intéresser aux rapports entre la poésie et les sciences, cherchant dans la différence des styles et des statuts l'indice d'une histoire du savoir et même des critères de la vérité (*Comment les sciences influent dans la poésie* – lu le 16 décembre 1773). Aucun essentialisme donc, dans la détermination de la science, mais une analyse des discours. C'est interroger le savoir, fonction du discours et non pas le discours, fonction du sujet[3].

---

professeur qui suscite un public, donc des effets de doctrine et d'obédience et une philosophie qui se pratique entre pairs, dans les académies. L'Allemagne et l'Angleterre sont paradigmatiques de ces deux styles. La démarche de Mérian, entre scepticisme et éclectisme, est très critique de la métaphysique classique et de ses surgeons, en particulier chez Kant qui en reconstruit la forteresse contre les lumières anglaises et françaises.

3 Nous venons de faire référence à Vico, *La science nouvelle*, 1744 et à Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*. Nous avons indiqué autrefois (*L'ordre des échanges*, 1986) que les variations sur le statut du discours avaient pris à ce moment un sens historique : les fables, les figures, les apologues n'étaient pas considérés comme du style figuré puisque ces « figures » préexistaient à la distinction du sens propre et du sens figuré. Leur caractère dit « primitif » ou oriental » ne doit pas faire illusion puisqu'il s'agit de formes d'expression universellement répandues dans l'histoire des peuples. D'autre part, le discours lui-même ne se partage pas toujours en domaines : Vico montre ainsi que les universaux de l'imagination ont construit l'humanité bien avant les universaux de l'entendement. Et ainsi, le droit et la religion font partie de cette logique poétique au sein de laquelle ils ne se distinguent pas d'abord l'un de l'autre. Dans ses écrits sur la poésie et les sciences, Mérian reprend ce thème qui a aussi été pris en compte par Fontenelle dans *l'histoire des fables*.

Mérian, à son habitude, donne le plan de son propos : « Mais qu'est-ce que la ressemblance ? D'où nous en vient la notion ? En quoi en consiste la nature ? Comment distingue-t-on la ressemblance parfaite de l'imparfaite ? Les ressemblances parfaites sont-elles possibles ? Et si elles le sont, y en a-t-il des exemples dans la Nature ? Ce sont des questions que nous allons examiner. Nous ne suivrons point dans notre examen cet ordre didactique, qui consiste presque toujours à définir ce que l'on cherche, comme si on l'avait déjà trouvé, et à démontrer par des propositions identiques ce que l'on a supposé dans la définition. Nous tâcherons au contraire de ne nous point écarter de la route que la Nature elle-même semble avoir tracée à nos spéculations ».

D'emblée, la ressemblance est repérée comme relation à une intelligence. Le terme d'intelligence, en se distinguant des facultés de l'âme comme des opérations de l'esprit, sollicite l'interprétation et marque une place dans la variation des formes de la pensée ou même du penser.

Tout en déterminant la ressemblance comme ressemblance des idées, Mérian marque l'irréductible résistance du réel : « les seules choses auxquelles nous puissions attribuer de la ressemblance ou de la dissemblance, ce sont nos idées ; aussi ce sont les seules que nous puissions comparer : mais on prétend que les idées représentent toujours quelque chose d'extérieur, et qu'ainsi les idées semblables donnent droit à inférer qu'il y a hors de nous des choses qui se ressemblent. Ceci mérite d'être développé » (p. 33).

D'où une critique de la ressemblance entre les idées, et entre les idées et les objets. La constitution des signes est liée à cette double relation. : « S'il y a un esprit par rapport auquel les objets sont ce que les idées sont par rapport à nous, cet esprit voit de la ressemblance entre ces objets. On pourrait presque dire d'un tel être que les objets sont ses idées, comme les idées sont nos objets ». On pourrait appliquer ici la formule berkeleyenne de *l'esse est percipi* et se souvenir des remarques de la *Lettre sur les Aveugles* qui .avouait ne savoir comment distinguer Condillac de Berkeley, l'idéaliste du sensualiste, deux ennemis dont les armes se ressemblent si fort.

Dire que les choses ne se ressemblent ou ne sont dissemblables que représentées à un esprit capable de les comparer, c'est ce que l'expérience justifie dans la partie la moins philosophique du genre humain, le paysan le plus grossier ne décide sur la ressemblance de deux chevaux qu'à condition de les voir. Mais ce point engage la présence des perceptions dans l'estimation de la ressemblance.

« On ne peut comparer que des idées présentes [...] et l'erreur n'a lieu qu'en tant que je regarde l'idée présente comme signe d'une chose absente ». C'est donc que j'aurai omis ou négligé ou oublié quelques différences entre « les idées prototypes ». Cette comparaison de l'absent et du présent engage une réflexion sur les signes à partir de l'imitation et de la substitution : occasion d'évoquer les inventeurs « du dessein, de la peinture, de la sculpture, de la construction des sons articulés, de toute sorte de signes et de caractères et surtout de l'art admirable d'écrire, de graver et d'imprimer les pensées et ceux qui travaillent à en perfectionner l'usage » (p. 35). Les techniques de production des signes sont convoquées au même titre que les opérations de la pensée. Et l'on sait que Mérian a médité Condillac[4]. Trophées de l'humanité, qui la distinguent des brutes et par lesquels elle se donne une histoire et des moeurs, des héros et des sages. Cette composition des facteurs intellectuels et abstraits avec les facteurs techniques et anthropologiques est un des caractères de la démarche de Mérian.

Si ces découvertes n'empêchent pas l'histoire du savoir d'être une histoire des erreurs, c'est que l'entendement opère

---

4 *Parallèle de deux principes de psychologie*, lu en 1757, publié en 1759. Mérian rattache la démarche de Condillac à celle de Leibniz et non à celle de Locke, ce que les commentateurs n'ont pas vu, alors que Condillac critique explicitement Locke dans le *Traité des sensations*. En affirmant que chez Condillac le matériau et l'architecte sont un, il marque l'originalité de sa position philosophique, qui est une critique du sujet comme opérateur, supposé distinct de ses opérations. Si la pensée et toutes ses manifestations sont « la sensation transformée », c'est la marque au contraire que le sujet est entièrement investi dans ses opérations.

sur des signes, qui sont eux-mêmes des perceptions sensibles tout à fait différentes de celles qu'ils représentent. Le signe de signe acquiert, dans cette « progression psychologique » une seconde vie ; et encore ces signes ne sont-ils pas notre ouvrage puisqu'ils nous ont été transmis par nos ancêtres avec leurs erreurs et leurs préjugés, dont ils portent encore l'empreinte.

Mérian abandonne alors « un sujet aussi désagréable » sans autre justification pour en venir à l'examen du *Principe des Indiscernables*. Mais pourquoi ? S'il abandonne le sujet, nous semble t-il, c'est que l'élaboration des signes nous échappe et que nous ne pouvons la contrôler comme celle des objets techniques : on prendra donc la question de la ressemblance par l'autre côté pour demander si la Nature les fournit ? Mais on verra qu'on quitte alors le terrain du décidable et qu'on se réfugie dans la preuve morale, à savoir ce qui est possible ou impossible à Dieu ; autre aporie. Mais n'anticipons pas.

C'est en fait le moment d'aborder la question de savoir : si la Nature contient des ressemblances parfaites. Consultons l'expérience, mais une expérience sera t-elle un « échantillon » propre à nous faire juger de tout le reste, vu l'impossibilité d'une exploration absolument exhaustive de tous les cas (p. 37) ?

Sur quoi la ressemblance porterait-elle ? Peut-on en appeler à l'expérience pour décider sur des substances ? « à moins que par ce mot nous n'entendions des recueils d'apparences qui vont de compagnie, et que par cette raison, nous honorions de ce titre ». On ne saurait s'empêcher de penser que Mérian parodie malicieusement la formule leibnizienne des songes bien réglés[5]. « Nos expériences ne vont donc pas plus loin que sur nos perceptions ou sur des assemblages de nos perceptions ». Cette réduction des substances aux phénomènes laisse dans l'indifférence l'examen des systèmes de la cause matérielle, occasionnelle ou harmonique. Mérian juge que le principe des indiscernables

5 *Système nouveau de la nature*, § 14. Voir les notes de l'édition de C. Frémont, GF.

embrasse tout ce qui existe, les affections des substances aussi bien que les substances mêmes.

Après la ressemblance des substances, il faut considérer la ressemblance des liaisons qu'ont entre eux les objets à comparer. Que les choses externes puissent augmenter ou diminuer la ressemblance, ce n'est pas elles que je dois consulter pour en juger. Et ainsi, si une copie de la Venus de Medicis se trouve dans le palais de Sans-Souci, ce n'est pas la différence des bâtiments ni des lieux qui entraînera la dissemblance des statues.

> Je m'en rapporte volontiers aux défenseurs les plus zélés du principe des indiscernables ; leur système porte uniquement que chaque chose recevant sa détermination de l'assemblage de tous les êtres, ou de l'univers entier, cette liaison universelle les empêche de se ressembler parfaitement l'une à l'autre[6].

Mérian se propose donc de prouver, contre ce principe, qu'il y a des ressemblances parfaites dans la nature. Et il nous transporte donc dans le célèbre jardin de Herrenhausen où Leibniz se promène avec l'Electrice Sophie. On connaît l'histoire du gentilhomme qui courut longtemps sans pouvoir trouver deux feuilles semblables.

Mérian hasarde une supposition que Leibniz ne saurait désavouer : que ce gentilhomme aura cru quelquefois avoir trouvé la ressemblance en question, laquelle aura disparu après une inspection plus exacte. Mais si le jardin n'est qu'une scène d'apparences par rapport à notre gentilhomme, la seule ressemblance qu'il puisse trouver est une ressemblance d'idées et il la rencontre justement dans ce cas.

Si l'on objecte ensuite que les rayons par lesquels les objets visibles nous frappent, causent de l'altération soit dans les milieux qu'ils traversent, soit dans les organes qui les reçoivent et les transmettent, et qu'ainsi, selon les propres paroles de Leibniz, deux gouttes de lait ou d'eau regardées par le microscope se trouveront discernables, on pourra cependant répondre à l'objection.

---

6 On peut supposer que Mérian a lu Leibniz dans l'édition Raspe.

L'altération ne décide pas plus pour la ressemblance que pour la dissemblance, puisque si les apparences sont trompeuses, nous n'avons cependant que l'apparence. Quel que soit le microscope ou l'instrument dont on use, quelle que soit la médiation de la perception, elle est inséparable de la constitution de l'objet : « de quel droit pourra-t-on donc me contester la ressemblance de deux feuilles que je vois comme parfaitement semblables ?» Car l'objet extérieur ne peut apporter de recours indépendant de toute médiation perceptive. « Monsieur de Leibniz convient que souvent deux gouttes de ces liqueurs ne sont discernables que par le microscope ; ainsi il admet deux gouttes indiscernables qui sont réellement deux, ce qui suffit pour détruire son principe ; car qu'importe après tout, qu'il y ait deux autres gouttes discernables, savoir les gouttes microscopiques ? »

Une autre objection viendrait de considérations optiques, car c'est celui des sens qui nous présente le plus distinctement des objets simultanés : supposons une surface plane qui me présente une continuité non interrompue de la même couleur, que je conçoive sur cette surface toute sorte de figures qui conserveront la couleur commune ; « mais cette uniformité des couleurs est-elle autre chose que la ressemblance parfaite des points visibles ? Et n'en suit-il pas que l'âme éprouve autant de perceptions indiscernables que la surface enferme de ces points ? On ne saurait le contester sans être réduit à avancer les choses les plus insoutenables ». Car il faudra dire que non seulement tous les points ne se ressemblent pas, mais qu'il n'y en a pas deux qui se ressemblent.

Où sont donc ces nuances qui ne se ressemblent pas ? Il faudrait avoir recours à des couleurs invisibles couchées sur une surface invisible. Les contradictions de cette position vont conduire Mérian à énoncer son hypothèse.

Il commence par montrer qu'il est indifférent qu'on se situe dans la perspective immatérialiste ou matérialiste. Cette indifférence est chez lui une constante qu'on retrouve par exemple dans les mémoires sur le problème de Molyneux[7].

---

7 Je les ai republiés sous ce titre avec une postface en 1981 (Flammarion).

« Sous ces différents points de vue, dis-je, on sera obligé d'admettre dans le monde représenté la même raison de ressemblance qu'on reconnaît dans le monde représentatif, en sorte que des objets parfaitement semblables répondent aux perceptions parfaitement semblables. Comment soutiendra-t-on autrement l'union de ces deux mondes ? ou bien avancera-t-on que, dans le cas de ces ressemblances, le monde extérieur se représente dans nos âmes en se multipliant, à peu près comme font les objets contemplés au travers des verres polyèdres ? »

Cette comparaison sera encore exploitée en relation avec le microscope.

On pourra laisser aux philosophes cette spéculation sur les rapports du monde extérieur et du monde intérieur qui ne fait rien à l'affaire. Mais « il m'est venu dans l'esprit, dit Mérian, d'agiter une question qui comprend tout ce qu'on peut m'objecter à cet égard avec quelque apparence de raison. Ne pourrait-on pas dire avec fondement que les choses semblables en tout sont la même idée répétée à plusieurs reprises » ?

Voilà qui met en question le statut de la durée et de la succession. On connaît le débat sur le temps comme durée absolue ou comme relation d'ordre, illustré par la correspondance de Leibniz et de Clarke. Messieurs de Leibniz et de Wolff conviennent que Dieu peut créer deux choses parfaitement semblables (on verra plus loin que s'il le peut, ce n'est pas qu'il le fasse). Mais est-ce pour lui répétition de la même idée ? On n'oserait le dire, remarque Mérian.

L'expérience invoquée pour favoriser cette répétition me met en scène, voyant un objet, fermant et rouvrant les yeux. Il semble que ce soit la même idée qui aille et qui vienne. Mais puis-je assurer qu'il n'y a pas eu substitution d'objet ? N'est-ce pas faire l'hypothèse d'une sorte de *deus deceptor* ?

> Quelque spécieux que soit cet argument, dit Mérian, il est tout fondé sur une illusion causée par l'équivoque du mot identité ; mot qui dans le langage commun et même dans le langage philosophique, se prend souvent pour ressemblance. On appelle deux choses la même chose

> quand on peut substituer l'une à l'autre sans causer par là aucun changement extérieur. Mais ce n'est là qu'une identité figurée, ce n'est point l'identité à la rigueur, je dis cette identité numérique sur laquelle les Métaphysiciens ont prononcé l'axiome si connu ; *que la même chose ne peut exister deux fois* (p. 46). Cette proposition est un fil d'Ariane qui nous aidera à sortir du labyrinthe. Elle nous montre l'impossibilité qu'il y a que la même idée (numériquement la même), aille et vienne, disparaisse et reparaisse ou existe après avoir cessé d'être. Rien ne saurait avoir des lacunes d'existence, si j'ose m'exprimer ainsi. Si, dans l'instant où je parle, tout l'univers rentrait dans le néant pour en ressortir l'instant d'après, ce ne serait déjà plus [le] même monde ; ce ne seraient que deux mondes semblables quand même ils n'auraient rien d'autre par où l'on pût les discerner.

Ainsi les partisans de la création continuée (dont Mérian perçoit par conséquent tout au contraire la discontinuité) sont-ils obligés de reconnaître des indiscernables. « Dans leur système, l'identité n'est rien de plus qu'une ressemblance parfaite ». Peu importe que l'on raisonne alors sur les idées ou sur les substances, si ce sont des êtres passagers, ils ne sauraient être et avoir été. L'argument des lacunes d'existence vaut toujours. « Il faudra toujours en revenir ici que les idées sont les seuls objets dont nous puissions parler. S'il y en a d'autres, au moins nous sont-ils parfaitement inconnus ». Mérian en vient à caractériser cette multiplicité de semblables, cet être objet/idée, comme « un vray Protée » (p. 47).

Après ces expériences, ces preuves et ces éclaircissements, Mérian estime avoir établi qu'il y a des ressemblances parfaites dans la nature. Mais il veut dévoiler tout le mystère de la ressemblance et examiner les ressemblances imparfaites. Au fond, la question de l'imperfection va ici servir à penser l'identité comme une notion dérivée de l'expérience. Lecteur et interprète de Hume, Mérian travaille sur le thème sceptique de l'identité comme variation et approximation et dans cette perspective, aucune substantialité ni de l'objet ni de l'idée n'est requise.

Mais l'examen de la ressemblance imparfaite demande une méthode de division de chacun des sujets comparés pour faire apparaître des parties homogènes et des parties hétérogènes. Or le semblable est ou n'est pas, il n'est pas susceptible de quantification. Les ressemblances tombent toujours sur des idées entières, parce qu'on ne peut partager que des idées composées et que les partager, ce n'est que les résoudre dans les idées simples qui entrent dans leur composition.

On va donc renverser la question et poser le problème de la manière dont s'est constitué cet instrument de pensée : la ressemblance imparfaite devient le critère d'un changement de méthode. Comment avons-nous la notion du semblable, comment est-elle convoquée et reproduite dans les actes de pensée ? « C'est que nous avons remarqué et remarquons encore des choses indiscernables par elles-mêmes et que nous ne discernons que par leur pluralité, en les voyant exister l'une hors de l'autre, ou en les voyant coexister en différentes connexions » (p.49).

Dans un mémoire ultérieur, Mérian réaffirmera la ressemblance des idées. « Il est donc incontestable qu'il y a des idées différentes en nombre qui se ressemblent réellement et c'est en généralisant les cas de cette nature que nous avons formé la notion de ressemblance; cette notion peut être nommée arbitraire ; mais il ne s'ensuit nullement que les idées qui l'excitent le soient aussi »[8]. On ne croit plus de nos jours à la substantialité des universaux, la ressemblance n'existe que dans l'esprit qui compare. C'est l'intersubjectivité qui fait juger de la ressemblance « Non seulement nous expérimentons la ressemblance des idées en nous-mêmes, mais une analogie raisonnable doit nous persuader que ces idées ressemblent, pour l'ordinaire ou du moins très souvent, à celle des intelligences pour la société desquelles la nôtre est destinée, où pour ainsi dire, elle naît, croît et se développe ; c'est cette ressemblance qui nous range dans la classe humaine ». Et il ajoute, prenant l'exemple de douze personnes qui contemplent la lune brillante dans un ciel serein, que douze perceptions semblables réparties sur autant d'esprits

---

8 *Sur le principe des indiscernables*, 1754-1756, p. 391

différents, supposent autant d'intelligences semblables : et celles-ci ne demandent pas moins qu'une bonne douzaine de mondes qui se ressemblent entièrement (p. 386).

Si l'on devait s'en tenir au principe des indiscernables et à la supposition de la dissemblance, « comment fixer cette scène mouvante d'idées dont la moindre variation produit un nouvel état ? Et comment nous séquestrer nous-mêmes de nos propres états, dont il s'agirait de faire la comparaison ? Il faudrait pour cela, pouvoir exister, tout ensemble, en soi et hors de soi, dans le présent et dans le passé. Ne sont-ce pas là de belles expériences à proposer ? »

Cette « scène mouvante » répond à l'objet Protée mais elle renvoie aussi au problème de la mesure du temps dans l'assignation de la transformation en ressemblance ou dissemblance : disons qu'elle les pose comme des limites dans un processus que l'instrumentalité du microscope nous aide à conceptualiser. Car si le microscope pouvait être la mesure de la perfection idéale, de la ressemblance parfaite, la question serait celle de la dernière idée qui en assignerait la détermination. En ce sens, on pourrait aussi bien dire que le microscope nous fait progresser vers l'identification que vers la diversification. Mérian rétablit le fait : la fonction de cet instrument d'optique est de rapprocher, et non de découvrir des identités. On pourra donc retourner contre le principe de Leibniz l'argument tiré du microscope, car avec lui on découvre très souvent des ressemblances qui avaient échappé à l'inspection de la simple vue (p. 397). Et c'est l'occasion d'une variation sceptique à la Sextus ou à la Montaigne sur le nombre et la structure de nos sens : la ressemblance est fonction de la structure des sens :

> Que savons-nous ce qui arriverait si les verres qui agrandissent étaient portés à un plus haut point de perfection ; ou bien si nos yeux devenaient des microscopes aussi subtils que le sont ceux des derniers insectes que nous apercevons par nos microscopes grossiers ? Que sait-on si on ne trouverait pas alors beaucoup de ressemblance entre des objets sur lesquels et nos sens et nos instruments s'émoussent ? Qu'ils nous déguisent et nous défigurent à l'heure qu'il est ? Que sait-on si leur nombre ne s'accroîtrait

> pas à mesure que nous approcherions des éléments de la matière, s'il était possible d'en approcher ? »[9]

Aucun artifice, aucune Dioptrique ne nous fera pénétrer jusque-là, nous n'arracherons jamais le dernier voile à la Nature.

Mérian éclaire sa démarche en comparant sa définition à celle des Métaphysiciens et des Géomètres. La définition de Wolff qui s'appuie sur l'équivoque de l'identité et de la ressemblance ne peut exclure la ressemblance de la nature, à moins de soutenir qu'il n'y a dans tout l'univers que des dissemblances absolues (ce qui serait le désordre). Le géomètre qui distingue la ressemblance de l'égalité met en place le concept de congruence qui réunit égalité et ressemblance parfaite.

En fin de compte, Mérian prend acte des ressemblances et des dissemblances comme de faits, ce que manifestent « les recueils ou les faisceaux d'idées » dont les unes sont entièrement semblables et les autres ne se ressemblent en aucune façon. L'expérience dépose partout pour la ressemblance.

Il reste à réduire deux arguments (deux échantillons) dont la subtilité dialectique ne doit pas en imposer à un philosophe. Il s'agit de deux syllogismes dont Mérian montre qu'ils reposent sur des équivoques[10].

Il s'agit tout d'abord de l'impénétrabilité qu'on attribue à une existence et qui rend impossible la pénétration de deux existences l'une par l'autre[11]. On suppose que pour être parfaitement semblables, deux choses doivent se pénétrer l'une l'autre, ce qui est précisément la question. Mérian énonce l'argument en forme : « pour ressembler parfaitement il faut être ce qu'on n'est pas ; or chaque chose est ce qu'elle est. Donc aucune ne ressemble parfaitement à l'autre ». Mais, ajoute

---

9 *Sur le principe des indiscernables*, p. 397

10 *Réflexions philosophiques sur la ressemblance*, pp. 52-53.

11 Argument qui a servi au dualisme pour caractériser l'existence corporelle et que le dogme, ou le mystère de la transsubtantiation récuse : ce sera l'occasion, par exemple, des analyses de Bayle dans l'article *Pyrrhon* de son *Dictionnaire*.

t-il, des propositions identiques palliées par des expressions synonymes méritent-elles le nom de preuves ?

L'autre exemple examine une seconde équivoque mais n'est presque discernable du premier que par le tour des phrases : « ce qui ne diffère pas de l'autre dans la moindre particularité, est la même chose avec l'autre ; deux choses parfaitement semblables ne diffèrent pas dans la moindre particularité. Donc elles sont une même chose ». Les expressions : différer, la même chose, se prennent en différents sens, qui jouent sur identité figurée et identité numérique.

A l'extrême fin de son mémoire, Mérian relève un argument qu'on trouve aussi chez Bayle : lorsqu'une question est indécidable[12] on la tranche par un changement de registre ; on allègue les conséquences (supposées dans ce cas inadmissibles) ou encore les vérités de la foi ou enfin la convenance morale. Le changement de registre est en lui-même une décision lorsque les preuves sont égales de part et d'autre.

C'est ce qui permet à Mérian d'écrire : « ces fameuses démonstrations n'auraient pas sans doute paru fort démonstratives à l'illustre auteur du principe de l'identité des indiscernables. Mais il fait plus de fond sur les preuves tirées de la convenance morale. S'il n'y a point de choses parfaitement semblables, c'est que cela est contraire à l'ordre, à la symétrie, à la perfection, qui entrent dans le plan de l'univers, et par conséquent à la sagesse divine qui a choisi ce plan par les raisons du meilleur ». Un Mérian candide s'aperçoit à l'avant-dernière page qu'il n'a fait attention, en établissant des ressemblances parfaites, ni à l'existence ni aux vertus morales du Souverain être. « Si donc, au bout du compte, nous trouvons ces vérités en conflit, quel moyen y a-t-il de nous tirer d'un pas aussi difficile qui va nous jeter dans le scepticisme physico-moral, le plus desespéré de tous les scepticismes ? Abandonnerons-nous les vérités d'expérience, les premières de toutes les vérités, qui ne sauraient être détruites ni même contrebalancées par des vérités de raisonnement ? Ou nous réduirons-nous à ce

---

12 Comme par exemple la question de la liberté dans la controverse avec Jaquelot dans les *Réponses aux questions d'un provincial.*

dangereux dilemme : qu'ou il n'y a point de divinité, ou qu'elle n'est point parfaitement sage ? »

Il faudrait un déclamateur, entendez un prédicateur, pour exorciser ce dilemne, mais Mérian récuse le rôle, indigne d'un philosophe. Il renverse en argument pour l'ordre l'objection de la ressemblance.

« Ordre, proportion, beauté, harmonie, jugement, raison, vérité, en un mot tout ce qui peut embellir un monde, ne demande-t-il pas de la ressemblance ? Et n'avons-nous pas prouvé, que toute ressemblance est parfaite ? Je laisse à la nature elle-même à parler par les faits, en vous exposant ce nombre innombrable de ressemblances qui distingue et réunit ses trois règnes. Je laisse à un de ses plus habiles interprètes à vous dire, qu'on peut descendre par des degrés presqu'insensibles de la créature la plus parfaite jusqu'à la matière la plus informe, de l'animal le mieux organisé jusqu'au minéral le plus brute; et à vous montrer non seulement la ressemblance formant les classes des êtres, mais les entrelassant encore, pour ainsi dire, l'une dans l'autre, en sorte qu'on ne puisse jamais tirer une ligne entre deux. Je me borne à conclure de mes propres spéculations, qu'il ne reste que l'alternative entre un monde, qui ne contient que des ressemblances parfaites et un monde qui ne contient que des dissemblances absolues, c'est-à-dire un véritable CHAOS ».

La conclusion va jouer sur deux sens du terme moral, l'un faisant référence au convenable pour les moeurs, l'autre au probable pour la théorie. Moyennant cette équivoque, voulue cette fois, et ménagée par Mérian lui-même, on retrouve encore un dilemne bien que la forme syntactique de l'énoncé le dissimule : « Si le choix a eu lieu en effet, si un Etre Suprême, source de toute bonté et de toute perfection, a tracé le plan de l'univers, la préférence ne saurait plus être douteuse. La ressemblance l'a emporté sur la dissemblance, et l'ordre a triomphé de la confusion ; mais ce que la souveraine

sagesse exige, est moralement nécessaire, bien loin d'être moralement impossible »[13].

L'être souverainement bon a choisi un monde de ressemblances, ce qui invalide l'hypothèse leibnizienne ; il est moralement convenable qu'il y ait de l'ordre, il est moralement probable que cet ordre soit celui de la ressemblance. Que signifie alors la critique du dieu leibnizien ?

Il faut alors se reporter aux mémoires sur l'identité et sur l'aperception[14].

De célèbres philosophes ont confondu l'identité numérique avec une autre espèce d'identité qui usurpe ce nom par métaphore mais qui au fond n'est que ressemblance. Tout le travail de Mérian porte sur cette équivoque de la conscience. L'identité est l'hypothèse d'une continuité d'existence fondée sur le sentiment de notre propre être. Cette continuité d'existence qui est le caractère de l'identité (on se souvient de la critique de la discontinuité et des lacunes d'existence évoquée plus haut) semble avoir été tirée de chaque perception et affecte le moi comme la substance.

> C'est le sentiment de notre propre être qui demeurait invariable pendant que tout changeait autour de nous, de ce moi pensant, qui est comme une toile permanente[15] où la nature vient peindre ses variétés[16]. Si on veut avec ces philosophes [ie : ceux qui suivent la division des facultés de Dieu] que la création d'une chose soit la réalisation d'une idée de l'entendement divin, il ne peut y avoir de doublets en quelque sorte. Ces opinions

---

13 Une citation en note de Prudentius : tu conduis toutes choses à ton exemple, toi qui es d'une beauté suprême, menant le monde par l'esprit et le formant à la ressemblance de ton image (je traduis).

14 *Mémoire sur l'aperception de sa propre existence* (1749-1751) ; *Mémoire sur l'aperception considérée relativement aux idées ; Mémoire sur l'identité numérique* (1755-1757). On lira l'étude de Bernard Baertschi, « La conception de la conscience développée par Mérian » dans *Schweitzer in Berlin des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1996, pp. 231-248.

15 Métaphore reprise par Diderot mais empruntée à Lucien : l'âme et l'araignée.

16 *Mémoire sur l'identité numérique*, p. 465, 469 circa.

> font illusion au peuple et à ceux qui pensent que Dieu n'est pas soumis aux vérités éternelles et peut faire que deux soit un. Si un artiste peut exécuter deux fois le même plan, le Créateur ne le pourrait-il ? Et qui sera assez téméraire pour déterminer la manière dont les possibles existent dans l'entendement divin ?

Les disputes « frivoles » des théologiens sur l'identité devraient céder la place à une typologie des espèces d'identité et l'auteur de la *Venus physique*, Maupertuis, nous en donnerait un exemple avec le système d'éléments qui sert de base à l'organisation, à peu près comme la chaîne sert au tisserand : toute la contexture subsisterait malgré tous les changements de la matière, conservant toutes ses parties dans le même arrangement. L'identité serait une loi de développement.

C'est toujours le problème de la durée qui s'impose. Et la spécification des identités va ainsi nous conduire à interroger l'identité du moi et de la personne. Mérian reprend les analyses de Locke pour formuler autrement le cogito : je ne connais qu'une chose dans mon âme qui paraisse lui être essentielle, c'est le sentiment du moi, inséparable de mon intelligence... S'il y a quelque chose de certain, c'est assurément que je suis moi-même... C'est par là que mon existence présente se lie à mon existence passée; de là cet intérêt personnel que je prends à mon propre individu et que je répands sur les choses qui m'environnent....

Ce qui nous délivre de toutes ces discussions, c'est de définir l'âme comme un être immatériel pensant. Cette détermination de l'unité de la personne permet de traverser toutes les métamorphoses, y compris l'amnésie. Mérian travaille sur l'unité physique et morale du moi, mais sans considérer la réminiscence des actions passées comme essentielle à la personnalité. D'ailleurs, si un héros se signalait par de grandes et belles actions qu'il oubliât ensuite, la patrie devrait-elle omettre de l'honorer et de perpétuer sa mémoire ? On usera d'un argument symétrique pour montrer que l'oubli du crime ou du délit ne saurait dispenser le coupable de subir la peine. C'est la fonction des sanctions qui est en jeu et la notion de mérite elle-même articulée à la sensibilité du patient.

Cette réflexion sur la disjonction entre la mémoire ou la conscience de soi et la nécessité des sanctions est avérée aussi chez d'Alembert, dans ses *Eléments de morale* comme dans sa correspondance avec Frédéric II. Ce qui importe ici, est le déplacement du statut de l'imputation qui n'est pas lié à la liberté métaphysique comme autonomie mais à la régulation sociale comme mécanisme juridique. On pourrait en chercher l'histoire dans une lettre de Spinoza à Bowmester mais ce n'est qu'un exemple. En l'absence d'une détermination « autonome » de la liberté, loin d'être « injustes » ou inutiles, les sanctions ont une fonction correctrice.

Les lois de la justice sont celles de l'imputation (mais l'imputation n'est pas l'autonomie) et ne souffrent pas qu'on divise le sujet en deux êtres, celui qui commet les iniquités et celui qui en subit les peines. « Car enfin, cela ne revient-il pas au même que si Dieu ayant créé l'être A et l'être B à la fois, châtiait sur B toutes les fautes commises par A ? ou que si, partageant ma vie en deux portions, dont la première contient toutes mes iniquités et la seconde tous les maux qui en sont les suites, il me laissait achever le premier tome de mon histoire et m'ayant anéanti à la fin de la dernière page, il chargeait du second [tome] une seconde substance que dans cette vue, il tirerait tout exprès du néant »[17] ? La référence à Locke et à l'histoire de Castor et Pollux est manifeste[18]. Le sentiment du moi constitue la personnalité et c'est par quoi la pensée est posée ou se pose. « Le mot personne, tel que je l'emploie, est le nom de ce soi » dit Locke[19]. Mérian commente un passage où Locke justifie le fait de ne pas définir la personnalité par la mémoire mais par le physique et le moral, par la continuité de cet être défini en deux sens ; et, ajoute Locke, c'est vrai quelle que soit la

---

17 *Mémoire sur l'identité numérique*, p. 475.

18 Voir *John Locke, Identité et différence. L'invention de la conscience*. Présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar, Le Seuil, 1998. Voir également Marc Parmentier, *Introduction à l'Essai sur l'entendement humain de Locke*, PUF, 1999, chapitre VIII.

19 P. 177, trad. citée.

langue dans laquelle on le pense[20]. Mais Mérian ajoute que cette personnalité n'est pas incompatible avec la transmigration des âmes chez les chrétiens pythagorisants. Bien que son « tempérament » ne le porte pas à une telle hypothèse, l'hypothèse ne pèche pas selon la logique.

Mérian a montré que malgré les arguments de l'impénétrabilité et de l'identité numérique, il y a des ressemblances réelles et parfaites dans la nature. Mais elles sont de fait, d'expérience. Du point de vue du soi et de l'identité personnelle, il montre que si on ne peut terminer la série des médiations perceptives, cela témoigne autant pour la ressemblance des idées que contre la ressemblance des idées. Enfin, entre l'objet Protée et la scène mouvante de la conscience, la question est celle de la contrariété des états de conscience et elle ne peut être résolue que par le recours à l'expérience juridique de l'imputation. Des variations sur l'identité de la substance aux variations sur la constance du soi, le recours à l'expérience se poursuit par l'assignation du sujet à son lieu juridique. C'est donc l'expérience de la loi qui donne au sujet son identité, comme ce sont les faits qui ramènent la métaphysique de la substance à une physique des ressemblances.

FRANCINE MARKOVITS
UNIVERSITÉ DE PARIS X - NANTERRE

20 P. 472.

LOGIQUE ET PHILOSOPHIE CHEZ CHRISTIAN WOLFF (1679-1754)

I. Aperçu de l'*opus logicum* wolffien

1. Un corpus bilingue

Christian Wolff, auteur d'une œuvre philosophique encyclopédique, s'est en particulier distingué par ses réalisations dans le domaine de la logique. Si Wolff rédigea son premier ouvrage, consacré à la philosophie pratique universelle, en latin[1], il employa, au début de sa carrière de professeur et d'écrivain à Halle, l'allemand comme langue de pensée et de communication. Suite à ses déboires avec les piétistes et son éviction de Prusse[2], il adopta le latin en tant que langue de réflexion et de diffusion, ce qui lui permit également de conquérir une audience européenne plus large. Ainsi, les *Pensées raisonnées sur les forces de l'entendement humain et leur usage correct dans la connaissance de la vérité*, ou *Logique allemande*, précédèrent dans le temps les trois volumes de la *Philosophia rationalis sive Logica*, ou *Logique latine*[3].

---

1 Il s'agit de la *Philosophia practica universalis*, trad. partielle par S. Buchenau et A.-L. Rey, Data n°31 du CERPHI, ENS LSH de Lyon, janvier 2000.

2 Sur cet épisode de la biographie de Wolff, cf. ce qu'en dit lui-même l'auteur en GW I, 10, p. 189s. Les œuvres de Christian Wolff seront citées dans l'édition d'usage chez Olms, Hildesheim, sous la forme GW, numéro de série en chiffres latins (I pour l'allemand, II pour le latin, III pour les matériaux et documents), numéro de l'ouvrage en chiffres arabes. Le *Discursus praeliminaris*, également publié en GW II, 1.1., sera cité dans l'édition bilingue (latin-allemand, trad. G. Gawlick et L. Kreimendahl) de Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996.

3 GW I, 1 et GW II, 1.1., 1.2. et 1.3.

Que l'œuvre allemande ait précédé l'œuvre latine ne signifie pas que la seconde ait totalement éclipsé la première. En effet, la *Logique allemande* a connu quatorze éditions du vivant de Wolff, s'échelonnant entre 1713 et 1754[4], tandis que la *Logique latine*, après sa première parution en 1728, a fait uniquement l'objet de deux rééditions par son auteur, en 1732 et 1740, et de deux rééditions par un médecin italien dénommé J. Sereri, en 1730 et 1779[5]. À cela s'ajoute que Wolff lui-même a traduit en latin la *Logique allemande*, et que ce dernier texte a aussi connu une certaine fortune en français comme plus récemment en italien[6].

Inversement, la *Logique latine* n'est pas qu'une redite, plus circonstanciée, d'une version primitive rédigée en allemand. Cela se marque déjà dans les différences de contenu entre le *Vorbericht über die Weltweisheit*[7], un aperçu de quelques paragraphes, et son pendant, le *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*[8], un ouvrage programmatique en lui-même[9]. Cela se donne encore à lire dans le détail de la doctrine, lorsque le texte latin étoffe bien davantage la théorie du syllogisme, qu'il introduit des considérations inédites sur les méthodes analytique, synthétique et mixte ou encore qu'il innove dans la conception du *vitium*

---

4 Cf. l'avant-propos du défunt H.-W. Arndt en GW I, 1, p. 99.

5 Cf. l'avant-propos de J. École en GW II, 1.2., p. V.

6 Les traductions latine et française se trouvent respectivement en GW II, 20, GW III, 63 ; la version italienne a les références suivantes : *Logica tedesca*, trad. R. Ciafardone, Bologne, Patron, 1978.

7 GW I, 1, pp. 115-120.

8 Références déjà données en note 2. Une traduction française de cet ouvrage par le groupe de travail sur la philosophie allemande au dix-huitième siècle (CERPHI) est en cours d'achèvement. Sa parution chez Vrin est prévue pour 2006.

9 N. Hinske remarque dans son ouvrage *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantischen Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 21-22, que Wolff a inauguré une tradition en Allemagne en faisant commencer la philosophie par un traité sur la méthode.

subreptionis[10]. La recherche actuelle sur la logique de Wolff dépasse ainsi un lieu commun longtemps accrédité par la critique, selon lequel l'œuvre latine reprendrait les grandes lignes de l'œuvre allemande en y perdant au passage[11].

L'*opus logicum* wolffien ne se réduit pas aux manuels allemand et latin puisqu'il englobe également quelques articles dans lesquels certains points précis sont davantage développés. Citons, à titre d'exemples, deux articles, l'un traitant de l'esprit systématique et l'autre des notions fécondes. L'opuscule *De differentia intellectus systematici et non systematici*[12] apporte ainsi quelque lumière sur les différents types de principe, la dépendance des vérités dogmatiques d'avec l'expérience ou sur la connexion des vérités universelles entre elles[13]. L'opuscule *Von den fruchtbaren Begriffen*[14] renseigne de son côté sur la théorie du raisonnement en montrant en quoi ce dernier peut enrichir *a priori* notre connaissance ; les définitions, comme certaines autres assertions n'en étant pas, livrent déjà de manière latente de nouvelles déterminations et jouent ainsi un rôle heuristique en permettant la découverte dans les sciences.

---

10 Cf. respectivement sur les deux premiers points I. J. Gómez Tutor, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Hildesheim, Olms, 2004, et sur le dernier H. Birken-Bertsch, *Subreption und Dialektik in Kants Philosophie. Untersuchungen zum Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, à paraître sous peu.

11 Voir par exemple M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim, Zurich, New York, Olms, 1992², p. 183 : « Les œuvres latines sont sûrement moins originales et indépendantes que les allemandes ».

12 GW II, 34.1. ; traduction allemande par G. F. Hagen en GW I, 21.4.

13 Voir par exemple sur cet opuscule notre article « Fondement, principes et utilité de la connaissance. Sur la notion wolffienne de système », *Wolff et la métaphysique*, *Archives de philosophie*, 2002/65, pp. 81-103.

14 GW I, 21.2. Je remercie S. Buchenau de m'y avoir renvoyé.

Le corpus logique wolffien englobe de nombreux articles de cette sorte.

2. De multiples influences

Lorsqu'il est question de Wolff, il est difficile de ne pas en venir tôt ou tard à parler de Leibniz, tant l'idée que la philosophie wolffienne est en fait leibniziano-wolffienne, accréditée depuis le dix-huitième siècle, semble encore aller de soi[15]. À cet égard, il convient d'être clair : la logique de Wolff n'aurait certainement pas été ce qu'elle fut si son auteur n'avait connu la pensée de Leibniz ; pour autant, elle ne s'y ramène pas. Pour ne parler que de logique, il est patent que les *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, que Leibniz avait fait paraître en 1684[16], ont imprimé leur marque sur la pensée de Wolff. La distinction des concepts en obscurs et clairs, puis en distincts et indistincts, puis encore en complets et incomplets reprend les grandes lignes du texte leibnizien. Seulement, la définition de ces degrés n'est pas la même chez les deux auteurs : ce que le premier avait appelé une « notion distincte » devient chez le second « notion distincte complète » puisque existent également des notions en parties distinctes et en partie confuses, selon la conception originale qu'il se fait de la perception[17].

Une autre précision s'impose lorsque l'on traite de l'influence exercée par Leibniz sur Wolff : que pouvait-il

---

15 Sur la critique de cette expression, voir les articles de J.-P. Paccioni et de J. Park soumis au comité de rédaction de la *Revue de synthèse*, suite à la journée de Nanterre du 5 février 2005 organisée par le même J.-P. Paccioni et consacrée à Leibniz et à Wolff : respectivement « Le prétendu leibniziano-wolffianisme et la métaphysique comme système » et « Le débat wolffien sur l'idéalisme dans la première diffusion de la *Monadologie* latine. Avec un excursus sur la création du mot leibniziano-wolffien et la traduction latine de la *Monadologie* ».

16 *Die philosophischen Schriften*, tome 4, Hildesheim, Olms, 1978, pp. 422-426.

17 Cf. J.-P. Paccioni, « Wolff, l'expérience et la raison non pure », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2003/3, pp. 307-322.

savoir de sa logique à son époque ? Il convient d'avoir à l'esprit que les principaux textes de la logique leibnizienne n'ont connu de diffusion qu'avec les Gerhardt, Couturat et autres Russell, et qu'il serait donc vain de mesurer les réalisations wolffiennes à l'aune de ce qu'allait retrouver en Leibniz sa lointaine postérité. En outre, le texte des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, qui allait induire une renaissance de Leibniz à la fin du dix-huitième siècle[18], ne pouvait qu'échapper à Wolff ; les considérations qu'il contenait, qu'on aurait trop vite fait d'exclure du champ de la logique pour les inclure dans celui de la théorie de la connaissance[19], ne pouvaient trouver d'écho avant 1765. Locke allait être connu sans médiation par Wolff, qui le fréquenterait dès son activité de recenseur auprès des *Acta eruditorum*[20] et s'y référerait explicitement dans sa *Logique allemande* comme à celui qui avait compris que les vérités morales étaient capables de la même certitude que les vérités mathématiques[21], *i. e.* qu'elles étaient capables du même traitement méthodique.

Il convient de porter le regard sur des auteurs qui ont fortement influencé Wolff avant qu'il n'entre en contact avec Leibniz pour se faire une idée plus juste de son parcours intellectuel. Il apparaît alors que c'est Tschirnhaus qui a joué un rôle déterminant dans la formation mathématique et logique du futur maître de Halle et de Marbourg. À

---

18 Cf. l'article suivant de G. Tonelli sur ce sujet : « Early reactions to the publication of Leibniz *Nouveaux Essais* (1765) », *Proceedings of the third Kant-Congress*, L. W. Beck (dir.), 1972, pp. 561-567.

19 Le même G. Tonelli rappelle de manière convaincante que le terme de théorie de la connaissance appliqué au dix-huitième siècle est très largement anachronique et qu'il faut lui préférer celui de logique. Cf. l'article « Kant's *Critique of pure Reason* within the Tradition of modern Logic », dans le volume du même nom, publié par D. H. Chandler, Zurich-New York, Olms, 1994, pp. 1-10.

20 On y trouve en effet dès 1702 dans le numéro du mois d'août une recension du *De intellectu humano* (version latine de l'œuvre de Locke), pp. 357-362.

21 Cf. S. Buchenau, « La connaissance des principes moraux chez Christian Wolff », *Archives de philosophie*, 2002/65, pp. 133-149.

travers une méditation personnelle sur ce qui peut être conçu, Wolff a dégagé un critère de vérité qui lui fut propre, mettant davantage en avant la possibilité d'une argumentation en forme aux détriments d'une évidence de type psychologique : la détermination du prédicat par le sujet soit absolument (comme dans le jugement : « tout triangle possède trois angles »), soit sous une certaine condition (comme dans la proposition : « toute figure équilatérale inscrite dans un cercle possède des angles égaux », où la condition porte justement sur la circonscription de la figure)[22]. L'ancrage répété de la spéculation dans un point de départ relevant de l'expérience, qui caractérisera de part en part son œuvre tant allemande que latine, marque une dette souscrite à l'endroit de Tschirnhaus[23]. Sur un second point, Wolff se défit également de la leçon de la *Medicina mentis* : alors qu'il avait tout d'abord cru, rejoignant en cela un Descartes[24], que le syllogisme ne servait qu'à mettre en forme une vérité déjà connue, il n'a pas tardé, suite à une indication de Leibniz, à se déjuger et à affirmer la fécondité de la méthode syllogistique[25]. On fait en effet usage du syllogisme « lors de l'explication de la suite naturelle des pensées »[26] car ainsi, en faisant surgir l'implicite, on exprime des vérités inouïes. D'autres points de contact avec la tradition philosophique moderne, qu'il s'agisse de la

---

22 Cf. GW II, 1.2., p. 390, § 509.

23 Voir à cet égard l'avant-propos de R. Ciafardone à sa traduction de la *Metafisica tedesca*, Milan, Rusconi, 1999, pp. IX-XI, ainsi que J.-P. Paccioni, « Wolff est-il 'le vrai inventeur de la psychologie rationnelle' ? », *Die Psychologie Christian Wolffs*, O.-P. Rudolph et J.-F. Goubet (dir.), Tübingen, Niemeyer, 2004, pp. 75-97.

24 Cf. *Discours de la méthode*, deuxième partie : « [...] pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait [...] qu'à les apprendre » (AT VI, S. 17).

25 Cf. notre article « La fécondité de la méthode syllogistique de Leibniz à Hegel », actes du colloque de Poitiers sur les Lumières et l'idéalisme allemand, J.-C. Bourdin (dir.), à paraître dans la Bibliothèque philosophique de Louvain.

26 GW I, 10, p. 137.

scolastique catholique, de Malebranche ou de Bacon, peuvent également être attestés[27].

3. Une riche postérité

Wolff ne s'est pas contenté de faire reparaître plusieurs fois ses propres œuvres, il a également joué un rôle important en tant que professeur et par suite agi en tant que chef de file d'un vaste mouvement. Il serait fastidieux de dresser la liste de tous les disciples que le dix-huitième siècle lui a connus. Baumeister, dont l'œuvre logique a été rééditée vingt fois[28], est l'exemple-type de l'élève qui a assuré à Wolff sa stature de « maître des Allemands », selon le mot célèbre de Hegel[29]. On ne doit pas s'imaginer que les wolffiens parlèrent d'une seule voix et qu'ils ne firent que reprendre une leçon figée. Ainsi, Baumgarten ne tarda pas à flanquer la logique proprement dite, s'occupant des facultés supérieures, d'une logique du sensible, ayant trait aux facultés inférieures, autrement dit d'une esthétique ; Meier, successeur de celui-ci à Francfort-sur-l'Oder, acquit une stature supérieure en logique en ajoutant encore aux deux doctrines de la raison qu'il avait héritées, logique et esthétique, une logique des actions et des décisions, c'est-à-dire une théorie des mœurs[30], et en promouvant un concept bien connu, qui allait se retrouver dans l'œuvre de l'inventeur du criticisme qui le

---

27 Cf. respectivement C. Schwaiger, « Christian Wollf. Die zentrale Gestalt der deutschen Aufklärungsphilosophie », *Philosophen des 18. Jahrhunderts. Eine Einführung*, L. Kreimendahl (dir.), Darmstadt, Primus, 2000, pp. 48-67, l'introduction de H.-W. Ardnt à la *Logique allemande*, GW I, 1, p. 55, et l'introduction de G. Gawlick et L. Kreimendahl à leur traduction du *Discursus praeliminaris*, pp. XXI ou XXXI.

28 Il s'agit des *Institutiones Philosophiae rationalis methodo Wolffii conscriptae* (GW III, 24).

29 *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 6, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 1645.

30 Voir les articles de S. Buchenau sur Baumgarten et de nous-mêmes sur Meier dans G. Raulet et J.-F. Goubet (dir.), *Aux sources de l'esthétique : les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Paris, MSH, 2005.

commenterait durant des décennies à Königsberg, à savoir celui d'*Horizont*[31], de limite de l'usage d'une faculté. Enfin, le maître de Halle et de Marbourg marqua son époque au point que ceux qui s'écartèrent de lui durent lui emprunter son vocabulaire et son cadre de pensée. Crusius, alors qu'il établit la différence essentielle entre raison réelle et raison idéale ou qu'il discrimine entre les usages du principe de raison suffisante, apparaît ainsi comme « un wolffien anti-wolffien »[32] ; Lambert, qui reproche à Wolff d'avoir fait fond davantage sur des axiomes que sur des postulats[33], n'en reprend pas moins le vocabulaire allemand que le premier avait instauré.

On aurait pu croire que l'influence de Wolff aurait cessé avec la révolution kantienne mais il n'en fut rien. Certes, la métaphysique de la *Schulphilosophie* fut renversée et, avec elle, une partie de la fondation logique : par exemple, il ne pourrait plus s'agir désormais de donner comme fondement à la logique la psychologie empirique[34]. Toutefois, les considérations de Wolff sur la méthode étaient familières à Kant, qui les

---

31 Cf. R. Pozzo, *Georg Friedrich Meiers 'Vernunftlehre' : eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2000, p. 201 sqq.

32 Nous reprenons l'expression de Th. Arnaud et de W. Feuerhahn dans leur article sur Crusius paru dans le DATA n°27 de février 1999.

33 Cf. H.-W. Arndt, introduction aux *Philosophische Schriften* de J. H. Lambert, Hildesheim, Olms, 1969, pp. XIV-XVI, ainsi que P. Basso, *Filosofia e geometria. Lambert interprete di Euclide*, Florence, La nuova Italia editrice, 1999.

34 Cela est vrai même dans le cas de Fries, qu'on a souvent accusé d'avoir travesti psychologiquement le fondement de la *Critique de la raison pure*. Comme le remarque pourtant T. van Zantwijk dans son article « Fries : Kategoriale Anthropologie », *Wissenschaftliche Anthropologie um 1800 ?*, K. Regenspurger et T. van Zantwijk (dir.), Wiesbaden, Franz Steiner, 2005, pp. 86-93, le fondement anthropologique de la logique allégué par Fries est tout à fait compatible avec l'idée qu'il serait absurde de vouloir dériver les principes de la logique philosophique de la psychologie empirique, c'est-à-dire d'expériences.

connaissait au moins par la fréquentation de son œuvre mathématique[35], et il ne faut pas s'étonner de l'hommage rendu par le second à la solidité dogmatique du premier au début de la *Critique de la raison pure*[36]. Kant a élaboré ses propres conceptions de l'exposition d'un concept et du système en son *Weltbegriff* en prenant comme contretype Wolff[37]. La philosophie élémentaire de Reinhold puis l'idéalisme naissant de Fichte et de Schelling, qui essaieront de jeter un fondement à la philosophie sous forme de proposition entièrement déterminée, assureront au cadre logique wolffien une survie paradoxale, puisque immergé dans un élément spéculatif tout autre[38]. L'ombre de Wolff allait encore porter au début du dix-neuvième siècle. En 1835 en effet, Schelling, quelque peu perfide, ne reprochera-t-il pas à Hegel d'avoir donné une seconde vie à l'ontologie et à la logique wolffienne[39] ? L'héritage de Wolff ne résida pas uniquement dans l'idéalisme puisqu'on retrouve chez l'un de ses adversaires contemporains les plus décidés, Herbart, des renvois explicites à la logique de Wolff. Tandis que Herbart montrait de manière indépendante la prédominance

---

35 M. Kühn rappelle dans son *Kant. Eine Biographie*, Munich, Beck, 2003, p. 68, que les cours de mathématiques que Kant suivit au *Collegium Fridericianum* étaient donnés sur un compendium de Wolff. Dès ses années de *Magister* à l'Université de Königsberg dans les années 1750, Kant faisait également cours de mathématiques sur Wolff (*Idem*, pp. 132-133).

36 Cf. la préface à la seconde édition, B XXXVI.

37 Cela est explicite par exemple dans la *Wiener Logik*, AA XXIV/2, p. 917, et dans la *Critique de la raison pure*, A 836/B 864.

38 Voir notre introduction à la traduction de K. L. Reinhold, *Le principe de conscience. Nouvelle présentation des moments principaux de la Philosophie élémentaire*, Paris, L'Harmattan, 1999, et notre thèse de doctorat *Fichte et la philosophie transcendantale comme science. Étude sur la naissance de la Doctrine de la Science*, Paris, L'Harmattan, 2002.

39 Cf. F. J. W. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p. 157, et Ch. Bouton, « Ontologie et logique dans l'interprétation hégélienne de Christian Wolff », *Les Études philosophiques*, 1996/1-2, pp. 241-260.

de la catégorie de la relation au sein de la logique, il ne manquait pas de renvoyer au § 226 de la *Philosophia rationalis* comme au lieu où l'équivalence des jugements apodictiques et hypothétiques avait été posée[40]. En soulignant que chaque proposition vraie pouvait se développer pour laisser apparaître un rapport de condition à conditionné, Wolff a laissé un legs important à la logique moderne[41].

II. Les articulations de la logique

Après cet aperçu historique, il convient d'entrer dans la chose même et d'y séjourner quelque peu. Sans vouloir être exhaustifs, les développements qui suivent se proposent de renseigner sur le contenu des ouvrages logiques de l'auteur qui nous occupe présentement.

1. Donner une vision d'ensemble de la philosophie

Le premier point distinctif de l'entreprise logique wolffienne, qu'elle soit allemande ou latine, réside dans le discours préliminaire sur la philosophie avec lequel elle s'ouvre. Ce préambule ne recouvre pas les prolégomènes de la logique, qui en donnent les premières notions et les développent selon l'ordre des raisons, mais fournit un panorama plus large sur les types de connaissance, la nature de la philosophie, ses parties, sa méthode, son utilité, son style ou encore la liberté qui devrait lui revenir en propre. Aux dix-sept paragraphes du *Vorbericht über die Weltweisheit* succéderont les six chapitres et les cent soixante et onze paragraphes richement détaillés du *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* ; en l'occasion, c'est donc surtout vers l'œuvre latine qu'il faut porter le regard pour se faire une idée plus exacte de l'introduction wolffienne à la logique[42].

---

40 Cf. J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, Hambourg, Meiner, 1993, p. 99.

41 Voir aussi sur ce point J. Croizer, *Les héritiers de Leibniz*, Paris, L'Harmattan, 2001.

42 Sur la fonction de « véritable manifeste » ou de « programme d'ensemble » de cet ouvrage, voir J. École en GW II, 1.1., p. VII,

Là où Leibniz avait distingué vérités de raison et de fait, Wolff procède à une tripartition en adjoignant à ce couple les vérités relatives à la grandeur. Il existe donc trois types de connaissances, philosophique, historique et mathématique, et quiconque aspire à la certitude complète se doit de les cultiver tous. Certes, la plupart du temps, une connaissance des thèses d'un autre philosophe sans leur démonstration, leur accompagnement de raisons, c'est-à-dire une connaissance philosophico-historique, est suffisante pour vivre. Néanmoins, viser à obtenir une certitude complète est davantage d'un philosophe. Pour cette raison, seul Dieu serait un parfait philosophe car lui seul saurait de manière entièrement distinguée le fondement de toute chose[43]. La définition wolffienne de la philosophie détourne ainsi de l'orgueil car elle affirme le caractère incontournable de l'expérience, comme fondement des connaissances supérieures et aussi comme leur limite. La vérité se conquiert sur le sol du sensible, interne ou externe, et demeure immergée en lui, découverte d'une raison non pure[44].

Viennent ensuite les chapitres trois et quatre, traitant respectivement des parties de la philosophie et de la méthode philosophique[45]. La définition de la logique prend place au milieu d'autres définitions, ce qui, soit dit en passant, accentue encore le caractère programmatique et extrinsèque du *Discursus praeliminaris* : elle est la partie de la philosophie qui enseigne l'usage de la faculté de connaître en vue de chercher la vérité et d'éviter l'erreur ou, autrement dit, la science qui dirige la faculté de connaître en vue de saisir la vérité. La méthode, quant à elle, est l'ordre que doit suivre le philosophe en enseignant ses *dogmata*, ou vérités

---

et dans la *Métaphysique de Christian Wolff*, Hildesheim-New York, Olms, 1990, tome 1, p. 51.

43 Cf. W. Schneiders, « *Deus est philosophus absolute summus*. Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff », *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, W. Schneiders (dir.), Hambourg, Meiner, 1983, pp. 9-30.

44 Nous reprenons des thèses présentées dans les deux premiers chapitres du *Discursus praeliminaris*, pp. 2-64.

45 *Idem*, pp. 66-162.

de raison par opposition à celles de fait, historiques[46]. D'où l'on comprend l'épithète de dogmatique appliquée à Wolff par Kant, qui ne désigne pas tant son affirmation résolue des choses en soi que l'ordre démonstratif dont il n'a jamais voulu se départir. Il faut encore noter le rôle dévolu par Wolff aux hypothèses dans la connaissance du probable. Ce dernier n'est certes pas pensé dans une continuité avec le vrai et penche davantage du côté du faux, de ce qui serait à rejeter. Toutefois, à des fins heuristiques, il est loisible de se servir d'hypothèses afin de préparer à l'établissement final du vrai.

Les deux sections qui closent le *Discursus praeliminaris*, et qui n'avaient nul antécédent dans le *Vorbericht über die Weltweisheit*, ont trait au style philosophique et à la liberté de philosopher[47]. Il ne faut pas se méprendre sur l'intention de Wolff lorsqu'il déclare qu'il faut conserver les significations des termes reçues par l'usage. Il ne s'agit pas de défendre un usage incertain des termes mais de prôner la simplicité et d'éviter d'inutiles querelles de mots. Il n'est en outre pas question de se rendre à un quelconque argument d'autorité mais d'intégrer dans ses propres chaînes de raisons ce qui est reçu, et ainsi de ne pas se montrer ingrat. En l'occurrence, on voit un Wolff critique de la façon de faire scolastique, sans réelle indépendance et sans ordre. À un autre égard, la liberté de philosopher est à encourager parce que l'instauration de vérités de raison ne nuit ni à la religion, ni à l'État, et qu'on peut en attendre un progrès général dans les sciences. Avec Wolff, la philosophie sort de son rôle ancillaire traditionnel pour s'affirmer comme discipline tutélaire, devant opérer un changement dans l'université puis dans le monde[48].

---

46 Le tout début du troisième volet de la *Logique latine*, GW II, 1.3., p. 537, § 743, parle de « *dogmata, seu veritates universales* ».

47 Pp. 164-232.

48 Cf. H.-E. Bödeker, « Von der ‚Magd der Theologie' zur ‚Leitwissenschaft'. Vorüberlegungen zu einer Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts », *Das Achtzehnte Jahrhundert*, 1990/1, pp. 19-57.

2. La partie théorique

Aux considérations préliminaires font suite celles de la logique proprement dite. La *Logique latine* délimitera très nettement deux grands blocs, l'un dévolu à la logique théorique, l'autre à la logique pratique, là où cette division n'était pas inscrite dans le texte de la *Logique allemande*, quoiqu'on pût facilement l'y retrouver[49]. La partie théorique de la doctrine de la raison incorpore des passages sur les facultés de l'esprit mises en jeu ou sur les notions de genre, d'espèce ou d'individu, mais son armature principale demeure celle des trois opérations de l'esprit : simple appréhension, jugement et raisonnement. C'est ce qui fait que si cette section de la logique peut être appelée formelle, au sens où elle ne prête pas attention à la teneur en vérité matérielle des propositions, elle ne doit pas l'être en un sens trop contemporain, comme si on attendait d'elle un calcul des propositions tout symbolique sans référence à des actes de l'esprit humain[50]. Dans les lignes qui suivent, nous nous contenterons de souligner quelques points importants des apports wolffiens à la logique.

La première opération de l'esprit est l'appréhension simple, la perception des notions. Les termes y sont relatifs en leur qualité de signes des notions. Dans la version allemande, Wolff parle d'abord du concept des choses avant d'envisager l'usage des mots[51]. Même si la différence latine entre *notio* et *idea* y fait défaut[52], l'essentiel demeure et il serait exagéré de percevoir là une rupture dans la pensée de Wolff. On forme des notions à partir de la « séparation des éléments de la représentation »[53], c'est-à-dire bien davantage à la

---

49 On pourrait poser cette articulation entre les sixième et septième chapitres, en GW I, 1, p. 200.

50 Voir la préface de J. École à la *Logique latine*, GW II, 1.2., pp. CLXX-CLXXIII.

51 Respectivement dans les chapitres I et II, GW I, 1, pp. 123-151 puis 151-156.

52 La notion désigne l'acte même de représentation. Cf. GW II, 1.2., p. 127, § 34.

53 J. École en GW II, 1.2., p. CLXXV.

façon d'un Locke et d'un Condillac qu'à celle d'un Saint-Thomas, pour lequel se produisait une abstraction des essences[54]. Le mot, en tant que « signe de nos pensées », a de manière constitutive une dimension communicationnelle également car il est, par définition, ce qui permet de donner à connaître aux autres nos pensées. Le signe peut être aussi bien ce qui dévoile que ce qui occulte, notamment lorsqu'on en vient à entrer dans des querelles de mots ne concernant en rien la chose. Le premier mouvement de la logique de Wolff s'emploie aussi bien à établir la base d'une théorie de la connaissance qu'à forger un instrument permettant aux philosophes de s'accorder sur ce qu'est la vérité.

La deuxième opération de l'esprit est le jugement, par lequel deux concepts sont mis en relation de manière soit négative, soit positive. Son expression s'appelle la proposition. Les propositions en général se trouvent à partir de l'expérience ou à partir de définitions, soit qu'on en considère une en elle-même, soit qu'on en considère plusieurs dans une comparaison réciproque. Tant les principes, axiomes, postulats ou hypothèses, que les propositions démontrées, théorèmes, corollaires[55] ou problèmes, obéissent à cette règle de composition, les dernières étant bien davantage médiates mais non moins susceptibles d'être certaines. Il est important d'insister sur le fait que le recours à l'expérience et à la donation sensible est capital pour comprendre l'attribution d'un prédicat à un sujet. L'inhérence d'un prédicat à un sujet n'est pas toujours le seul critère puisqu'il faut prendre en compte également les conditions effectives de relation entre les deux termes. La raison pour laquelle la pierre est chaude se trouve dans la pierre elle-même, mais la raison pour laquelle la pierre chauffe le lit se trouve aussi dans des circonstances particulières, comme le fait qu'on l'ait au préalable mise dans de l'eau bouillante. Or on peut obtenir une proposition universelle pour peu que l'on

---

54 Voir une nouvelle fois J. École, *La métaphysique de Christian Wolff*, tome 1, p. 136.

55 Ce terme ne figure pas avec les autres dans la *Logique allemande*, GW I, 1, pp. 161-162.

rajoute à un jugement particulier la condition sous laquelle la relation a lieu : à « quelques pierres chauffent le lit » est préférable « toutes les pierres le font à condition qu'on les ait plongées au préalable dans de l'eau bouillante »[56], qui se décompose plus facilement en un *modus ponens* et laisse ainsi apercevoir la raison d'une attribution.

La troisième opération de l'esprit est le raisonnement et son signe distinct est le syllogisme. Comme on l'aura déjà aisément aperçu dans les exemples précédents, la théorie du jugement appelait déjà massivement une théorie du raisonnement puisque la décomposition d'un jugement particulier en un jugement universel et en sa condition de réalisation montrait l'attribution du prédicat au sujet comme une conclusion. Bien évidemment, toutes les attributions n'ont pas pour base un syllogisme en forme comme Wolff les affectionnait car cela conduirait à des absurdités quand on regarderait les toutes premières propositions, les prémisses des chaînes de raisons à venir. Toutefois, c'est bien un « *nexus veritatum* » que Wolff se proposait d'établir grâce à sa logique, « une *ars demonstrandi*, fortement formalisée » dont le centre était alors tout naturellement « la doctrine du syllogisme »[57]. Le syllogisme apparaît comme le moyen idoine pour découvrir la vérité et n'est pas simplement la mise en forme postérieure d'un déjà trouvé. La discipline artificielle qu'est la logique, en déployant la trame de l'expérience naturelle, ne surimpose pas de cadre factice mais porte à la distinction ce qui demeurait obscur à la conscience naturelle[58].

---

56 Nous reprenons l'exemple de la *Logique allemande*, GW I, 1, p. 158.

57 G. Tonelli, « La philosophie allemande de Leibniz à Kant », *Histoire de la philosophie, II, De la Renaissance à la révolution kantienne*, Paris, Pléiade, 1979, p. 735.

58 Sur cette notion de trame de l'expérience, cf. J. Park, « Erfahrung, Habitus und Freiheit. Christian Wolffs Neubestimmung des Habitusbegriffs in der rationalistischen Tradition », *Die Psychologie Christian Wolffs*, pp. 119-142.

3. La partie pratique

La *Logique latine* de Wolff s'achève par une partie pratique, que J. École a proposé de subdiviser à son tour en deux parties, une logique de la vérité, qui s'attelle au discernement du vrai d'avec le faux, et une méthodologie, plus ample puisque son objet porte sur la rédaction et la lecture des livres, la communication de la vérité dans l'enseignement, la réfutation etc.[59]. Nous n'insisterons pas sur la première subdivision pour nous intéresser davantage à la seconde, « s'il est vrai que la partie théorique n'est en fait qu'une préparation de la partie pratique dont la méthodologie constitue la part la plus importante »[60] aux yeux de Wolff. Que la logique comporte, au dix-huitième siècle, des développements méthodologiques de cette sorte n'a rien d'étonnant. L'originalité de Wolff ne sera donc pas tant à trouver dans l'instauration d'une nouvelle partie de la logique que dans le détail de ce qu'il y placera.

Dans la logique de la vérité, Wolff en vient à parler du calcul réalisable sur le probable[61], notion féconde dont on peut déduire beaucoup de choses. « Au vrai, pour estimer la probabilité, il est besoin de principes spéciaux qui dépendent de principes ontologiques et philosophiques »[62] : ce qui est requis en plus des règles générales de la logique, ce sont des algorithmes spécifiques, semblables à ceux qu'utilisent les mathématiciens en algèbre, qui permettront de véritables découvertes. L'*ars inveniendi* requiert, outre la logique générale, des développements issus de

---

59 Cf. GW II, 1.2., pp. VII-VIII.

60 *Idem*, p. CLXXX.

61 Cette notion de probable est relative au certain et à l'incertain bien plus qu'au contingent et au nécessaire. Elle entretient des relations avec les mathématiques aussi bien qu'avec la prescience de Dieu et les contrats, comme l'attestent la *Deutsche Teleologie* et les *Principes du droit de la nature et des gens* (par exemple en GW I, 7, p. 374, et en GW III, 66.2., pp. 162-183). Nous reprenons ces dernières indications aux travaux en cours de J.-M. Rohrbasser.

62 GW II, 1.2., p. 443, § 595.

l'ontologie et de la psychologie pour fonctionner à plein[63]. La logique, si elle veut jouer complètement son rôle d'outil pour progresser dans les sciences, doit s'adjoindre les services d'autres sciences pour ce faire. À cet égard, il convient de remarquer que les passages où Wolff traite de l'art d'inventer, véritable doctrine de la découverte, sont épars et que nul ouvrage ne fixe précisément ses contours.

La méthodologie expose, que ce soit en allemand ou en latin, la différence entre la science, la croyance et l'opinion, ce qui n'est pas sans rappeler une célèbre partie de la *Methodenlehre* de la *Critique de la raison pure*[64]. Le caractère pratique s'indique déjà dans la définition de la science. Puisque celle-ci est la disposition (qu'elle s'appelle *Fertigkeit*, compétence, ou *habitus*, habileté) à exposer ce qu'on affirme selon des raisons inébranlables[65], elle peut se renforcer grâce à l'exercice, croître grâce à la confrontation avec des objets donnés. La mise en branle de la disposition dont il est question passe par la pratique de l'argumentation, dans la dispute, la réfutation ou le soutien, comme par la lecture d'œuvres dogmatiques, c'est-à-dire démonstratives, qu'elles soient solides ou non. Car même les ouvrages superficiels ont pour utilité d'apprendre à reconnaître plus aisément les manques et les erreurs, partant d'apprendre à les éviter à l'avenir[66] ! C'est en s'exerçant progressivement à penser de manière réglée que l'on développe sa compétence en logique.

C'est encore dans un chapitre dédié à l'estimation des livres dogmatiques que Wolff en vient à parler précisément des méthodes analytique (ou d'invention, résolutive), synthétique (ou de doctrine, compositive) et mixte[67]. Des points qui étaient beaucoup plus saillants dans les réponses aux objections des

---

63 Sur cette notion, voir C.-A. van Peursen, « *Ars inveniendi* im Rahmen der Metaphysik Christian Wolffs. Die Rolle des *ars inveniendi* », *Christian Wolff (1679-1754),* pp. 66-88.

64 Respectivement, GW I, 1, pp. 200-205, GW II, 1.2., pp. 444-480, et A 820-831/B 848-859.

65 Cf. par exemple GW I, 1, pp. 115 et 200, et *Discursus praeliminaris*, p. 28, § 30.

66 Cf. GW I, 1, p. 249.

67 Cf. GW II, 1.3., pp. 631-633, §§. 882 et 885.

Méditations métaphysiques de Descartes ou dans la *Logique* de Port-Royal[68] passent ici au second plan. Certes, comme nous l'avons rappelé, la logique en son ensemble a pour fonction de préparer à la méthodologie, ce qui fait que l'apparition tardive de cette question ne signifie pas pour autant *a priori* son manque d'importance. Toutefois, force est de constater que la question du choix des méthodes est vidée de son caractère explosif car Wolff reconnaît implicitement qu'il n'existe pas de suprématie de l'algèbre des modernes sur la géométrie des anciens, de la voie analytique sur la voie synthétique. Il reconnaît en effet avoir, selon les œuvres, adopté tantôt l'une, tantôt l'autre lorsqu'il ne panachait pas. Dans ses considérations sur l'analyse et la synthèse, Wolff semble bien plus désireux d'aider un débutant en mathématiques ou en philosophie à s'orienter pour comprendre un ouvrage, quel qu'il fût, que de prendre position sur ce que devrait être, en soi et pour soi, la véritable méthode de la philosophie.

III. La place de la logique dans le système

1. Une logique à l'usage de la vie

Ainsi que nous venons de le voir, la logique n'est pas sans retombées sur la pratique des sciences et de la philosophie. La dimension pratique ne se limite pourtant pas à cela puisqu'elle englobe également ce qui a trait à tous nos faits et gestes. Wolff n'a de cesse d'insister sur l'utilité qu'on est en droit d'attendre de la philosophie en général et de la logique en particulier. Il n'est donc pas étonnant d'en trouver mention dès les premiers mots de la préface du *Discursus praeliminaris* comme à la conclusion de la *Philosophia rationalis*. Deux points laissent à désirer en philosophie, l'évidence et le rapport à la vie ; pour y remédier, il faut s'attaquer à la raison principale de l'un et de l'autre manques, à savoir l'absence de notions et de propositions déterminées. De là le projet de Wolff consistant à ne rien

---

68 Voir l'étude de H.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982.

admettre qui ne fût suffisamment expliqué et prouvé, à ramener les notions confuses à des notions distinctes et à établir lesdites propositions déterminées[69]. L'utilité de la logique pour la vie se montre précisément en ce qu'elle dirige les opérations de notre esprit dans nos diverses affaires, qu'elle nous enseigne à faire usage des définitions et des propositions correctes puisque notre conduite requiert, pour être raisonnée, une délibération, une *dijudicatio*, avant le passage à l'acte[70].

Puisque l'action de l'entendement précède la décision de la volonté, le parallélisme affiché entre logique et philosophie pratique n'est pas parfait. Tandis que la présentation wolffienne pouvait laisser croire qu'il y aurait d'un côté la logique comme science qui dirige la faculté de connaître afin de saisir le vrai et d'éviter le faux et de l'autre la philosophie pratique comme science qui dirige la faculté de désirer afin de choisir le bien et de fuir le mal[71], la représentation et la volition ne doivent pas être mises au même niveau. L'âme dispose d'une force de représentation unique, dont les diverses facultés sont des déclinaisons sur le mode du possible ; cette conception fondamentale de l'âme déséquilibre les relations entre philosophies théorique et pratique[72]. Dans la *Logique allemande*, le déséquilibre entre logique, ou « art de la raison », et philosophie pratique, qui enseigne « ce qui est possible par la volonté des âmes », était encore plus patent : là où la première partie de la philosophie était dévolue à la logique, il fallait attendre la quatrième pour qu'interviennent droit de la nature, éthique et politique[73]. Il est donc besoin de logique à un plus haut point qu'il est besoin de philosophie pratique. Ce n'est pas que l'importance du pratique soit remise en question. Seulement, il ne peut être complètement conçu et expliqué que par l'examen studieux de toutes les sciences le précédant, au premier rang desquelles apparaît la logique.

---

69 Cf. *Discursus praeliminaris*, p. 263.

70 Voir la *Logique latine*, GW II, 1.3., pp. 846-849, §§ 1211-1215.

71 Cf. *Discursus praeliminaris*, p. 72, § 62.

72 Cf. notre article « Force et facultés de l'âme dans la *Métaphysique allemande* de Wolff », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2003/3, pp. 337-350.

73 Cf. GW I, 1, pp. 117-119.

Wolff se montre au total comme un philosophe engagé en faveur des Lumières, un penseur qui sait que les progrès de la raison entraînent avec eux des modifications dans les domaines de la théologie, des sciences et des techniques, tout comme dans ceux du droit, de la morale et de la politique. La validité théorique n'est qu'un des aspects du sens de la philosophie, qui, si elle veut être effectivement *Weltweisheit*, sagesse pour le monde, doit également fonder l'action sous toutes ses formes[74].

2. Logique et mathématique

Les conseils méthodologiques que donnait Wolff afin de lire convenablement un livre dogmatique devaient lui sembler d'autant plus pertinents qu'ils se référaient à sa propre expérience alors qu'il s'était proposé de séjourner quelque peu dans la mathématique. Dans l'*Eigene Lebensbeschreibung*, on apprend que Wolff avait développé sa compétence mathématique en lisant les ouvrages techniques que Tschirnhaus lui avait conseillés[75]. Quel rapport avec la logique ? Ainsi que Wolff l'indique dans le même ouvrage, les études auxquelles il s'était consacré pour elles-mêmes dans sa jeunesse n'ont pas tardé à devenir une occupation bien peu centrale[76]. Elles ont tout de même eu pour intérêt d'affûter l'esprit en lui enseignant par l'exercice le bon usage des opérations de l'esprit. En pratiquant les disciplines mathématiques, on apprend en effet à penser et à juger droitement comme à tirer des conclusions. Même si la logique n'est pas cultivée pour-elle-même, il n'en demeure pas moins que l'entendement, en pensant bien dans un domaine particulier, s'entraîne à le faire aussi en général.

On devient un logicien expert en s'éprouvant dans la compréhension des termes techniques et des définitions, puis en démontrant *proprio Marte*, par soi-même. En effet, « toute habileté s'acquiert par l'exercice, non par l'étude nue des

---

74 Cf. les articles « Aufklärung » et « Philosophie » de W. Schneiders dans le *Lexicon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, W. Schneiders (dir.), Munich, Beck, 2001, pp. 47-48 et 305-307.

75 Cf. GW I, 10, pp. 126-127.

76 Cf. *Idem*, pp. 138-139.

règles à observer »[77]. En raison de la valeur hautement formative de leur pratique, les divers domaines mathématiques se recommandent d'eux-mêmes à la jeunesse assoiffée de savoir. Ainsi, Wolff peut déclarer que « l'étude de la Mathématique doit précéder l'étude de la Logique si, du moins, tu veux suivre un ordre juste et éviter de perdre du temps »[78]. C'est pourquoi, lorsqu'il a été question de la première place dévolue à la logique dans la progression de discipline à discipline, il convient d'affiner le propos en prenant une nouvelle fois en considération arithmétique, algèbre ou géométrie. Le cursus universitaire préconisé par Wolff fait immédiatement succéder à ces sciences la logique[79]. Cet ordre n'est pas pure juxtaposition mais révèle au contraire la fonction propédeutique de la mathématique à la philosophie en son ensemble.

Demeure à expliquer l'identité entre méthode philosophique et méthode mathématique. Le *Discursus praeliminaris* l'affirme sans ambages tout en précisant d'où provient l'implication réciproque des deux concepts : la philosophie ne puise pas sa démarche dans la mathématique mais l'une et l'autre sont issues de ce que Wolff nomme la *verior logica*, indiquant par là les progrès qu'il a fait faire à l'*ars rationis* par rapport à celle dont il avait hérité[80]. C'est en fait que l'appellation de méthode mathématique est trompeuse, puisque la démarche reste identique dans tous les domaines, qu'ils concernent la quantité ou non. Les procédures logiques interviennent dans le connaître sous toutes ses formes et ne sont pas destinées à une section de l'être par excellence. J. École rappelle à cet égard que l'expression de méthode scientifique, que Wolff utilisa dans ses dernières œuvres, était plus heureuse[81]. Logique et mathématique ne sont pas des noms interchangeables quoique

---

77 *Compendium Elementorum Matheseos Universae, in usum studiosae juventutis adornatum*, tome 1, Lausanne & Genève, Bousquet, 1742, p. IX.

78 *Idem*, p. X.

79 Le plan de la *Ratio praelectionum* (GW II, 36) le montre parfaitement.

80 Cf. pp. 160 et 162.

81 Cf. GW II, 1.1., pp. XXXIII-XXXIV.

les deux disciplines ne soient pas envisageables l'une sans l'autre[82].

3. Logique et métaphysique

Que ce soit la mathématique ou la logique proprement dite qui occupe la première place dans la progression des disciplines, un épineux problème ne manque pas de surgir quand on se souvient que c'est à l'ontologie, science métaphysique précédant toutes les autres, qu'est associé le titre de *philosophia prima*[83]. Comment comprendre qu'un Wolff, si soucieux d'ordre démonstratif, selon lequel doit précéder ce à partir de quoi on comprend ce qui suit, ait parlé en deux sens contraires de primauté ? En fait, il ne faut voir nul cercle en la matière[84]. C'est selon l'ordre de l'étude que la logique précède la métaphysique et selon celui de la démonstration qu'elle la suit. Dans le premier mouvement, l'esprit s'élève à la conscience de soi en thématisant explicitement ses opérations après s'être d'abord dirigé vers des objets extérieurs ; dans le second, il est déjà en possession d'idées distinctes et progresse des vérités les plus immédiates aux plus lointaines sans gagner ni perdre en distinction. Dans les deux cas, la connaissance procède par degrés, mais elle le fait soit de l'enveloppé au complètement développé, soit des principes vers leurs conséquences ultimes. Augmenter le degré de la connaissance, au sens où le dix-huitième siècle allemand l'entendait alors que se produisait une élucidation de nos notions, une *Aufklärung* au sens logique[85], n'est pas augmenter

---

82 Pour plus de précisions sur ce sujet, cf. notre article « Das Verhältnis zwischen mathematischer Methode und Logik », à paraître chez Olms dans les actes du premier congrès international sur Christian Wolff de Halle en 2004 (avec comme directeurs de publication J. Stolzenberg et O.-P. Rudolph).

83 Le titre de l'ouvrage latin n'est autre que *Philosophia prima sive ontologia* (GW II, 3).

84 Cf. notre article « In welchem Sinne ist die Wolffsche Psychologie als Fundament zu verstehen ? Zum vermeintlichen Zirkel zwischen Psychologie und Logik », *Die Psychologie Christian Wolffs*, pp. 51-60.

85 Cf. N. Hinske, « Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie », postface à R. Ciafardone, N. Hinske et

par degrés sa connaissance, au sens où Descartes le comprenait lorsqu'il parlait d'une progression réglée de proposition à proposition[86].

Ainsi, dire que, selon l'ordre démonstratif, la logique doit suivre la métaphysique signifie que la première discipline ne peut se comprendre distinctement qu'à partir des vérités déjà acquises dans la seconde. En d'autres termes, cela signifie que la logique emprunte ses propositions premières aux disciplines métaphysiques. Or quelles sont donc les parties de la métaphysique dont la logique tire ses principes ?

La première est l'ontologie, science architectonique au sens où elle énonce les caractéristiques les plus générales, les notes dont se composent, sans exclusive, toutes les espèces d'être. Les notions d'*ens*, ou *Ding*[87], de genre, d'espèce, d'attributs essentiel ou contingent etc. se puisent précisément dans la *philosophia prima*. Le principe de contradiction et celui, introduit plus tardivement, de raison suffisante sont ontologiques[88] avant d'être logiques. Non seulement les syllogismes mais encore les expériences sont soumises au principe de contradiction : le *cogito* remanié, ou *cogitamus*, par lequel s'ouvre la *Métaphysique allemande* est ainsi dit par Wolff quelque chose qu'on éprouve « sans contredit », quelque chose dans le détail duquel la non-contradiction figure comme une marque parmi d'autres[89].

R. Specht, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*, Stuttgart, Reclam, 1990, pp. 407-458 (ici pp. 413-414).

86 Cf. la première partie du *Discours de la méthode* : « Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance […] » (AT VI, p. 3).

87 La *Métaphysique allemande* (GW I, 2.1. et 2.2.) parle en effet littéralement de « chose » là où l'œuvre latine parle plutôt d'« être » ou d'« étant ».

88 On les découvre ainsi très tôt dans la partie ontologique de la *Métaphysique allemande*, en GW I, 2.1., pp. 6 et 16-17, §§ 10 et 30.

89 Sur cette expression et son interprétation, cf. J.-P. Paccioni, « Wolff et la constitution d'une science psychologique », *Annales de l'Université de Dijon*, 2001/4.3, pp. 67-85, et Th. Arnaud, « Dans quelle mesure

Il faut encore remarquer, pour clore ce point, que la logique n'est pas la seule à puiser dans l'ontologie ses principes car les *artes inveniendi*, qui requièrent plus que le simple art de la raison, le font aussi bien.

L'autre partie de la métaphysique mise à contribution par la logique est la psychologie, surtout sous son versant empirique. Tant la psychologie empirique que la psychologie rationnelle ressortissent à la métaphysique, la première pour ce qui est des choses qui se produisent dans la conscience, la seconde pour ce qui est de ce qui est de l'âme en tant que substance dotée de force représentative unique[90]. Quoi qu'il en soit de la validité de la seconde, la première ne laisse pas de fonder en raison la logique. Wolff désire de la sorte éviter que ne minent la validité de sa logique des controverses telles que celle portant sur l'harmonie préétablie, qui n'est jamais pour lui que l'hypothèse la plus probable pour expliquer le commerce de l'âme et du corps[91]. Dans les développements de la psychologie empirique, on voit définies des notions telles que l'entendement, la raison, la science, l'opinion, la certitude, la fausseté ou le probable qui se retrouvent tant dans les *Pensées raisonnées sur les forces de l'entendement humain* que dans la *Philosophie rationnelle*.

IV. Conséquences encyclopédiques, métaphysiques et anthropologiques des positions logiques

1. Un système traité selon la méthode scientifique

La dépendance de la logique vis-à-vis de la métaphysique se marque dans le fait qu'elle lui emprunte ses notions fondamentales. Comme toute science seconde, la logique

---

l'ontologie est-elle fondamentale dans la *Métaphysique allemande* de Wolff ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2003/3, pp. 323-336.

90 Cf. GW I, 2.1., pp.106-107, § 191, et 2.2., pp. 453-454, § 727. Une traduction de la *Métaphysique allemande* est actuellement en cours par Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet et J.-P. Paccioni pour les éditions Vrin.

91 Cf. par exemple *Discursus praeliminaris*, p. 122, § 112.

développe les concepts communs à toutes les régions de l'être, c'est-à-dire les notions ontologiques. En tant qu'elle est en particulier doctrine de la raison, la logique tire au clair les lois du penser, explicite la marche naturelle de l'esprit humain et, par conséquent, dépend de la psychologie. Cette situation ne doit pas faire croire que la logique se cantonne à un compartiment de l'être et du savoir. Elle pénètre en fait l'entreprise de Wolff en son entier puisque toutes les disciplines, métaphysiques ou non, usent de syllogismes pour se faire doctrines, expressions rationnelles de ce qui est. Le caractère indissoluble de la pensée et de l'être[92] fait que c'est l'œuvre tout entière de Wolff qui possède une orientation logique. Il ne suffit pas d'énoncer des vérités sans ordre, il faut encore que les propositions s'enchaînent et épuisent les domaines connaissables de manière à former un véritable système. Il n'est pas dû au hasard que les œuvres allemandes se présentent comme « pensées raisonnées » et que les œuvres latines soient dites « traitée[s] selon la méthode scientifique » : raison et démarche syllogistique vont ensemble pour inspecter la connexion des choses[93].

Établir des chaînes de raisons à partir des vérités métaphysiques premières, pousser du plus général au plus particulier, encourager la découverte dans les sciences empiriques grâce à une solide base théorique, voilà ce qui caractérise en quelques mots le programme de Wolff. L'orientation logique de sa pensée lui a fait poser la question de l'enchaînement des disciplines comme centrale. Pour rendre l'étendue et les articulations du système wolffien plus claires, reprenons à J. École les grandes lignes du tableau des disciplines qu'il a dressé (la logique étant ici indiquée en première place, conformément à l'ordre de l'étude, non à celui de la démonstration) :

Philosophie de la connaissance
Métaphysique (dogmatique et expérimentale)
Philosophie pratique (dogmatique et expérimentale)
Physique, ou philosophie de la nature (dogmatique et

---

92 Ce trait avait déjà été mis en avant par M. Wundt, *Die Schulphilosophie*, pp. 152, 160-161.

93 Sur la définition de la raison, cf. GW I, 2.1., pp. 224-226, § 368.

expérimentale)
Philosophie des arts
Philosophie de la jurisprudence[94]

S'il fallait sacrifier à l'image de l'arbre des connaissances pour mieux faire rejaillir l'inscription de la philosophie wolffienne dans la pensée classique, il faudrait dire que les racines sont ontologiques, que le tronc correspond aux autres disciplines métaphysiques et que les branches désignent tous les autres domaines du savoir présentés dans le tableau. Il faudrait toutefois se hâter d'ajouter que la notion de fondement, *fundamentum*, désigne chez Wolff plutôt un sol empirique où se conquiert la vérité qu'une vérité de raison. C'est le *connubium rationis et experimentiae*, le mariage de la raison et de l'expérience, qui caractérise le projet philosophique du maître de Halle et de Marbourg[95]. Wolff n'est pas un rationaliste impénitent qui rejette l'expérience en bout de chaîne, lorsque la déduction a atteint ses limites. La philosophie commence avec la connaissance historique et ne tarde pas à intégrer en son sein des vérités expérimentales. Et il arrive même parfois que l'expérience précède la connaissance dogmatique, comme dans le cas de la physique : les essais et erreurs mettent en évidence des marques sur lesquelles la raison pourra ensuite bâtir par sa propre force[96]. L'encyclopédisme wolffien concilie démarche déductive et ouverture sur le monde, mise en forme logique et admission d'un contenu autre, puisqu'il n'est de connaissance scientifique que dans l'appréhension réglée d'un objet que le sens, interne ou externe, nous a fait découvrir[97].

---

94 Cf. « La conception wolffienne de la philosophie d'après le *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* », GW III, 11, pp. 40-42.

95 Sur ce point, cf. par exemple J. École, *La métaphysique de Christian Wolff*, tome 1, pp. 73-75.

96 Cf. *Discursus praeliminaris*, pp. 114, 116 et 118, §§ 107 et 109.

97 Sur la double inscription de la théorie de la connaissance wolffienne, on pourra également se rapporter avec profit à H.-W. Arndt, « Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs », *Christian Wolff (1679-1754)*, pp. 31-47.

2. La prise de distance par rapport à la monadologie leibnizienne

L'inscription de la connaissance dans l'empirie est un point qui, certes, concerne au premier plan la logique, en tant qu'elle est aussi une gnoséologie, mais qui a également des répercussions sur la théorie métaphysique de la perception.

Pour saisir plus clairement ce point, il convient tout d'abord de revenir sur la théorie de l'inhérence du prédicat au sujet en tant que critère de vérité. L'attribution d'un prédicat à un sujet peut se faire soit absolument, soit conditionnellement. Dans le second cas, il faut bien voir que la condition ne se trouve pas *a priori* mais se découvre *a posteriori*. Les jugements hypothétiques tiennent compte de la contingence, de la facture spécifique du monde, que l'on ne pouvait en rien apercevoir à l'origine dans la conscience en tant que lieu où le donné doit s'annoncer, qu'il soit interne ou externe. Wolff ne doute pas qu'il existe un monde extérieur à nous que nous percevons par les sens, ni que le sens interne nous fasse accéder à une certaine réalité. La première opération de l'esprit, la formation des concepts, est intuitive avant d'être symbolique. C'est grâce à la direction successive de l'attention sur des objets du sens interne ou externe que l'esprit se forge des notions générales[98]. Par l'intervention des pouvoirs mixtes de l'attention, de la réflexion et de l'abstraction, l'esprit s'élève du sensible à l'intellectuel, au distinct. Étant donné le rôle incontournable du donné sensible, il est impossible de faire rimer inclusion du prédicat dans le sujet avec innéité des concepts dans la conscience.

Ainsi, l'esprit, pris au niveau empirique, ne crée pas ses représentations par sa propre force mais doit ses perceptions à son ouverture à un divers primitivement autre. Mais qu'en est-il des perceptions de ce qui est dénué d'esprit ? Wolff est parfaitement clair en la matière quand il déclare que les éléments, ou substances simples, de la cosmologie ne sont pas des monades. Les éléments ne sont pas doués de perception et ne sont pas des points métaphysiques exerçant une action idéale l'un sur l'autre. Au contraire, ce sont des points physiques indivisibles dotés d'une *vis activa* de nature physique

---

98 Cf. GW II, 5, pp. 236-238, § 326.

également[99]. Dans le cas des atomes de la cosmologie, l'inhérence logique du prédicat dans le sujet ne doit pas s'interpréter métaphysiquement comme enveloppement d'un divers dans l'unité, autrement dit comme perception. La réforme de la notion de substance simple entraîne également une refonte de la conception de l'harmonie préétablie. Wolff, ne pouvant accorder à Leibniz que les unités simples produisent des représentations du monde indistinctes ou obscures, ne peut par suite lui accorder son explication de l'harmonie universelle. L'expression universelle est rejetée et l'harmonie préétablie n'est plus convoquée que dans le contexte des rapports entre l'âme et le corps[100].

Au total, Wolff affirme une position dualiste médiane rejetant dos à dos les deux positions unilatérales que sont le matérialisme et l'idéalisme. Les unités leibniziennes ne sont reçues dans sa philosophie que sous bénéfice d'inventaire car il s'agit de ne pas cautionner ce qu'on aurait tôt fait de prendre pour un panpsychisme, partant, pour une philosophie extrême et tronquée[101]. Nous ne voulons pas affirmer que c'est la logique de Wolff qui a commandé une prise de distance par rapport à Leibniz. Il serait en effet certainement plus juste de parler de concomitance de la détermination wolffienne de l'inhérence du prédicat dans le sujet et de la définition wolffienne des relations entre substances simples : si l'œuvre logique manifeste pour la première fois une position dualiste, elle le fait, selon l'essence et non selon le temps, sous l'égide de la métaphysique. L'extrême imbrication de la logique et de

---

99 Cf. J. École, « Cosmologie wolffienne et dynamique leibnizienne », GW III, 11, pp. 181-182.

100 Cf. J.-P. Paccioni, « Dieu dans le miroir. Leibniz, Wolff et l'actualisation du monde », *Les Études Philosophiques*, 2003/3, pp. 371-387. Sur le refus par Wolff d'attribuer la perception aux monades et, par conséquent, son rejet de l'influence idéale de l'harmonie préétablie, voir aussi M. Fichant, « L'invention métaphysique », G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique. Monadologie*, Paris, Folio, 2004, pp. 140 et 430.

101 Nous reprenons à l'intervention qu'a fait A. Lamarra à Nanterre le 5 février 2005 (« Contexte génétique et première réception de la *Monadologie*. Leibniz-Wolff » ; voir aussi note 15) le renvoi à la seconde préface de la *Métaphysique allemande* en GW I, 2.1. (page non numérotée).

la métaphysique se marque une nouvelle fois ici. Et elle montre l'indépendance de Wolff par rapport à Leibniz : si on peut dire que ces deux penseurs ont pris pour point de départ la réflexion, la perception de ce qui se passe en l'esprit et l'harmonie préétablie, il convient toutefois de souligner les différences fondamentales qui affectent leurs systèmes[102].

3. L'usage de la raison requiert absence de dysfonctionnement organique et éducation

Il est un dernier domaine sur lequel les conceptions développées par Wolff dans sa logique vont trouver un écho, à savoir l'anthropologie. Une nouvelle fois, on pourra voir que le rationalisme de Wolff se double d'une prise en compte des données empiriques. Car il ne suffit pas d'affirmer sans autre forme de procès que la raison est l'essence de l'homme, il faut encore prendre en considération ce qui fait l'humaine condition. On trouve dans les considérations wolffiennes sur l'usage de la raison des analyses qui peuvent alimenter tant une anthropologie physique, ayant trait notamment aux relations entre perception sensible et cerveau, qu'une anthropologie culturelle, se rapportant au devenir de l'homme en société[103].

Il est significatif que la logique théorique débute avec le constat de l'affection de nos organes sensoriels par les choses externes[104]. Suite à cette affection physique, il se forme des idées matérielles, idées qui vont être reproduites dans le corps par la mémoire sensitive[105]. Or l'usage de la raison se développe également physiquement, en tant que les idées matérielles des vocables ont coutume d'être représentées dans le cerveau. Donc, lorsque la mémoire vient à se montrer déficiente pour des

---

102 Nous disons cela pour nous inscrire en faux contre l'article de B. Paź, « Christian Wolffs Ontologie. Ihre Voraussetzungen und Hauptdimensionen (mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie von G. W. Leibniz) », *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner*, H.-M. Gerlach (dir.), *Aufklärung*, 2001/2, pp. 27-49.

103 Nous remercions J. Park de ses réflexions sur les termes de *trado* et de *consuetudo* qui nous ont aiguillé vers les textes de Wolff que nous commentons.

104 Cf. GW II, 1.2., p. 125, § 30.

105 Cf. GW, II, 6, pp. 338-340, § 420.

raisons physiologiques, la faculté rationnelle en est amoindrie, voire empêchée. Que ce soient la sénescence ou des lésions cérébrales, telles que celles que les médecins ont coutume d'observer, qui frappent l'esprit humain, la mémoire en pâtit et, avec elle, l'usage de la raison[106]. On ne peut pleinement disposer de ses facultés intellectuelles lorsque l'état du corps ne le permet pas. La mémoire et les sens, pris dans leur détermination la plus physiologique, sont nécessaires à la vie de l'esprit. Sensibilité et rationalité conspirent pour former l'homme en son entier.

Si l'homme doit avoir recours à l'expérience pour former les concepts des choses, cela ne signifie pas pour autant que tout ce qui se trouve dans son esprit ait dû passer au préalable par les sens. Les dispositions naturelles relèvent de l'inné et ne tombent pas dans le domaine de l'acquis. L'homme se caractérise justement par la disposition naturelle à diriger les opérations de son esprit en vue de connaître la vérité. Toutefois, cette disposition n'est pas la même chose que l'habileté à diriger ses pensées. Car si la première est innée, la seconde est acquise, et ce par l'exercice de la pensée et la fréquentation des autres hommes. Afin d'étayer cette affirmation, Wolff rapporte le plaisant « exemple d'un homme élevé parmi les ours » ainsi que le cas « d'un homme sourd et muet de naissance » : ni l'un, ni l'autre n'ont réussi à faire fond sur leur disposition naturelle pour acquérir une quelconque habileté à faire usage de leur raison[107]. Il n'est pas possible de posséder ledit usage de la raison lorsque la communication verbale fait défaut[108]. La logique naturelle ne peut ainsi atteindre un premier achèvement que dans la communauté des hommes, dans l'imitation puis la pratique répétée de l'argumentation. Elle trouve un second achèvement dans la logique artificielle, qui est connaissance distincte des règles du penser et permet ainsi de discerner usages valide et captieux des raisonnements[109].

On ne naît pas homme mais on le devient ; la nature et l'essence de notre âme n'enferment pas en elles l'usage de la

---

106 Cf. GW II, 6, pp. 381-384, §§ 462 et 464-466.

107 GW II, 1.2., pp. 108-109, § 5.

108 Cf. GW II, 6, pp. 376-381, § 461.

109 Cf. GW II, 1.2., pp. 116-118, §§ 17-20.

raison, comme le montre aisément l'observation des enfants[110]. Wolff concède qu'il existe des différences d'homme à homme quant à l'étendue des dispositions[111], ce qui fait que le bon sens n'est pas chose du monde également partagée. Néanmoins, la différence d'homme à homme n'est pas telle que certains seraient doctes en toute chose quand les autres ne le seraient en rien ; aucun homme ne peut exceller universellement pour ce qui est de l'usage de la raison car il lui faudrait pour cela porter son attention sur toute la multitude de l'empirie et y puiser des notions universelles déterminées[112]. La finitude, limitation de l'étendue de notre connaissance, est ainsi la marque de l'homme. Cette finitude, toutefois, s'accompagne d'éducabilité. Sans doute aurait-il été bienvenu que Wolff, par surcroît, ait déterminé historiquement l'éducabilité commune à tous les hommes comme perfectibilité de l'espèce.

JEAN-FRANÇOIS GOUBET
CERPHI
IUFM NORD PAS-DE-CALAIS

110 Cf. GW II, 6, pp. 374-375, §§ 458-459.

111 Cf. GW II, 1.2., pp. 113-114, § 13.

112 Cf. GW II, 6, p. 386, § 470.

LA RENCONTRE DE LA VÉRITÉ : MÉTHODES ET MŒURS DANS LA PHILOSOPHIE DE CROUSAZ

Si l'on peut classer les auteurs en *majeurs* et *mineurs*, chacun de ces deux types réserve, à ses lecteurs et critiques, deux écueils symétriques. Ceux qui étudient les « grands » auteurs diront que le génie s'y marque à chaque ligne. Ce culte débouche sur une pratique éditoriale (publier *tout* ce qu'on possède de la plume d'un auteur) et sur une pratique de commentaire (un « grand » ne ressasse jamais de banalités, il en transfigure le contenu). Symétriquement, ceux qui étudient les « petits » et les « secondaires » sont souvent frappés de la passion de l'érudition : ils s'évertueront à montrer comment leur auteur, injustement oublié, a pourtant tout des plus « grands ». Entre ces deux lignes, nous voudrions montrer qu'il y a bien un intérêt à lire les *minores*, celui-ci se trouvant, plus qu'en eux-mêmes, dans ce qu'ils représentent : ils sont comme des cas d'espèce, des exemplaires de leur temps. Tout ce que l'on trouvera chez eux sera marqué du sceau du bien commun : ce qu'ils disent, tout le monde le savait, et pourtant personne ne l'avait dit exactement comme eux. Un auteur mineur propose donc une solution singulière (plutôt qu'originale) à un problème commun déjà bien constitué

Ainsi, si nous proposons de réfléchir sur l'œuvre d'un philosophe de Lausanne, Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750)[1], ce n'est pas pour dénoncer une inique négligence de

---

1 L'ouvrage de Jacqueline E. de La Harpe, *Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750) et le conflit des idées au siècle des Lumières,* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1955, rassemble les données bio-bibliographiques essentielles. Dans le même temps, la méthode suivie par l'auteure indique assez son axe de lecture : travaillant à partir de la correspondance et non de l'œuvre, elle suggère que l'intérêt de Crousaz serait dans sa situation au coeur des réseaux savants. Notre travail part au contraire d'une analyse de l'œuvre.

l'histoire, mais bien pour le prendre, sur la question des rapports entre la logique et la philosophie à l'âge classique, comme indicateur de tendances plus profondes, qu'il n'initie pas mais à l'intérieur desquelles il travaille. Il est vrai que Crousaz occupa une place honorable dans les réseaux savants de son époque ; qu'il fut élu à l'Académie des sciences le 29 août 1725, à la place d'associé-étranger, laissée vacante par la mort du duc d'Escalone ; qu'en 1735, il devint membre de l'Académie de Bordeaux dont il avait emporté plusieurs fois le prix. Toutefois, il ne nous intéresse ici que comme exemplaire des modes d'articulation du savoir dans l'Europe de la première moitié du XVIIIe siècle. En particulier, nous voudrions analyser comment les différents pans de son œuvre féconde illustrent une conception de la philosophie, à la fois par la multiplicité des sciences qui sont traitées et par la dépendance mutuelle dans laquelle il maintient la logique, la physique, la métaphysique et la morale.

L'œuvre de Crousaz est celle de ce qu'on a coutume d'appeler un « polygraphe », parce qu'elle touche à plusieurs disciplines. Ce terme de polygraphe est critique : il dénonce l'abandon de la pensée pour l'écriture et pointe le manque de génie sous la prolixité. Comme Platon dénonçait au livre X de la *République* le sophiste qui fait tout vite (*tachù*) *en apparence*, parce qu'*en réalité*, il ne fait rien, le philosophe dénigre le polygraphe, touche-à-tout qui écrit d'autant plus qu'il n'a pas de spécialité. Selon un ressort usé, ceux qui font tant, finalement, ne font rien, et qui trop embrasse mal étreint : définitivement *Taugenichts*, sophistes et polygraphes sont *impropres* ou *propres à rien*, le génie seul est *hapax*. Grandjean de Fouchy, dans l'éloge qu'il donne de Crousaz[2], le décrit alternativement comme théologien[3], auteur d'une

---

2 *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, 1750, pp. 179-190.

3 *Ibid.*, p. 182 : « En 1700, il fut nommé à la chaire de théologie [de l'Université de Lausanne] ; mais la philosophie et les mathématiques le retinrent avec tant de force qu'il leur donna la préférence. » Et p. 184 : « Jusqu'ici, nous n'avons vu dans M. de Crousaz que le métaphysicien et le philosophe : ce ne fut qu'en 1715 qu'il avoua au public qu'il était mathématicien… »

métaphysique du beau[4], mathématicien[5], pédagogue[6] : cela pourrait sembler trop pour un seul homme. Pourtant, bien loin que cette disparité des champs d'exercice discrédite un auteur, on pourrait plutôt parler de l'universalité d'un savoir qui embrasse toutes les sciences et dont toutes les parties se tiennent – ce qu'on peut véritablement appeler l'esprit philosophique – ce qu'on loue en Leibniz par exemple, souvent qualifié d'« esprit universel ». Crousaz répond bien à ce cas[7] : il souffrirait simplement d'avoir eu des ambitions que son génie propre ne lui permettaient pas d'accomplir.

Pourtant, cette foi même (un savoir universel) a ses fondements méthodologiques et métaphysiques : la polygraphie est le signe d'une double confiance. D'abord, l'esprit de tout homme peut s'étendre aussi loin que vont les sciences, pour

---

4 Jean-Pierre de Crousaz, *Traité du beau* (1712), 2e éd., Amsterdam, L'Honoré, 1724, reprise Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1985.

5 Jean-Pierre de Crousaz, *Réflexions sur l'utilité des mathématiques et sur la manière de les étudier avec un nouvel essai d'arithmétique démontrée*, Amsterdam, L'Honoré et Chatelain, 1715.

6 Jean-Pierre de Crousaz, *Traité de l'éducation des enfants*, 1722. Si Crousaz reste connu, c'est que Jean-Jacques Rousseau avait ce « pédant de Crousaz » en vue quand il composa son *Émile*. Daniel Mornet note que le terme « pédant » doit être ici pris au sens original : « celui qui enseigne, qui est professeur » (Préface à J.E. de La Harpe, *op. cit.*, p. 7). Crousaz consacre un discours à « l'épouvantail du nom odieux de pédanterie » par lequel on entreprend d'éloigner les hommes de l'étude (*Divers ouvrages de Monsieur de Crousaz*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1737, t. II). Il y revient sans cesse : « Qu'est-ce que pédanterie, si ce n'est entêtement de système ? » (Crousaz, *Examen de l'Essay de Monsieur Pope sur l'homme*, Lausanne, M.-M. Bousquet, 1737, p. 91).

7 *Histoire de l'Académie royale des sciences*, 1750, p. 189 : « Le mérite de M. de Crousaz paraît avoir moins été l'excellence et la supériorité dans un certain genre, que l'universalité des connaissances et des talents littéraires : il est en effet bien rare d'en rencontrer tant et de si différents dans une même personne, et plus encore de les y voir portés chacun à un si haut degré. »

peu qu'il suive la bonne méthode. Les polygraphes sont enfants de Descartes[8]. Ensuite, l'esprit philosophique, au moins dans le cas de Crousaz, son amour des sciences et sa recherche de la vérité, sont incontestablement à rattacher à son dogmatisme chrétien et à sa ferme opposition au scepticisme[9]. Son monumental *Examen du pyrrhonisme*[10] développe tout au long (d'une manière qu'on s'accorde à trouver fort fastidieuse[11]) une critique du pyrrhonisme : c'est que le pyrrhonisme, pour insaisissable qu'il soit, décrit un rapport général entre les parties du savoir : « Ce n'est pas seulement en physique, ce n'est pas seulement en morale, c'est en logique, c'est en

---

8 Daniel Mornet indique clairement ce point (Préface à J.E. de La Harpe, *op. cit.*, p. 7) : « Presque tous [les membres de l'élite intellectuelle de l'Europe des Lumières], et Crousaz parmi eux, étaient des polygraphes. Ils croyaient que de nouvelles méthodes leur donnaient le secret de trouver, sur toutes choses, des vérités claires et certaines. Et c'est pour cela que Crousaz expose les siennes, qu'il s'agisse de logique, de théologie, d'esthétique, de pédagogie, de mathématiques, de physique et de bien d'autres choses et que ces découvertes n'ont plus qu'un intérêt historique. » ou p. 8 : « Par exemple, qu'il s'agisse de logique, d'esthétique, de philosophie générale et même de sciences, il est encore convaincu qu'un bon raisonnement est encore le meilleur moyen d'établir la certitude qui s'accordera avec d'autres certitudes et nous conduira à une inébranlable vérité. »

9 Dans une lettre à Mme la marquise du Châtelet (Lausanne, 6 juin 1731, *Bulletin du Bibliophile*, janvier 1860, p. 1623), Crousaz déclare sans ambages : « c'est que je suis chrétien ; il y a plus, je n'ai point honte de le dire ; et si je me vois rangé par là au nombre des petits génies, je plains ceux à qui je fais pitié. »

10 Crousaz, *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*, La Haye, P. de Hondt, 1733 (noté dorénavant *Examen*). Nous citons l'édition du Corpus des œuvres de philosophie en langue française (Paris, Fayard, 2003-2004), en deux tomes, texte revu par Barbara de Negroni et, pour le tome II, Thierry Hoquet. La pagination est continue, le tome II commence page 1345.

11 De manière exemplaire, cf. l'article de Jonathan Mayer, « Crousaz : critique éclairée, mais peu éclairante, du scepticisme au XVIIIe siècle », *Revue de théologie et de philosophie*, 136-1 (2004), pp. 47-55.

géométrie, c'est en arithmétique, c'est en tout, sans exception, que nous avons des gens qui flottent dans l'incertitude et qui ne reconnaissent aucune proposition, pour simple qu'elle soit… »[12] Contre cela, l'antidote ou le préservatif se trouve dans l'orthodoxie chrétienne[13]. Crousaz soutient que le pyrrhonisme n'est pas seulement une position dans le champ théorique (une thèse sur le statut de la vérité et des apparences), mais que c'est aussi ou d'abord une faute morale, la source de tous les vices. L'ouvrage poursuit donc le travail entrepris dans l'*Examen du Traité de la liberté de penser* d'Anthony Collins, où, de manière similaire, la libre-pensée est attaquée autant pour ses sophismes que pour ses implications morales[14].

C'est parce que toutes les parties de la philosophie se tiennent, et que, symétriquement, le pyrrhonisme s'étend à tous les champs du savoir, que l'esprit doit tout courir et tout couvrir : toute thèse se juge en elle-même et par sa solidarité aux autres éléments du système. En particulier, Crousaz insiste sur les liens entre science et vertu et l'*Examen du pyrrhonisme* s'interroge par exemple sur la liaison des écrits et des mœurs[15]. Alors que Bayle soutient

---

12 *Examen*, p. 27.

13 William H. Barber, *Leibniz in France, from Arnauld to Voltaire*, Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 101 qualifie l'ouvrage : « a detailed, not to say tedious, examination of Bayle's views from a Christian common-sense standpoint, also contains a few similar observations on Leibniz. » L'*Examen du pyrrhonisme* est abrégé par Formey, texte qui paraît finalement en 1756 à Berlin sous le titre *Le Triomphe de l'évidence*. Formey s'explique dans son introduction : « Il me parut que ce volume rempli d'excellentes choses, les présentait noyées dans un style extrêmement diffus, et accablées sous le poids d'éternelles répétitions. » Surtout, Formey renonce à l'exposé confrontatif (thèse/réponse) et regroupe les textes dans des rubriques thématiques : histoire, histoire naturelle, liberté, etc.

14 Sur ce point, cf. Sébastien Charles, « La libre pensée est-elle une pensée libre ? », *Revue de théologie et de philosophie*, 136-1 (2004), pp. 35-46.

15 *Examen*, p. 766.

que des écrits licencieux ne sont en rien le signe de mœurs dissolues, Crousaz assure au contraire que le style est gage de la pureté des mœurs : il y a une solidarité non seulement entre les parties du savoir mais encore entre le savoir et la vie – où intervient la question du fidéisme, c'est-à-dire des rapports entre raison et foi[16].

Nous prendrons comme point d'entrée dans l'ouvrage une question de logique : Crousaz use à plusieurs reprises d'un argument indiqué dans ses *marginalia* et repris dans l'index final sous la rubrique : « Comparaisons rectifiées ». Ainsi, parmi les nombreux abus dont se serait rendu coupable le pyrrhonien Bayle, Crousaz indique un vice de méthode, qui appellerait reprise et redressement : en plus des louvoiements, sophismes et pétitions de principe, Crousaz identifie un manque de justesse dans les comparaisons. À ce point s'articule l'ensemble d'une philosophie : il faut penser tout ensemble une erreur de logique (ne pas savoir tirer les bons rapports), la diversité et la mode des systèmes de physique (qui provoque l'embarras de ceux qui étudient), une fausse conception métaphysique (Dieu est mal connu), une faute morale (« l'habitude de contredire, et la vanité jointe à la paresse »[17]).

Il apparaît que la polygraphie de Crousaz nous offre un cas d'espèce intéressant pour saisir les liens entre une logique et l'ensemble d'une philosophie. Une fois exposés quels moyens méthodologiques doit mettre en œuvre celui qui veut éviter les erreurs, nous verrons sur quels points porte précisément la rectification des comparaisons de Bayle[18].

---

16 Antony McKenna, « Les critiques de Bayle au dix-huitième siècle : l'exemple de Jean-Pierre de Crousaz », *in* Sonja Asal et Johannes Rohbeck (éds.), *Aufklärung und Aufklärungskritik in Frankreich. Selbstdeutungen des 18. Jahrhunderts im Spiegel der Zeitgenossen*, Berlin, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2003, pp. 35-62.

17 *Examen*, p. 31.

18 Nous ne ferons pas la liste exhaustive des « comparaisons rectifiées » par Crousaz – une telle liste serait aussi « fastidieuse » à lire que les réfutations tout au long adressées à Bayle.

La logique de la comparaison : implications morales et métaphysiques.

La logique de Crousaz est une logique de la comparaison. Taxée à ce titre de « psychologique », elle tente de montrer comment l'on étend le registre des connaissances par la comparaison qui dégage des rapports. Crousaz explique de la sorte les motifs qui l'ont poussé à s'intéresser à la logique :

> Touché du triste sort des incrédules, je me suis fait un devoir de leur ôter le plaisir funeste de penser que le christianisme est un effet de l'ignorance et d'un esprit qui n'a pas su s'élever à ces sciences qui, selon eux, font l'unique gloire des hommes. Voilà, Madame, un sincère tableau des raisons qui m'ont engagé à travailler sur la logique, à examiner les ouvrages de MM. Collins, Pope, La Hontan et Bayle, et en dernier lieu le système théologique de M. Leibniz : j'ai été affermi dans ce dessein par les gracieux encouragements de son Éminence Monseigneur le cardinal de Fleury, à qui ce système paraît un des plus monstrueux qui se soit élevé contre la vraie religion[19].

Le concept de « vérité » forme donc un lien nécessaire entre logique et religion, foi et science, ce qu'on peut résumer en une formule : « La Lumière et la Sagesse se confondent avec notre nature. »[20] C'est même un thème constant de la philosophie de Crousaz :

> La science et la vertu ont tant de liaison, elles se suivent de si près, l'ignorance et l'erreur sont tellement les principes et la source du vice, et la lumière a une

---

19 Crousaz à Mme du Châtelet, 1731, lettre citée, pp. 1624-1625. Grandjean de Fouchy note le point (*Éloge*, p. 186) : « Il avait remarqué que la plus grande source de l'irréligion et du dérèglement des mœurs, qui ne vont guère l'un sans l'autre, était un fond de pyrrhonisme soutenu et fomenté par les passions : l'amour de la vérité lui inspira de tarir, s'il était possible, une source si féconde de désordres, en forçant cette dangereuse secte jusque dans ses derniers retranchements »

20 Crousaz, *Divers ouvrages*, « Discours sur la beauté et l'utilité des sciences », t. I, p. 228.

> si grande efficace sur la sagesse, que ce que Platon a pensé si magnifiquement de l'une, peut, sans contredit, s'appliquer à l'autre avec autant de vérité : connaître la science et l'aimer c'est une même chose[21].

Cette logique à visée morale se comprend tout d'abord, d'un point de vue technique, dans son opposition à la logique scolastique. Si la syllogistique a déjà subi de nombreux assauts, notamment de la part de la chapelle cartésienne, elle était toujours d'usage notamment dans les thèses de médecine. Crousaz y oppose les revendications de son siècle : « Aujourd'hui l'on veut du réel, de la lumière, du solide : les mots seuls sont une monnaie de laquelle on ne se paie plus, le galimatias d'Aristote est tombé, le fatras de Ramus est abandonné. »[22] Cette exigence de « solide », c'était déjà celle que réclamait Sergeant face à « l'idéisme » de Locke. Or précisément, ce que la *Solid philosophy* (1697) de Sergeant reprochait à Locke, c'est d'introduire des idées qui font obstacle entre l'esprit et les choses et qui sont d'insuffisants fondements. Les « idéistes » (dont Locke) « *ground all their discourses on ideas ; that is… on similitudes or resemblances ; which similitudes are meer fancies : mine is to build them solely and entirely on the things themselves* ». Si l'on entend bien, la méthode qu'attaque Sergeant est celle qui dégage les ressemblances.

De ce point de vue, Crousaz se trouve dans une situation paradoxale : il doit produire une logique « solide », mais pour ce faire, il propose de recourir à la méthode même qui fut jugée « idéale » : la recherche des ressemblances et des différences – la quête des rapports, ce qu'il entend par comparaison. En effet, le chapitre I. II. 2 de sa *Logique*[23], « Des rapports que les objets ont avec nous », remarque en premier lieu l'importance cruciale de l'opération de comparaison pour la logique

---

21 *Ibid.*, t. I, p. 210.

22 *Ibid.*, t. I, p. 239.

23 Jean-Pierre de Crousaz, *La Logique ou système de réflexions, qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connaissances*, [1712], 2nde éd. augmentée, Amsterdam, L'Honoré et Châtelain, 1720, 3 t. La pagination est continue, en particulier, le tome II s'étend pp. 457-963.

humaine : qu'il s'agisse de comparer les substances avec les modes, ou bien les substances entre elles, et les modes entre eux, c'est toujours la même opération pratiquée à une très grande fréquence. L'esprit, lorsqu'il compare, s'applique à démêler ce que les objets ont de commun et de différent, ce qu'ils ont de liaison et ce qu'ils ont de contrariété. Il examine les dépendances où ils sont les uns des autres, il étudie leurs forces et il détermine leur pouvoir. La comparaison procède donc par l'étude des rapports qu'ont les objets selon une double opération, l'une dégageant les rapports que les objets ont entre eux, l'autre prêtant attention aux rapports qu'ils ont avec nous.

La logique de Crousaz s'appuie sur ce principe de comparaison pour les deux opérations élémentaires qu'elle identifie : d'une part, la perception, c'est-à-dire le jugement, et, d'autre part, le raisonnement ou la combinaison des jugements. L'une et l'autre s'appuient sur la comparaison. D'abord, nous formons des perceptions qu'on appelle simples parce qu'elles nous présentent seulement les objets, sans rien décider, sans rien affirmer et sans rien nier. Ensuite nous comparons nos perceptions, et nous tombons d'accord de la liaison ou de l'opposition qu'il peut y avoir entre elles – ce qu'on appelle *juger*. Comme l'on compare des perceptions pour en former des jugements, on compare aussi des jugements et on les rassemble pour en tirer une conclusion – ce qui porte le nom de *raisonnement*. Les *raisonnements* sont ensuite arrangés pour en former un *discours*. Et pour réussir à bien ranger tant de parties différentes, on suit une certaine *méthode.* Telles sont les quatre divisions de la logique : « les quatre principales opérations, qui font le partage de la logique » (p. 5), « quatre différences générales de nos manières de penser » (p. 3), c'est-à-dire perception, raisonnement, discours, méthode.

Ainsi, en toutes ses opérations, « il n'y a rien que l'esprit humain fasse si souvent que des comparaisons. » Cette base comparative de notre logique doit permettre de retrouver les résultats de toutes les sciences. C'est par la comparaison qu'on atteint les concepts fondamentaux de la métaphysique. L'esprit « compare les substances avec les modes, il compare les substances entre elles et les modes entre eux. Il

s'applique à démêler ce qu'ils ont de commun d'avec ce qu'ils ont de différent, ce qu'ils ont de liaison d'avec ce qu'ils ont de contrariété. Il examine les dépendances où ils sont les uns des autres, il étudie leurs forces et il détermine leur pouvoir. » (p. 491)

De plus, on l'a dit, pour Crousaz, logique et morale ne sont pas séparées par des bornes nettes.

> La logique se propose de prévenir et de dissiper les erreurs et la morale a pour but de s'opposer à la naissance des vices, ou de les affaiblir et de les déraciner. Mais si (comme il est très certain) il y a des maximes et des réflexions qu'on peut opposer avec le même succès et à l'erreur et aux vices, si un même remède est également utile contre l'un et l'autre de ces maux, pourquoi se ferait-on une loi de n'en faire mention que dans la science des mœurs ?... Nos vices naissent de nos erreurs, et nous ne ferions jamais de faute si nous ne nous trompions jamais, ni sur nos devoirs, ni sur nos véritables intérêts[24].

Ainsi, la comparaison est fondamentale dans la construction des connaissances, au point que Crousaz souligne combien « il est important d'établir des règles qui dirigent ses pensées et qui assurent ses démarches dans ses différentes comparaisons ». Mais dans la perspective logico-morale de Crousaz, les règles doivent devenir des habitudes.

> Il faut que les règles nous deviennent souverainement familières, pour les suivre constamment toutes les fois que nous en avons besoin. Il faut que notre esprit se soit tellement formé sur elles, qu'il s'en soit fait une si intime et si parfaite habitude, qu'il n'ait pas même besoin d'y penser pour les suivre. Il faut que ce qu'on appelle la *logique artificielle* soit devenu chez nous la *logique naturelle*. La simple connaissance des règles ne saurait produire cet effet ; c'est par l'usage qu'on en fait qu'on apprend à les manier, et qu'on se forme à l'habitude de s'en servir heureusement[25].

---

24 *Ibid.*, Préface, p. XIII.

25 *Ibid.*, pp. XV-XVI.

Cette conception de la logique qui doit devenir naturelle implique une imprégnation morale. Les rapports se traduisent donc en termes de tempérament, d'habitudes, d'inclinations et de passions. Tous ces termes désignent les caractères ou les dispositions de notre être par lesquels les objets prennent force sur nous. Une logique incorporée sera plus assurée, dans ses implications théoriques comme dans ses applications morales. Mais symétriquement il faut bien dire que le tempérament et les inclinations risquent d'orienter et d'informer la logique.

Crousaz insiste sur le fait que certaines idées attirent, plus que d'autres, notre attention – ce qui ouvre à des réflexions sur la nouveauté et l'antiquité des idées. La querelle des Anciens et des Modernes est lue par Crousaz dans le cadre d'une histoire du goût et des différentes passions de l'esprit (admiration, curiosité…). Crousaz donne la psychologie des partis : les Modernes sont des esprits vifs et inventifs, séduits par les objets nouveaux, qui suscitent surprise, curiosité, admiration – ils risquent de verser dans la frivolité et la vanité[26] ; les Anciens sont des esprits lents, qui ne sont souvent « savants que de mémoire », « incapables de rien produire qu'après de pénibles efforts » – ils risquent de verser dans l'entêtement et l'esprit de parti. Crousaz ne tranche donc pas : il pèse les raisons.

> Sur le sujet de la nouveauté et de l'antiquité, il y a du pour et du contre. La légèreté d'un petit génie qui s'informe sans cesse de ce que l'on dit et de ce que l'on fait de nouveau, qui admire et qui embrasse avec avidité tout ce qu'il n'avait pas encore ouï dire, par là même qu'il ne l'avait pas encore ouï, cette légèreté est si méprisable qu'elle prévient contre la nouveauté.

---

26 *Ibid.*, p. 493 : « Par là, le goût se gâte peu à peu car en acquiesçant de cette manière à la nouveauté, on lui rend un hommage qui n'est dû qu'à l'évidence, on la substitue à la lumière, elle devient le caractère de la vérité. On est entré dans quelques nouvelles pensées, que ce soient conjectures, ou démonstrations, certitude ou probabilité, qu'importe ? Elles sont nouvelles, il faut les faire valoir, on s'y rend sans hésiter, on les embrasse avec empressement. »

> Mais d'un autre côté, le ridicule de ceux qui ne veulent avouer pour vrai que ce qui a déjà été dit par leurs prédécesseurs, qui, se laissant imposer par le mot d'Anciens, regardent tous ceux qui sont morts avant leur naissance du même œil que les enfants regardent les hommes faits et les vieillards ; qui enfin, dans un âge formé, se croient toujours dans l'enfance et se font une loi d'en avoir la crédulité ; ce ridicule, dis-je, jette derechef dans le parti de la nouveauté, et fait regarder les sectateurs obstinés des Anciens comme des gens qui radotent eux-mêmes[27].

Cette importance du tempérament, de la logique à la morale, invite à des considérations physiques. La légèreté de l'âme est d'abord celle du cœur humain, elle est une pente qu'il faut étudier et connaître : « Quand un homme ne sait pas se fixer et ne peut arrêter son attention sur quoi que ce soit, c'est une nécessité qu'il passe sans cesse d'amusement en amusement et coure par conséquent toujours à ce qui est nouveau. »[28] Puisqu'enfin, c'est « la nature [qui] nous dispose donc d'elle-même à l'amour de la nouveauté », la physique devient un passage obligé de la connaissance.

La physique des rapports : utile et bornée

Si connaître une chose, c'est connaître ses rapports, la connaissance se voit limitée : elle a perdu les essences et doit s'en tenir à l'analyse des relations. Mais dans le même temps, la connaissance perd toute mesure en ce qu'elle se voit fixer un programme infini. Il faut donc à nouveau restreindre notre savoir en déterminant les rapports qu'il nous importe de connaître. Ainsi, la perspective de la science est-elle orientée par celle de l'utilité du savoir. En particulier, il faut que la physique éclaire notre nature afin de nous aider à comprendre notre tempérament.

---

27 *Ibid.*, pp. 504-505.

28 *Ibid.*, p. 495.

> Nous tenons à tant de choses, et toutes les parties de l'univers ont tant de liaison que nous n'aurons jamais qu'une connaissance très imparfaite de nous-mêmes, tandis que nous ignorerons la nature et les forces des corps dont nous sommes environnés. Cette considération suffirait pour nous recommander la physique. Que sera-ce si nous y joignons les grands secours que l'on en tire, pour la conservation de notre santé, pour la rétablir dans nos maladies, et pour apaiser nos douleurs. Mais il y a plus, le Créateur a voulu se faire connaître par ses ouvrages et chaque découverte que nous faisons dans la nature nous rend de plus en plus sensibles à sa puissance et nous fait de plus en plus admirer sa sagesse et sa bonté[29].

D'abord il faut préciser la place des mathématiques, qui doivent aussi se justifier par leur utilité. Elles ne présentent en rien un modèle épistémologique que toutes les sciences devraient embrasser, car elles ne sont pas à l'abri de l'esprit de système et des querelles de parti : « Il en est des mathématiques comme de tous les autres sujets : il n'y en a point sur quoi on ne pense différemment. Ce que l'un affirme, un autre le nie ; et quelque parti qu'on ait pris, on se fait un mérite de le soutenir avec fermeté. »[30]

Crousaz souligne donc que beaucoup de découvertes se font au hasard et, partant, que les mathématiques ne résolvent pas tous les problèmes. Il faut pourtant reconnaître qu'elles disposent tout de même d'un privilège : c'est que « toute la physique en dépend ; car l'univers est une immense machine qui en renferme une infinité de grandes et de petites, formées par le souverain auteur dont la sagesse a tout réglé avec poids et mesure. Par le secours des mathématiques, il n'y a rien de si éloigné qu'on n'atteigne, il n'y a rien de si grand qu'on ne mesure et rien de si petit qu'on ne saisisse. »[31]

Par ailleurs, cette universalité de l'instrument mathématique n'empêche pas que ce soit le souci de

---

29 *Ibid.*, p. 532.

30 Crousaz, *Utilité des mathématiques*, p. 1.

31 *Ibid.*, p. 6.

l'utilité qui commande les limites de la connaissance et déclare qu'il est inutile de travailler à ce qui nous dépasse. La question essentielle ici est celle de l'utilité de l'étude de la physique, et Crousaz entre à ce propos dans une polémique avec Montaigne.

Dans l'essai III, 11 (*De l'expérience*), Montaigne nous interdit la connaissance des causes, la réservant à celui qui a « la conduite des choses ». À nous reviennent l'usage et le pâtir : « Les effets nous touchent, mais les moyens nullement. Le déterminer et distribuer appartient à la maîtrise, et à la régence : comme à la subjection et apprentissage, l'accepter. » Ce texte capital nous indique qui est, *stricto sensu*, en situation de maîtrise dans la nature, ou qui peut y prétendre. Il permet donc d'éclairer la portée exacte et l'aspect prométhéen du « comme maître et possesseurs de la nature » par lequel Descartes va rompre avec la sujétion de l'homme et prétendre occuper la place de Dieu. Montaigne à l'inverse indique que la maîtrise est le propre de la position divine dans le monde ; quant aux hommes, ils doivent user et accepter, et nullement régir. Or, selon Crousaz, cette attitude de renoncement n'est pas une condamnation définitive : « peut-être aurait-il [Montaigne] parlé tout autrement s'il avait connu la physique sur le pied où elle est aujourd'hui. » Non seulement la physique nous fournit « des occupations pleines de charmes et dignes de tout notre attachement et par leurs utilités et par leurs douceurs » ; mais il faut aussi comprendre qu'« elle nous élève à Dieu », notamment en ce qu'elle nous révèle nos devoirs. « Un homme qui ne se connaît point et qui ne connaît point les relations qu'il a avec les objets qui l'environnent, peut-il savoir de quelle manière il doit vivre, afin de vivre conformément à sa nature et à sa destination ? »[32]

Ainsi, l'utilité de la physique n'est pas que dans les soins du corps. La physique, selon Crousaz, informé des tentatives de *physico-théologies*, est la connaissance des rapports et des relations de l'homme au monde et, partant, la science devient utile à la morale et à la religion. La

---

32 Crousaz, *Logique*, p. 535.

connaissance de la physique promeut la vraie religion en tant qu'elle est un sûr préservatif contre la superstition[33]. Les comètes et les éclipses n'ont effrayé le peuple qu'en raison de son ignorance. Si la science avait été plus largement diffusée, les hommes n'auraient pas craint ces phénomènes naturels. Crousaz feint ici de ne pas voir que la religion trouvait aussi avantage à de telles terreurs paniques, jouant de la menace de l'Apocalypse.

Si Montaigne se méfie encore de la physique et rechigne à lui faire place dans les progrès des lumières, c'est, selon Crousaz, qu'au lieu de la connaissance de la nature, on entendait encore de son temps « des vétilles, des chicanes métaphysiques, des mélanges de notions vagues, d'idées fausses et de qualités sensibles, déguisées sous des noms, en partie pompeux, en partie barbares, qui n'aboutissaient qu'à étourdir les ignorants et qu'à enfler de vanité les sots qui donnaient dans ces pièges. »[34]

Mais depuis lors, Crousaz se targue que les Modernes y aient « substitué l'expérience et que l'on [ait] entrepris de vérifier tous les raisonnements par des faits bien établis. » Il griffe au passage la manie de la curiosité : « il n'aurait été que mieux d'y procéder avec plus d'ordre, d'avoir plus à cœur de se convaincre par des expériences simples, que de satisfaire sa curiosité par de plus composées et de plus surprenantes, de penser enfin toujours à l'utile plutôt qu'au merveilleux. »[35]

Ainsi, la physique et la logique trouvent leur place dans l'édifice d'une connaissance dépouillée des oripeaux scolastiques et orientée vers une fin morale et métaphysique. La mathématique elle-même doit montrer qu'elle perfectionne la raison quand on l'étudie ; que non seulement l'âme acquiert, au contact des mathématiques, une plus grande étendue et pénétration, mais encore, il faut qu'elle donne l'esprit juste, quand bien même on négligerait l'étude de la

---

33 Crousaz, *De Physicae utilitate dissertatio philosophica*, Groningae, Typis Gesinæ Elamæ, 1725, p. 22 : « Physicæ studium quomodo disponat ad theologiam. »

34 Crousaz, *Logique*, p. 540.

35 *Ibid.*

religion. Crousaz sait bien que la mathématique n'a pas la vertu extraordinaire de réformer le cœur en élevant l'esprit ; mais elle constitue un corps unique de vérité, entièrement dépourvu d'erreur. Par là, du fait de « la puissance des habitudes », « un homme donc qui se sera affermi dans celle d'aller de certitude en certitude sur quelque sujet, pourra plus aisément suivre cette méthode lors même qu'il travaillera sur un sujet tout différent. »[36]

La Providence et les comparaisons rectifiées de l'*Examen du pyrrhonisme*

La comparaison se trouve au cœur du combat que mène Crousaz contre le pyrrhonisme de Bayle. Elle intervient plus particulièrement dans ce qui touche à la question de la théodicée et de la connaissance de Dieu. À plusieurs reprises, Crousaz s'en prend à des articles du *Dictionnaire historique et critique* – notamment, à l'article *Origène*, note E, mais aussi aux notes D et F de l'article *Xénophanes*, à la note K de l'article *Périclès*. L'*Examen du pyrrhonisme* apparaît alors comme un long travail de rectification des comparaisons[37], dont on prendra deux exemples.

Les biens et les maux comme la santé et la maladie

Les auteurs de théodicée ont pour projet de montrer la justice de Dieu en rendant raison de l'existence du mal. Ayant pour projet d'estimer la quantité respective des biens et des maux dans l'existence humaine, ils utilisent notamment comme argument « le parallèle des maladies et de la santé ». Par là, ils soutiennent qu'il y a, dans une

---

36 Crousaz, *Utilité des mathématiques*, p. 8.

37 Notamment, p. 1653 : « Mais on peut rectifier la comparaison, en y ajoutant quelque chose… » ; p. 1832 : « Comparaisons rectifiées. Article Origène. Note E. » ; p. 1848 : « Comparaisons redressées » ; p. 1851 : « On rendrait plus justes ces comparaisons… » ; p. 1855 : « Nouvelles comparaisons redressées » ; p. 1864 : « Comparaisons non exactes. Article Pauliciens. Note E. » ; p. 1868 : « Comparaisons rectifiées » ; p. 1905 : « On éclaircit encore des comparaisons » ; p. 1914 : « Comparaisons examinées »…

vie, plus de jours de santé que de jours de la maladie ; et que, de la même manière, le mal dans le monde est quantitativement insignifiant comparé à la quantité des biens. Bayle s'oppose à cette comparaison qu'il estime trompeuse[38] et il en reprend les termes aux providentialistes eux-mêmes. Sa réponse – « que les biens de cette vie sont moins un bien que les maux un mal »[39] – se déploie en deux temps.

Le premier argument porte sur la nature des êtres privatifs. Alors que, dans la perspective classique, le bien est plénitude d'être et le mal non-être (simple négation ou privation), Bayle inverse l'argument : « car la santé est plutôt une indolence qu'un sentiment de plaisir: c'est plutôt une exemption de simple mal, qu'un bien; au lieu que la maladie est quelque chose de bien plus fort que la privation du plaisir : C'est un état positif, qui plonge l'âme dans un sentiment de souffrance, et qui l'accable de douleur. »[40] Ainsi, le véritable état positif est le mal et la santé n'est pas tant un bien qu'une simple absence de mal, un être de privation.

Cet argument métaphysique se redouble d'un second argument, physique celui-là. Afin de mesurer des rapports, Bayle emprunte aux scolastiques la distinction des corps rares et des corps denses.

> Servons-nous d'une comparaison empruntée de la doctrine des scolastiques: ils disent que les corps *rares* contiennent peu de matière sous beaucoup d'étendue, et que les corps *denses,* contiennent beaucoup de matière sous peu d'étendue. Selon ce principe il faudrait dire qu'il y a plus de matière dans trois pieds d'eau, que dans deux mille cinq cent pieds d'air. Voilà l'image de la maladie, et de la santé. La maladie ressemble aux corps *denses,* et la santé aux corps *rares.* La santé s'étend sur beaucoup d'années de suite et néanmoins elle ne contient que peu de bien.

---

38 Cité par Crousaz, *Examen*, p. 1713.

39 *Ibid.*, p. 1714.

40 *Ibid.*, p. 1713.

> La maladie ne s'étend que sur quelques jours, et néanmoins elle renferme beaucoup de mal[41].

Pour Bayle, un calcul qui pèse les biens et les maux ne doit pas s'en tenir aux surfaces ou au compte des unités, il doit encore comparer les poids : « *il y a plus de degrés de mal, dans une heure de douleur, que de degrés de bien, dans plusieurs jours de plaisir, et plusieurs mois de tranquillité.* »[42] Il faut ainsi dépasser les surfaces par les profondeurs : Buffon mènera à l'aide des mêmes arguments une critique newtonienne de la physique cartésienne.

À l'origine de ces erreurs, Crousaz place invariablement le problème de nos passions. Nous n'endurons pas le mal, que pourtant souvent nous méritons : « Notre impatience est injuste et nous trompe. »[43] De plus, nous sommes sujets à voir toutes choses sous un certain point de vue : « c'est là une de ces comparaisons qui éblouissent, et auxquelles on se rend, suivant qu'on est d'humeur à regarder une chose sous une face, ou sous une autre. »[44] La passion nous trouble et fausse nos calculs. Ainsi, Crousaz établit une véritable équivalence entre l'incorrect et l'injuste.

Comment donc corriger les comparaisons ? En multipliant les « précautions » (p. 1716) et en particulier, on retrouve l'argument de la solidité dans l'appel à « pass[er] de l'image à la chose même ». Dans cette perspective, Crousaz propose de rectifier les comparaisons à partir de réflexions sur la valeur de l'exemple et sur le grand nombre. « De mille malades, à peine s'en trouvera-t-il un qui ne souhaite le retour de sa santé, plutôt que la mort, ils ne sont donc point dans la pensée que les maux l'emportent sur les biens. » Crousaz part donc de l'expérience générale de la maladie et sur l'aspiration universelle à la santé, qui l'identifie à un vrai bien. À l'inverse, les raisonnements de Bayle pèchent parce qu'ils fonctionnent sur « un petit nombre d'exemples, et à plus forte raison un seul ne prouve rien, contre une

---

41 Bayle, *Xénophanes*, note F, cité par Crousaz, *Examen*, p. 1713.

42 *Ibid.*, note D, cité p. 1706.

43 *Examen*, pp. 1705-1706.

44 *Ibid.*, p. 1706.

infinité d'autres. Un homme se tue. Mr. Bayle soutient, *que tous les plaisirs dont-il avait joui pendant trente ans n'égalaient point les maux qui le tourmentèrent le dernier mois de sa vie* » (p. 1716). Celui qui fait exception au consentement (quasi) universel fait ici figure d'insensé[45].

La position de Crousaz paraît donc consister en ceci : que l'exemple permet de « soutenir » une proposition, mais en aucun cas de la prouver. À l'inverse, « les sophismes de M. Bayle se réfutent par l'expérience, comme celui de Zénon contre l'expérience du mouvement. »[46] La stratégie des cyniques contre les apories éléates ou les spéculations platoniciennes prend ici le nom d'expérience, celle-ci figurant dans son rôle classique de *great baffler of speculation*[47].

On peut toutefois s'interroger sur ce que vaut l'argument du grand nombre : dès lors que les hommes se trompent, comment déterminer, qui du solitaire ou de la masse est dans l'illusion ? qui est aveuglé par la passion, « hors d'état de faire les comparaisons nécessaires pour décider une question » (p. 1743) ? Il est aisé d'identifier l'excès du jeune homme amoureux peint par Térence, auquel les transports de sa passion font croire « sa félicité égale à celle des Dieux et [qui] se compte pour Immortel » (p. 1743). Mais pour les autres[48] ?

---

45 Spinoza traitait aussi du problème du suicide en termes de démence (*Éthique*, II, 49, scol., trad. B. Pautrat, p. 195) : « S'ils me demandent s'il ne faut pas tenir un tel homme pour un âne plutôt que pour un homme ? je dis que je ne sais pas, pas plus que je ne sais à combien estimer celui qui se pend, et à combien les enfants, les sots, les déments, etc. »

46 *Examen*, p. 1715.

47 Robert Plot, *The natural history of Oxfordshire, being an essay toward the natural history of England*, 2e édition, Leon. Lichfield, London, 1705, ch. II, p. 43.

48 Sont sujets à se tromper, non seulement l'Amoureux de Térence, mais bien, en général, « les hommes » : « L'argument de Mr. Bayle serait très bon, si jamais les hommes ne prenaient de parti qu'ensuite d'un raisonnement sensé; mais combien de fois ne se trompent-ils pas dans les partis qu'ils prennent, et dans les trocs qu'ils font, parce qu'au lieu de consulter la raison, ils

Dieu comme une mère

Les tenants de la théodicée soutiennent que Dieu n'est pas coupable, qu'il a voulu l'homme libre et que le péché n'est que la suite fâcheuse de cette liberté. Une objection leur est adressée par ceux qui nient la Providence : c'est que Dieu, ayant fait l'homme libre, « n'a pas fait tout ce qui était en son pouvoir pour prévenir le péché et ses suites »[49]. « Pour rendre cette objection plus frappante Mr. Bayle emploie la comparaison d'une mère qui se borne à avertir ses filles et qui se contente de ses avis, de peur de donner quelque atteinte à leur Liberté. » La chasteté des filles qui vont au bal est ici l'image de la virginité morale de l'homme d'avant le péché, plein de naïveté et d'innocence dans l'âme, avec devant lui le vaste monde dont il ne soupçonne pas les dangers. Dans de telles situations, le devoir d'une mère, et analogiquement celui de Dieu, n'est-il pas de passer outre le respect de la liberté, et de cesser d'émettre des recommandations pour intervenir d'une manière plus efficace ? À ne donner que des avis ou des avertissements, à n'avoir formulé ses interdits qu'en employant la parole, celui qui avait le pouvoir d'empêcher la faute ne se rendit-il pas indirectement coupable pour l'avoir simplement laissée commettre[50] ? À

---

s'abandonnent aux illusions de quelque fantaisie ? » (*Examen*, p. 1716).

49 *Examen*, p. 1780 (IIIe p., S. 13, § XIX).

50 Crousaz revient sur cette comparaison p. 1865 (III, 13, LIX) : « Il n'y a point de bonne mère, continue Mr. Bayle, qui ayant permis à ses filles d'aller au bal ne révoquât cette permission, si elle était assurée qu'elles y succomberaient à la fleurette, et qu'elles y laisseraient leur virginité… » et p. 1866 : « Ces comparaisons ont le même défaut que les autres auxquelles on vient de répondre. Elles mettent en parallèle une mère qui a à répondre à Dieu et aux hommes de la vertu de sa fille, avec l'Être suprême qui ne doit rien à personne, et qui ayant voulu faire des êtres libres et actifs a raison de trouver indignes de ses faveurs ceux qui ne veulent pas faire un bon usage des facultés qu'il leur a données, et qui enfin, pour prévenir les malheurs de ceux qui s'en attirent volontairement, ne veut pas anéantir la

propos de cette seconde comparaison, Crousaz souligne trois points différents.

Tout d'abord, il identifie une méthode générale d'écriture en ce que Bayle répète ses comparaisons à l'envi : « Pour se rendre maître de l'imagination de son Lecteur, et en faire ce qu'il lui plaît, pour l'étonner, la remplir, l'accabler de cette idée, il la répète le plus souvent qu'il peut, il la tourne en cent façons. »[51] Pour Crousaz, la distribution des arguments dans le *Dictionnaire historique et critique* est une stratégie d'écriture. Tout d'abord, le texte de Bayle tend à « étourdir » ou à « ébranler » son lecteur[52] : les réflexions y sont « dispersées dans un grand volume, mêlées parmi des sujets tout différents, et souvent confondues les unes avec les autres »[53]. De là, l'importance de l'index général, composé par Crousaz :

> Une partie de cet indice peut servir de lieu commun, et il n'y a qu'à lire, si l'on veut, tout d'une suite, les citations alléguées sur un article, pour rassembler dans son esprit ce que l'auteur a été obligé de dissiper, par des raisons que le lecteur comprendra aisément[54].

L'index est donc l'arme avec laquelle Crousaz combat l'artifice des pyrrhoniens. En effet, non seulement on peut reprocher à la répétition et à l'éparpillement des arguments de troubler le jugement, mais il faut également noter que le lecteur, conduit à une preuve par plusieurs chemins, finira par être convaincu. « On peut être ébranlé sans être terrassé ; on peut être ébloui, sans être convaincu ; on peut être embarrassé par des raisonnements et troublé

---

liberté et priver ceux qui en usent bien, des suites infiniment glorieuses et délicieuses de ce bon usage. Je laisse à part le choix que Mr. Bayle fait d'une comparaison et d'un tableau, qui saisit l'imagination et ne la laisse pas en liberté de raisonner. »

51 *Examen*, p. 1780. Cf. aussi p. 1811 (IIIe p., S. 13, § XXXVII) : « Nécessité des redites ».

52 *Examen*, *Préface*, p. 19.

53 *Ibid.*, p. 18

54 *Ibid.*, p. 21.

par des doutes, qu'on se félicitera de voir dissipés. »[55] Toutefois, ce qu'on peut appeler un art d'écrire par escarmouches peut finir par porter ses effets, une telle rhétorique s'appuyant sur une théorie de l'imagination et sur les traces qui s'inscrivent dans sa mémoire[56]. Les comparaisons, à chaque occurrence, se renforcent mutuellement, si bien que le jugement peu à peu s'incline :

> quoique le fond des arguments de Mr. Bayle soit, presque partout, le même, il est peu d'endroits où une nouvelle remarque, une nouvelle comparaison, quelques nouveaux termes de métaphysique, quelques nouveaux tours enfin, ne leur prêtent quelques nouveaux degrés de force[57].

Ensuite, la comparaison est souvent associée au reproche d'obscénité. En effet, on ne peut comparer sans l'abaisser Dieu à une mère qui doit veiller au pucelage de ses filles[58]. C'est surtout faire intervenir dans les raisonnements sur le bien et le mal, la liberté de la volonté et la nécessité de la faute, des éléments graveleux ou grivois, qui troublent inutilement le jugement :

> [Bayle] imagine les circonstances les plus capables d'agiter, il les peint avec les couleurs les plus vives; il fait souffrir la pudeur et réduit les personnes, qui lisent ces endroits, à céder et à aimer mieux dire que son raisonnement est très fort, que de l'écouter plus longtemps et de s'exposer à l'embarras de l'examiner. C'est là en général une des plus grandes illusions où les comparaisons nous jettent et contre lesquelles il est très nécessaire d'être en garde : Quand le sujet

---

55 *Ibid.*, p. 19.

56 D'une manière analogue, le mot d'ordre de la méthode buffonienne, également appuyée sur la question de la comparaison, sera « voir beaucoup et revoir souvent ».

57 *Examen*, p. 1811.

58 Dans *L'Émile*, Rousseau inscrit ce type de comparaisons dans une histoire du développement des idées : si l'on parle de Dieu à un enfant de six ans, il pensera qu'il s'agit d'un bonbon.

> d'où une comparaison est tirée, est d'une nature à occuper toute l'attention, à ébranler le cœur et à s'en emparer, on se livre à le sentir et on ne se donne pas le temps d'examiner les rapports qu'il a avec la chose qu'on cherche à éclaircir : On suppose ces rapports justes, comme si tout ce qui frappe était évident; au lieu qu'au contraire les sensations, les émotions s'opposent à l'évidence, parce qu'elles détournent l'attention des idées sur lesquelles seules on devrait juger[59].

Par là, ce n'est pas seulement que nos passions propres (amour, tristesse) nous font pencher en faveur d'une comparaison qu'on nous propose ; c'est encore que cette comparaison elle-même suscite des passions. On pourrait croire qu'en comparant la chute du premier homme aux ébats au cours desquels une vierge perd son pucelage, Bayle induit des pensées lubriques sur un sujet qui ne devrait pas s'y prêter. Le reproche en ce cas pourrait n'être qu'une question d'incongruité ou de manque d'à propos. Plus que cela, c'est que les personnes vertueuses y perdent la clarté de leur jugement et préfèrent souvent consentir à l'argument insoutenable que de devoir l'examiner de trop près. Ce point explique le relevé incessant auquel Crousaz se livre à propos de la gaillardise ou de l'obscénité des textes de Bayle[60]. C'est qu'en se rendant insoutenable, une comparaison incite l'esprit pudique à céder plutôt qu'à examiner calmement et complètement l'argument.

On peut également comparer la méthode que Crousaz dit avoir suivie et celle qu'il attribue à Bayle[61]. Quand Bayle lit, nous dit Crousaz, il « écrit en marge des notes

---

59 *Examen*, p. 1780.

60 Voir en particulier *Examen*, pp. 766-771 sur la place des obscénités dans un ouvrage qui a pour titre *Dictionnaire* (Crousaz vise principalement les histoires d'Hercule et de Jupiter, « l'histoire prétendue des dieux du paganisme »). Bayle se défend en soutenant qu'il ne s'autorise que ce qu'on permet aux médecins ; il refuse de remplacer le terme « *lavement* » par celui de « *remède* » (p. 770). Voir également les pages 603, 786-787, 800…

61 Elles sont décrites respectivement *Examen*, p. 23 et p. 603.

particulières ». Il relève ce qui est « propre à obscurcir la Providence et à combattre la religion ». La méthode que s'attribue Crousaz ne semble guère différente : en préparant son *Examen du pyrrhonisme*, il a lu les ouvrages « la plume à la main, et en les lisant, [il] remplissai[t] [s]es cahiers de remarques pour servir de matériaux à l'ouvrage qu['il allait] composer ». Tout semble ici se jouer dans l'absence ou la présence d'un plan. En effet, du côté de Bayle, le travail se fait (selon Crousaz) sans discrimination : « tout ce qui leur peut être échappé d'outré ou de faible », « toutes les gaillardises, tous les mauvais contes, toutes les obscénités ». Ainsi, les arguments sont relevés pêle-mêle, sans aucun souci de cohérence entre les différentes thèses établies. En revanche, Crousaz lui tente de soumettre ses citations à un principe d'organisation et de composition. De ce fait, Bayle n'a pas même besoin « d'interrompre ses lectures pour copier de longs passages. Il suffit qu'il ait ses lieux communs, pour y marquer les pages avec un petit avertissement. » Comme Bayle ne cherche pas à établir des dogmes, il n'a nul besoin de réunir les thèses en un corps de doctrine unifié : il peut faire feu de tout bois. À l'inverse, ce que tente Crousaz, c'est bien de former un « assemblage » ou une « enchaînure ». De manière exemplaire, quand il entend, « donner une idée juste du pyrrhonisme et des pyrrhoniens », Crousaz se trouve face à une tâche qui lui semble bien impossible : « cette idée m'échappe dès que je veux la saisir. »

On trouve un exemple d'une telle prolifération désordonnée (l'accumulation pyrrhonienne ou athée contre la composition dogmatique ou chrétienne) dans le fait que Bayle propose de nombreuses comparaisons qui mettent sur le même plan Dieu et les hommes. Dans les textes pyrrhoniens, Dieu apparaît bien comme un monarque[62], mais cette analogie, louable en soi, y devient le point de départ de

---

62 *Examen*, p. 1855 (IIIe p., s. 13, LVI) : « Il continue de faire des comparaisons captieuses et de ramener la même objection quand il ajoute. « Direz-vous que sous les meilleurs Monarques il y a et des cachots, et des tortures, et des gibets, et des bourreaux qui font souvent des exécutions ? »

diverses mises en rapport réversibles. C'est comme si Dieu, une fois destitué de sa transcendance et investi d'un rôle de monarque, se voyait pris dans une série d'avatars ; et qu'il dût alors passer de ce premier rôle, fort digne de sa personne, à celui d'un humain dans la comédie des hommes. La comparaison de Dieu à un monarque fait insensiblement glisser dans l'humanité – qu'on se souvienne ici de la formule de Montaigne : « Et au plus eslevé throne du monde, si ne sommes nous assis, que sus nostre cul. » (III, 13) Comme dans une pièce baroque, la situation respective de Dieu et des hommes dans le monde se laisse aussi bien dire par d'autres comparaisons où Dieu apparaît dans le rôle d'un laquais qui doit sauver une reine (les hommes), fût-ce en la tirant par les cheveux[63]. Le personnage du monarque divin est en fait complètement secondarisé par rapport à une panoplie d'autres modèles, Dieu étant tour à tour présenté comme un père, un chirurgien, un précepteur[64].

Toutes ces comparaisons mettent en perspective les codes moraux des différentes professions avec les choix qu'a dus opérer le Créateur. Selon Crousaz, elles pèchent uniformément en ce qu'elles manquent de reconnaître la transcendance, qu'elles reconduisent invariablement sur un plan d'immanence. On ne peut appliquer aux choix du

---

63 *Examen*, p. 1868 (IIIe p., s. 13, LXI) : « Voici encore une comparaison de Mr. Bayle. « Si une Reine, dit-il, tombait dans l'eau, le premier laquais qui l'en pourrait retirer en l'embrassant, ou en la prenant par les cheveux, dût-il lui en arracher plus de la moitié, ferait fort bien d'en user ainsi; elle n'aurait garde de se plaindre qu'il lui eut manqué de respect. »

64 *Examen*, pp. 1848-1849 : (toujours sur l'article Origène note E) : « LIII. Mr. Bayle dans le IV. article de la Note E. se sert de trois comparaisons. « Un père guérirait son enfant malade par des liqueurs les plus savoureuses du monde, s'il le pouvait, et ne lui ferait rien avaler de dégoûtant et de désagréable. Un chirurgien remettrait un bras disloqué à la personne du monde qui lui serait la plus inconnue sans aucune douleur, si cela était dans sa puissance. Un précepteur raisonnable n'a garde d'employer les coups là où les caresses suffisent. »

Créateur les normes qui régissent les comportements des hommes entre eux.

> La plus grande partie des comparaisons dont Mr. Bayle se sert sur ce sujet, ont ce défaut : elles mettent en parallèle Dieu, qui ne doit rien aux hommes, avec les hommes, dont les plus élevés doivent beaucoup à leurs inférieurs, et sont soumis à Dieu qui en les élevant au dessus des autres hommes, les a chargés de contribuer de tout leur pouvoir à les rendre heureux[65].

Il faut distinguer l'ordre des relations d'homme à homme (qui est celui de la responsabilité) et celui de la relation de Dieu aux hommes (qui n'est pas soumis au devoir). Par là, Bayle a beau jeu de multiplier les comparaisons quand toutes manquent de justesse[66].

> *On pourrait amplifier cette induction,* dit-il; c'est-à-dire, on pourrait multiplier et pousser ces comparaisons *à perte de vue.* J'en tombe d'accord et en cela je reconnais Mr. Bayle. Dès qu'on a entrepris de l'examiner, on est forcé par ses redites à y tomber soi-même. Les comparaisons dont il se sert tirent toutes leur force du même artifice ; Mais elles ont aussi toutes le même défaut; c'est de traiter comme égales des choses qui sont fort éloignées de l'être, surtout par l'endroit d'où ses comparaisons tirent toute leur force.[67]

---

65 *Ibid.*, p. 1820 (IIIe p., s. 13, XLI). Et p. 1851 : « Les comparaisons que Mr. Bayle emploie présentent-elles des cas de même genre que ceux que je viens d'alléguer, et au contraire ne mettent-elles pas en parallèle des obligations indispensables avec une liberté très entière, et un droit très plein en même temps que très équitable ? »

66 *Ibid.*, p. 1832. (IIIe p., s. 13, XLV) : « Les comparaisons que M. Bayle fait se trouvent d'autant plus éblouissantes qu'elles sont peu justes… Je viens déjà de faire comprendre la différence qu'on doit mettre entre les hommes obligés par devoir à prévenir tous les maux, auxquels il est en leur puissance de s'opposer, et Dieu qui est en droit de former des êtres libres et actifs, et de les laisser agir suivant leur liberté. »

67 *Ibid.*, p. 1848.

Ainsi, un père, un médecin, un précepteur ont des obligations envers leurs enfants, leurs malades, leurs élèves. Ils doivent leur apporter tout le soulagement et toute l'aide qu'ils peuvent et doivent pour cela employer les voies les plus aisées, les plus sûres, les plus douces. Autrement dit, tous doivent être conduits par la raison et ces lois mêmes leur ont été données par le Créateur. L'imagination, la pitié naturelle, renforcent encore ce sentiment de nos obligations mutuelles et ceux qui dérogent à ces lois, ceux qui ont résolu « d'imiter la cruauté des bêtes féroces » suscitent un légitime effroi. Mais ces comparaisons sont impropres à parler du rapport de la divinité à l'humanité.

Toutefois, chaque comparaison produit ses effets. De telles images acheminent progressivement vers l'athéisme :

> Là-dessus un de ses lecteurs conclut que si Dieu en usait ainsi, il ne serait pas bon. De cette première conséquence il en tire une autre, c'est qu'un être qui manque de bonté n'étant pas un Dieu, il faut dire qu'il n'y en a point. Un autre n'ira pas si loin, il restera dans un extrême étonnement, il ne décidera ni pour, ni contre, ou du moins il se persuadera que la raison ne peut se procurer sur ce sujet aucune connaissance sûre. C'est là ce que veut M. Bayle ; il sait que ce point une fois gagné est capable de mener un homme bien loin[68].

Une mauvaise logique, mettant en péril la vérité, c'est-à-dire d'un même mouvement, la foi et la science, devient un ferment d'athéisme.

La philosophie de Crousaz unifie le champ de la philosophie, en ce qu'elle met en rapports la logique, la physique, la métaphysique et la morale. Il y a ici plusieurs manières de penser cette unité, qui se redoublent et se complètent. On peut considérer que tout l'édifice de la connaissance est, d'un bout à l'autre, construit contre les verbiages scolastiques : contre la logique du syllogisme, contre la physique des qualités et des formes substantielles, contre la métaphysique qui attribue de l'être aux idées de privation

---

68 *Ibid.*, p. 1849.

et contre la morale qui, mettant tout en relation, accoutume à penser Dieu sur le même rang qu'un homme.

On peut également – c'est la piste que nous avons suivie dans cet article – considérer que c'est une même opération méthodique qui unifie le champ du savoir. La logique de la comparaison conduit à une physique et à une métaphysique qui pensent les rapports (entre substances, entre modes, ou entre substances et modes) et à des considérations morales (tout n'est pas à mettre en rapport, ce qui détermine aussi bien l'utilité de chaque science que la pensée de notre salut). On peut encore considérer que cette thématique logique et physique du rapport, débouche naturellement sur le prisme moral qui teinte toute la philosophie. Crousaz réintègre la préoccupation logique des classiques dans l'ensemble de la problématique philosophique, en soulignant les rapports profonds de la morale et de la logique[69]. Par là, Crousaz développe les positions classiques de l'humanisme chrétien : le schéma de ses polémiques le dessine en creux.

Contre La Hontan : « Les hommes ne sauraient vivre en hommes, et par conséquent ne sauraient vivre heureux, qu'en vertu de l'éducation qu'ils reçoivent dans la société et des secours qu'ils en tirent. »[70]

Contre Pope, Leibniz, Wolf et Spinoza : « Ils ne peuvent se résoudre à connaître en l'homme une vraie liberté. » ; « l'hypothèse leibnizienne renverse les idées simples et naturelles de la moralité, du juste, de l'injuste, du louable, du punissable ; il n'est pas au pouvoir des natures intelligentes d'agir autrement qu'elles ne font, elles ne veulent que ce

---

69 Le *Journal des savants* ne s'y trompera pas quand en 1720 il reprochera au philosophe de Lausanne de donner une logique trop empreinte de considérations morales. Sur les réceptions de la *Logique* et de l'*Examen du pyrrhonisme*, cf. Jens Häseler, « Succès et refus des positions de Crousaz dans le refuge huguenot », *Revue de théologie et de philosophie*, 136-1 (2004), pp. 57-66.

70 *Divers ouvrages*, t. I, Préface, p. * 2 r.

qui leur est inévitable de vouloir, sans quoi il ne tiendrait qu'à elles de bouleverser l'univers. »[71]

Contre Bayle, ses réponses sur la question du mal reposent sur cette affirmation : Dieu a voulu nous créer libres.

Chaque fois, Crousaz dénonce les procédés méthodiques et les sophismes fort anciens dont l'efficacité ne s'émousse pas « parce que la corruption du cœur s'en accommode »[72] : dialogues de La Hontan – « toutes ces finesses ne décident de rien »[73] ; poème de Pope – « il sape le système par des détours, mais il le sape réellement »[74] ; comparaisons de Leibniz[75], comparaisons, citations et répétitions de Bayle.

Chaque fois, Crousaz réaffirme le même projet de théodicée : que Dieu n'est pas coupable de nous avoir fait libres. Il défend la liberté et s'élève contre toutes les pensées qui s'apparentent selon lui à la catégorie générale de fatalisme. La contrepartie de cette liberté, c'est notre errance, sur le vrai comme sur le bien et sur le beau : « Rien n'est jamais arrivé, tout d'un coup, à la perfection chez les hommes. »[76] Ainsi, les hommes manquent, pèchent, désirent, errent, quand la bête rencontre d'emblée son objet (nourriture, logement, vêtement, armes...)[77]. C'est pourquoi

---

71 Crousaz, *Examen de Pope*, resp. p. 40 et p. 92. Sur la polémique contre le wolfianisme et la correspondance de Crousaz avec J. S. H. Formey, cf. Jens Häseler, « Formey et Crousaz, ou comment fallait-il combattre le scepticisme ? », *in* Gianni Paganini (ed.), *The Return of Scepticism, from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht etc., Kluwer, 2003, pp. 449-461.

72 *Divers ouvrages*, « Traité sur l'obligation », t. I, p. 112.

73 *Ibid.*, t. I, p. 113.

74 Crousaz, *Examen de Pope*, p. 67.

75 *Ibid.*, p. 17 : « Ils [les leibniziens] expliquent leur système par une comparaison, figurez-vous deux horloges… ».

76 *Divers ouvrages*, t. I, Préface, p. * 2 v.

77 *Divers ouvrages*, « Traité sur l'obligation », t. I, p. 5 : « Un petit nombre d'animaux font leurs provisions… mais la plupart n'y travaillent jamais : c'est un soin dont la Terre se charge pour eux : la faim leur fait chercher leur nourriture, qu'ils ne tardent pas à trouver : un instinct leur tient lieu de la réflexion et de

les enfants « sont plus que des machines, et qu'il est à propos de les élever autrement que des automates »[78].

La méthode n'échappe pas à cette condition générale : elle-même ne peut pas tout, car comme toutes les sciences, elle doit progresser. « On a mal étudié. Avancer peu, faire de grands écarts, était une suite nécessaire de cette mauvaise méthode, mais par la raison des contraires, raison qui saute aux yeux, faire de grands progrès et ne pas donner dans les inutilités, seront les fruits d'une méthode meilleure. »[79] Crousaz risque donc ce qu'il nomme des « pensées libres » : « qu'on les regarde, si l'on veut, comme des songes où la vérité s'est rencontrée par hasard, si ce n'est pas partout, au moins par-ci par-là. »[80]

La philosophie de Crousaz et sa recherche d'une méthode s'accompagne donc *in fine* de la croyance que l'erreur (comme la faute) peut être féconde. Chacun est libre de risquer des idées, tant qu'elles restent soumises aux règles de la morale. Car autant des comparaisons grivoises communiquent des passions au lecteur, autant « des pensées par lesquelles on a fait quelques pas vers le but, peuvent en faire naître, chez d'autres, de plus justes et de plus étendues, qui en approcheront de plus près, et d'autres encore qui y conduiront tout à fait. »[81] La méthode ne peut donc pas guider une recherche de la vérité, mais, partant de chaque situation humaine, elle peut favoriser notre rencontre du vrai. C'est dans l'obscurité qu'on doit trouver la lumière.

THIERRY HOQUET
UNIVERSITÉ PARIS X - NANTERRE

---

l'expérience : ils naissent, pour ainsi dire, armés et habillés… Il n'en est pas ainsi des hommes. »

78 Crousaz, *Divers ouvrages*, « Discours sur la beauté et l'utilité des sciences », t. I, p. 240.

79 *Divers ouvrages*, « Traité sur l'obligation », t. I, p. 118.

80 *Divers ouvrages*, Préface, t. I, p. * 2 v.

81 *Ibid.*, Préface, t. I, p. * 3 r.

B. La méthode des sciences particulières : études leibniziennes

LOGIQUE, MATHEMATIQUE ET IMAGINATION DANS LA PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ

L'étude des rapports entre logique et philosophie à l'âge classique réserve généralement une place à part aux travaux de Leibniz. Ses différents projets de « calculs logiques », mis au point au titre de la « caractéristique universelle », paraissent en effet comme de singulières anticipations du point de vue moderne où la logique est une sorte de langage formel universel – universel parce que formel[1]. De cette position de logique comme *lingua universalis* se déduit assez naturellement une certaine conception des mathématiques, centrée sur le symbolique et le calculatoire, qui elle-même détermine une certaine conception de la métaphysique. Quelques formules bien choisies et incessamment reprises appuient apparemment cette déduction : « Ma métaphysique est toute mathématique pour dire ainsi, ou la pourrait devenir »[2] ; « La vraie Métaphysique n'est guère différente de la vraie Logique »[3], le lien entre les termes moyens étant alors assuré par une théorie « universelle » aussi bien logique que mathématique, comme celle que mentionne Théodore lorsqu'il avance : « l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain. C'est une espèce de *Mathématique universelle* dont l'importance n'est pas assez connue »[4] – Philalèthe se chargeant de compléter :

---

1 Sur l'histoire de cette interprétation, qui est au centre de la *logische Frage* au XIXe siècle, voir V. Peckhaus, *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft. Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert,* Berlin, Akademie Verlag, 1997.

2 *Au Marquis de l'Hospital*, 1694 (Edition Gerhardt des *Mathematische Schriften* (1849-63), rééd. Hildesheim, Georg Olms, 1962, tome II, p. 258 [désormais GM II, 258].)

3 *À Elisabeth* ?, 1678 (Edition Gerhardt des *Philosophische Schriften* (1875-90), rééd. Hildesheim, Olms, 1978, tome IV, p. 292 [désormais GPIV, 292]).

4 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [désormais NEEH], livre IV, chap.17, § 4, (GP V 460-461 et *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche*

« Vous paraissez faire l'apologie de la Logique vulgaire, mais je vois bien que ce que vous apportez appartient à une Logique plus sublime, à qui la vulgaire n'est que ce que les rudiments Abécédaires sont à l'érudition»[5].

On doità Louis Couturat d'avoir défendu cette interprétation sous sa forme la plus ramassée : « la Métaphysique de Leibniz repose uniquement sur les principes de sa logique, et en procède tout entière »[6]. Or comme « Leibniz a eu le mérite d'apercevoir (bien avant les découvertes et les progrès modernes qui ont rendu cette vérité manifeste) qu'il y a une Mathématique universelle dont toutes les sciences mathématiques relèvent pour leurs principes et leurs théorèmes les plus généraux, et que *cette Mathématique se confond avec la Logique elle-même, ou du moins en est une partie intégrante* »[7], logique, mathématique et métaphysique se trouvaient réunies dans le grand rêve d'une *mathesis universalis* qui en formait le foyer.

Cette lecture est loin d'être l'apanage d'un point de vue « logiciste », qu'on pourrait juger désormais dépassé. Nous voyons assurément aujourd'hui le caractère réducteur que pouvait avoir le désir de « fonder » le système du savoir, et même simplement les mathématiques, sur « la » logique. L'émergence du point de vue sémantique a rendu sensible à l'intérêt qu'il y a à prendre en compte la diversité des interprétations d'une structure logique et, à terme, la diversité des syntaxes logiques elles-mêmes. La dimension heuristique et pragmatique du choix des modèles devient de plus en plus claire. Cette évolution a conduit, avec la volonté de replacer l'entreprise leibnizienne

---

Schriften und Briefe, Preussischen (puis Deutsche) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt/Leipzig/Berlin, Akademie Verlag, 1923-, tome VI, volume 6, p. 478 [désormais AVI, 6, 478]).

5 IV, 17, § 7. Et de conclure : « Je commence à me former une toute autre idée de la Logique que je n'en avais autrefois. Je la prenais pour un jeu d'Écolier, et je vois maintenant qu'il y a comme une Mathématique Universelle, de la manière que vous l'entendez » (§ 9 [A VI, 6, 486-487]).

6 *La logique de Leibniz* (1901), rééd. Hildesheim, Olms, 1969, Introduction, p. X. Ce programme fut ensuite défendu dans un article célèbre « Sur la Métaphysique de Leibniz » (1902), *Revue de Métaphysique et de Morale*, réédité dans le numéro 100, 1995, p. 5-30.

7 *La Logique de Leibniz*, p. 317. Nous soulignons.

dans son contexte propre, à une réévaluation de sa logique[8]. Mais fondamentalement, l'attention à la diversité des modèles n'oblige pas à abandonner l'idée que la « logique », dans la diversité même de ses paradigmes mathématiques, offre à la métaphysique son liant :

> L'ensemble de ces paradigmes ont en commun, analogiquement, la structure en question (...). La démonstration porte en principe et surtout sur la *Métaphysique*. Il peut sembler abusif de parler de formalisme à son propos : elle ne se développe pas selon un langage formel, n'est pas simple manipulation d'un alphabet et de formules, comme Leibniz lui-même le souhaitait. Nous tenons cependant cette thèse que, à travers la compacité linguistique de l'expression, on peut lire, dans cette métaphysique, un ensemble de notions qui réunit d'un coup tous les paradigmes particuliers ; qu'on peut lire sur elle une manière de système quasi formalisé, qui est un ensemble de lois transversales valables pour tous domaines. Nous tenons que sur elle on peut lire une langue universelle presque achevée, une *mathesis universalis* presque réalisée[9].

C'est cette articulation entre métaphysique et logique, qu'elle opère par le biais d'une syntaxe universelle ou par

---

8 On comparera, par exemple, la conception de la *mathesis universalis* proposée par Couturat avec celle, plus attentive à la diversité des calculs, que développe Martin Schneider : « Funktion und Grundlegung der Mathesis Universalis im Leibnizschen Wissenschaftsystem », *Studia Leibnitiana Sonderheft* 15 (1988), Stuttgart, Steiner. Sur la réappréciation de la logique leibnizienne et les « abus de la récurrence historique », voir par exemple J.-B. Rauzy, *La Doctrine leibnizienne de lavérité*, Paris, Vrin, 2001, notamment p. 9-14.

9 M. Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, P.U.F, 1968, rééd. 1990, p. 4. L'idée que la *mathesis universalis* est une théorie générale des structures est très répandue cf. M. Schneider, *art. cit.*, p. 165 sq. ; H. Burkhardt, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Munich, Philosophia, 1980, p. 321 sq. (qui renvoie aux interprétations concordantes de Couturat, Russell et Kneale) et p. 398-400 ; G. Martin, *Leibniz. Logique et métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1966, p. 117-118.

le biais d'une « théorie des structures » émergeant de modèles mathématiques, que nous aimerions interroger.

Car ces deux orientations, très présentes dans les commentaires leibniziens, se heurtent à une difficulté immédiate, bien plus embarrassante que le simple fait de tenir pour réalisé ce qui ne fut qu'un programme. S'il est, en effet, un auteur qui semble avoir défendu avec vigueur l'impossibilité d'une logique qui fût à la fois mathématique et universelle (au sens de s'appliquant à toute chose), c'est bien l'auteur de la *Monadologie*, qui distinguait soigneusement l'objet métaphysique singulier de l'objet mathématique indiscernable. Toute représentation logique, si on la suppose « mathématique » dans son principe, paraît dès lors condamnée à manquer ce qui est le propre même de la métaphysique : la saisie de l'unité réelle[10]. Comme cette position est le départ de la métaphysique leibnizienne et qu'elle entretient un lien fort (par l'intermédiaire du concept de force) avec la philosophie de la nature, on voit mal en quoi une logique mathématique – quelle que soit la détermination que l'on privilégiera – pourrait offrir quelque voie pour entrer dans la « philosophie » proprement dite. Si donc on considère que le « mérite » de Leibniz est d'avoir saisi, bien avant nos contemporains, le lien étroit du logique et du mathématique, force sera de concéder du même pas que cette avancée devrait nous laisser au seuil de sa philosophie.

Certes, Leibniz a lui-même contribué à ce malentendu en recourant souvent à des modèles mathématiques (points, perspective, géométral, rayons concourrant d'un cercle, etc.). Mais il n'en a pas moins indiqué clairement les limites de

---

10 Elle constitue une forme moderne de *metabasis eis allô genos*, comme Leibniz s'en accuse en revenant sur la comparaison malheureuse de la monade à un point « métaphysique » : « Car il ne faut attribuer aux Ames rien qui touche à l'étendue, ni penser leur unité ou multitude sous le prédicat de la quantité, mais sous celui de la substance ; c'est-à-dire non à partir de points, mais de la force primitive qui agit. L'action propre à l'âme est la perception, et l'unité de ce qui perçoit vient de la liaison des perceptions, suivant laquelle celles qui suivent dérivent de celles qui précèdent » (Correspondance avec Des Bosses, *post-scriptum* à la lettre du 24 avril 1709 [GP II, 372 ; trad. fr. par C. Frémont, *L'être et la relation*, Paris, Vrin, 1981, p. 131]).

cette présentation. Qui ne sait, d'ailleurs, que les feuilles du jardin de Herrenhausen suffisent à l'invalider ?

> V. A. E. l'avoit bien connu, lorsqu'elle dit à feu M. d'Alvenslebe dans le jardin de Herrenhausen de voir s'il trouveroit deux feuilles dont la ressemblance fût parfaite, et il n'en trouva point. Il y a donc tousjours divisions et variations actuelles dans les masses des corps existens, à quelque petitesse qu'on aille. C'est nostre imperfection et le defaut de nos sens, qui nous fait concevoir les choses physiques comme des Estres Mathematiques, où il y a de l'indeterminé. Et l'on peut demonstrer qu'il n'y a point de ligne ou de figure dans la nature, qui donne exactement et garde uniformement par le moindre espace et temps les proprietés de la ligne droite ou circulaire, ou de quelque autre dont un esprit fini peut comprendre la definition. L'esprit en peut concevoir et mener par l'imagination à travers des corps, de quelque figure qu'ils soyent, quelque ligne qu'on veuille s'imaginer, comme l'on peut joindre les centres des boules par des droites imaginaires, et comme l'on conçoit des axes et des cercles dans une sphere qui n'en a point d'effectifs. Mais la Nature ne peut point, et la sagesse divine ne veut point tracer exactement ces figures d'essence bornée, qui presupposent quelque chose de determiné, et par consequent d'imparfait, dans les ouvrages de Dieu [*A la princesse Sophie*, GP VII, 563]

Gardons-nous donc de voir trop vite dans les remarques qui précèdent l'indice d'une « tension » propre à la philosophie leibnizienne. La difficulté vaut d'abord pour certaines représentations modernes et souvent anachroniques du « système ». Que l'on recourre à un langage logique, fût-il aussi large que celui des « mondes possibles »[11], ou à des modèles comme ceux qu'offrent l'algèbre, la géométrie ou les systèmes dynamiques[12], le principe même de ces représentations semble

---

11 Par exemple, les études classiques d'Hide Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of logic and language* (1972), rééd. Cambridge University press, 1990, et Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford University Press, 1986.

12 Les modèles privilégiés par Michel Serres sont plutôt algébriques (ou géométriques) et combinatoires. A l'inverse, Gilles Deleuze a plutôt privilégié les modèles dynamiques (au sens de la théorie des systèmes

conduire à manquer ce qu'il s'agit d'exhiber. Le « monde » de Leibniz n'est justement ni celui d'une collection d'éléments indiscernables, ni celui d'un continu mathématique ou d'un champ de forces virtuelles : il est celui des « division et variations actuelles »[13]. Plus profondément, il est celui d'une articulation entre les unités réelles et le système de leurs représentations. De ce point de vue, la situation interprétative ne semble guère avoir évolué depuis Dietrich Mahnke : il s'agit, encore et toujours, de comprendre comment Leibniz a pu opérer la *synthèse* d'une métaphysique de l'individuation et d'une mathématique universelle[14].

Le but de cet article est de ne pas supposer ce problème résolu pour déployer la belle ordonnance d'un « système », mais d'étudier la manière dont s'articulent, au coeur de cette tension, logique et mathématique. Il vise notamment à comprendre quels chemins les mathématiques offrent pour passer du logique au métaphysique. Pour cela, mieux vaut abandonner d'emblée le rêve d'un tableau général, d'ailleurs certainement impossible à dresser en l'état actuel des connaissances. De manière toute leibnizienne, nous nous placerons plutôt en un point singulier, où s'indique plus clairement le jeu des forces en présence. Ce point nous le

---

dynamiques). Le titre de son ouvrage trouve d'ailleurs sa justification dans la classification thomienne des catastrophes (*Le pli*, Paris, Minuit, 1988, p. 22-23). Ce privilège est nuancé par un autre modèle, fractal, tiré de Mandelbrot (p. 23). Ces deux modèles (dynamiques et fractal) ont été récemment repris et développés par Laurence Bouquiaux au titre de la « nouvelle science » qui serait science du qualitatif et de la complexité (*L'Harmonie et le Chaos*, Louvain, Peeters, 1994 – L'auteur pressentant d'ailleurs, sans s'y attarder, les difficultés que présente cette « unification » cf. note 2, p. 18).

13 Sur le contresens qui consiste à se représenter les monades dans un espace, voir la lettre à Rémond de 1714 [GP III, 623].

14 On sait que Mahnke fit paraître sous ce titre un panorama des grandes interprétations de Leibniz dès 1925 (*Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle, Max Niemeyer, 1925, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschungen*, p. 305-612, rééd. en fac-similé, Stuttgart, Frommann, 1964).

choisirons à dessein dans une définition de la « mathématique universelle », sur laquelle les commentateurs se sont assez peu arrêtés : *logica mathematicorum*, logique des mathématiciens, que Leibniz spécifie à l'occasion en logique du calcul ou en logique de l'imagination.

I. Les deux domaines de l'analyse logique

Avant d'entrer précisément dans le rapport qu'entretient la logique avec les modèles mathématiques (et leur rôle éventuel dans la théorie philosophique), il convient de faire une remarque sur son organisation générale. Une part des malentendus provient, en effet, de ce qu'on n'y distingue pas toujours (au moins) trois aspects : d'abord, une orientation méthodologique, qui permet d'appeler « logique » toute forme d'*ars inveniendi*, par différence avec une logique au sens strict qui traiterait de manière privilégiée de l'analyse des raisonnements et des concepts[15]. Ensuite, à l'intérieur de ce second ensemble qui va nous intéresser plus particulièrement, deux voies, que Leibniz désigne comme « analyse des vérités » et « analyse des « notions ».

La première concerne les raisonnements en général (la manière dont on passe d'un jugement vrai à un autre et les conditions sous lesquelles ce passage est légitime). En droit, elle s'applique à tous les domaines où l'on raisonne, y compris en philosophie. Cette universalité est évidemment appuyée sur le fait que la théorie porte alors sur la forme même du raisonnement. Mais il faut souligner tout de suite, pour éviter le malentendu, que cet aspect « formel » est relativement indépendant de l'aspect « caractéristique »[16]. Ainsi la syllogistique

---

15 Sur cette distinction, voir par exemple H. Burkhardt, *op. cit.*, p. 392. Sur l'aspect heuristique de la logique de Leibniz, l'étude de F. Duchesneau, *Leibniz et la méthode de la science*, Paris, P.U.F., 1993, notamment chap. I. « La méthode d'invention » et celle de E. Grosholz et E. Yakira, *Leibniz's Science of the Rational*, *Studia Leibnitiana Sonderheft* 26 (1998), Stuttgart, Steiner.

16 Cette nuance n'est pas toujours perceptible du point de vue moderne qui associe fortement « formalisation » et langage symbolique. Mais cette association est déjà très présente chez Leibniz, puisque l'*ars*

est, dans sa formulation originelle (semi-symbolique), un modèle privilégié de cette analyse. Il en va de même de la mathématique ancienne, notamment de sa structure opératoire telle que la décrit le livre V des *Eléments* d'Euclide et dont Leibniz n'hésite pas à dire : « la logique des géomètres, ou les manières d'argumenter qu'Euclide a expliquées et établies en parlant des proportions, sont une extension ou promotion particulière de la logique générale »[17]. Ces exemples, régulièrement repris, doivent nous rappeler que le projet d'un calcul symbolique est appuyé sur une structure existante et déjà reconnue comme formelle *avant* son éventuelle reformulation dans une caractéristique universelle. Le ressort du raisonnement *in forma* n'est donc pas, comme nous aurions tendance à le penser aujourd'hui, la « formalisation » au sens de la mise en forme symbolique complète – à l'inverse, pourrait-on dire, il la conditionne fortement. Il repose avant tout sur la possibilité de mettre la forme en théorie (c'est-à-dire, littéralement, dans un certain enchaînement)[18]. Dans le cas du syllogisme, le fait déterminant

---

combinatoria est régulièrement défini comme art des « formes et des formules ». Il importe donc ici de ne pas confondre trop vite ce programme avec les réalisations effectives de théories *in forma* sur lesquels il s'appuie.

17 NEEH, IV, II, 12 [A VI, 6, 370].

18 Une très belle définition de la *vis formae* est qu'elle contraint le discours à une certaine cérémonie : « La force de la forme est surtout reconnaissable dans ces argumentations qui, comme au moyen de certaines cérémonies et solennités, sont resserrées à cette fin précise que l'esprit ne puisse errer ni chanceler, ce qui n'a pas lieu seulement dans les formules de l'École, ni non plus, loin de là, seulement dans les démonstrations des géomètres, mais aussi dans le calcul des arithméticiens, dans les livres des marchands, établis selon une méthode comptable particulière, dans les rapports des administrateurs du trésor et des édiles, et dans tous les rapports analogues (notamment là où il est possible de montrer dans une table les avantages et les inconvénients que l'on prévoit, et de les évaluer par le calcul), mieux dans les actes publics eux-mêmes, dans la procédure judiciaire strictement réglée, d'autant plus que de meilleures lois ont été instituées à ce sujet dans la cité » (*Elementa rationis,* trad. fr. dans *Recherches générales sur l'analyse des notions et des*

n'est pas seulement que l'on puisse traduire un raisonnement en laissant les concepts indéterminés, il est également que cette « forme » soit prise *dans une structure réglée* (qui, les *Premiers Analytiques* en témoignent, n'est pas nécessairement de type syllogistique).

Cette remarque simple rend déjà le rapport du logique au mathématique plus complexe qu'on ne le croit souvent, y compris dans le domaine particulier de « l'analyse des vérités ». La défense célèbre dans laquelle s'engage Leibniz des raisonnements *in forma* reste mal comprise si on l'interprète comme la volonté de mettre la science, la mathématique au premier chef, sous la condition d'une forme logique omnipotente. Non seulement, Leibniz est parfaitement conscient des limitations de cette entreprise, mais il conçoit la force de la logique aristotélicienne d'avoir accompli le chemin inverse : « c'est Aristote, aidé par les méditations de ceux qui l'avaient précédé, qui le premier, d'après les faits établis, dota la logique elle-même *de la forme d'une science mathématique*, en sorte qu'elle soit capable de démonstrations »[19]. L'universalité de la logique s'appuie donc sur une universalité propre au mathématique, dont il faudra interroger la raison. De fait, l'explication immédiate, qui justifierait cette universalité du caractère « logique » des démonstrations mathématiques apparaît ici comme parfaitement circulaire. Par ailleurs, la question reste ouverte de déterminer jusqu'à quel point cette « forme d'une science mathématique » est exportable à tout le domaine du savoir.

On ne confondra pas cette « analyse des vérités » avec celle des notions. Très tôt Leibniz parvient, en effet, à ce constat que la recherche des concepts simples (« l'alphabet des connaissances humaines »), à quoi devrait aboutir l'analyse des notions, présente toutes sortes de difficultés.

---

vérités, Vingt-quatre thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques, textes traduits par E. Catin, L. Clauzade, F. de Buzon, M. Fichant, J.-B. Rauzy et F. Worms, Introduction et notes par J.-B. Rauzy, Paris, P.U.F, 1998, coll. « Épiméthée », p. 148-149 [désormais R 148-149]).

19 C 338 ; trad. fr. R 147. Nous soulignons.

Il lui arrive même d'avancer alors que « Les premiers termes indéfinibles ne se peuvent, aisément reconnaître de nous, que comme des nombres premiers : qu'on ne saurait discerner jusqu'ici, qu'en essayant la division. De même les Termes irrésolubles ne se sauraient bien reconnaître que négativement et comme par provision »[20]. Mais ces difficultés ne signent pas l'échec du projet d'analyse logique :

> S'il est vrai qu'il y a une démonstration parfaite, à savoir qui ne laisse rien sans preuve, il est alors nécessaire qu'il existe des éléments de la pensée, car la démonstration sera parfaite seulement lorsque tout sera analysé. Mais je m'aperçois maintenant que c'est faux, et que la démonstration est parfaite dès que l'on est parvenu aux identiques, ce qui peut avoir lieu bien que tout n'ait pas été analysé. Car même des notions qui ne sont pas absolument simples (par exemple la parabole, le ternaire) peuvent être énoncées les unes des autres [*De Elementis cogitandi*, (avril 1676) ; A VI, 3, 504-507][21].

Bien sûr, l'articulation de l'analyse des vérités et des notions reste à titre de programme et nous en possédons d'ailleurs quelques « échantillons »[22]. Mais le premier constat, fondamental, est que cette articulation – qui est le ressort du programme ancien d'*ars combinatoria*[23] – *ne va désormais plus de soi*. À partir des années parisiennes, Leibniz est pleinement conscient que l'analyse des vérités peut donner lieu à toutes sortes de « calculs », sans que n'ait été réglée la question de leur fondement. Bien plus, il rappelle à cette occasion qu'une proposition identique n'est pas nécessairement simple (point qui n'a pas toujours arrêté les tenants d'un Leibniz défenseur

---

20 « Sur les premières propositions et les premiers termes » (1676) [A VI, 3, 436, 8-18].

21 Voir également, sur la difficulté d'atteindre aux simples, la lettre à Vaget de 1679 [A II, 1, 497].

22 Le plus célèbre est certainement les « Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités » [texte et traduction en R 200-303].

23 Voir notamment le passage autobiographique de « Sur la caractéristique et la science » [GP VII, 199 ; trad. fr. R 160-161].

des jugements « analytiques » en mathématiques). Cela nous indique notamment le caractère équivoque de certaines expressions. Lorsque Leibniz se retranche derrière la bannière de son fameux *calculemus*, il laisse à régler la question la plus importante : *sur quoi* allons-nous calculer ? On ne peut d'ailleurs pas lui faire reproche d'avoir caché cette difficulté, puisque la phrase suivante, trop rarement citée, précise : « Il faut pourtant savoir, pour ne pas m'accuser de proclamer ni d'espérer l'impossible, qu'on ne peut obtenir grâce à cet art (en y mettant le zèle convenable) quoi que ce puisse être et avec quelque génie que ce soit, que ce qui peut être tiré des données »[24].

Ces remarques faites, deux questions naissent assez naturellement : tout d'abord, pourquoi Leibniz a-t-il maintenu le rêve d'une grande logique, fondée sur l'articulation entre analyse des notions et des vérités, alors même qu'il paraissait si difficile à atteindre ? Qu'est-ce qui pouvait lui faire courir le risque de fonder sa logique sur un alphabet qu'il n'était pas assuré de trouver (et qu'il n'a d'ailleurs jamais trouvé) ? Sa réponse est parfaitement claire : « j'ai vu exposés les plus vrais et les plus beaux abrégés de cette analyse des pensées humaines, lorsque j'ai étudié de manière plus approfondie l'analyse mathématique, à laquelle j'ai tant consacré de mes soins studieux que je ne sais si l'on trouve beaucoup de gens à y avoir mis plus de travail de nos jours »[25]. C'est cette analyse qu'il a cherché à étendre et qui appuie le projet d'un art combinatoire universel :

> Au lieu des axiomes et des théorèmes d'Euclide, qui traitent de la grandeur et de la proportion, j'en ai pour ma part trouvé d'autres, de plus grande portée et d'usage plus général, qui traitent de ce qui coïncide, de ce qui est congruent, semblable, déterminé, de la cause et de l'effet, c'est-à-dire de la puissance des relations de façon universelle, du contenant et du contenu, de ce qui arrive par soi et par accident, de la nature générale de la substance, ainsi que

---

24 *Ibid.* [GP VII, 201 ; trad. fr. R 163]. La suite précise que, dans le cas où ce qui est demandé n'est pas déterminé, il n'y aura que deux solutions : l'approximation à l'infini ou l'estimation de la probabilité.

25 GP VII, 199 ; R 161.

> de la spontanéité parfaite et de l'impossibilité pour les substances d'être engendrées et corrompues et enfin de l'union des choses et de la façon dont les substances conspirent entre elles [GP VII, 199 ; trad. fr. R 161]

On prendra garde à la grande prudence avec laquelle avance ici Leibniz : les nouvelles axiomatiques ne concernent d'abord que des systèmes de relations (*de relationibus in universum*) et ne peuvent toucher à la substance qu'en général (*de generali natura substantiae*) ou négativement (*de ingenerabilitate et incorruptibilitate substantiarum* qui explicite leur *perfecta spontaneitas*). D'où l'autre question qui naît immédiatement de ce premier constat : jusqu'à quel point s'étend effectivement le pouvoir de cet « art combinatoire », si étroitement lié dans son élaboration première aux mathématiques ? Comment passe-t-on du mathématique au métaphysique ? Dans notre texte, il est dit prudemment : « à partir de là se fait jour (*in lucem prodit*) le secret de l'union qui intervient entre l'âme et le corps, ainsi que la manière dont les substances agissent, le concours de Dieu, la cause du mal, la liberté conciliée avec la providence et avec la certitude ». Mais en quoi consiste exactement cette lumière apportée par la logique générale ? Peut-on envisager de passer d'un domaine à l'autre sans rencontrer d'obstacles ? À nouveau, on ne peut pas dire que Leibniz ait fait beaucoup de difficulté à nommer précisément le lieu de la difficulté : « si l'usage de la *mathesis* réussit à merveille dans les domaines qui peuvent tomber sous les yeux, dans ceux qui par soi ne sont pas soumis à l'imagination on a jusqu'à présent travaillé avec un moindre succès »[26].

On voit donc que l'appréciation de la logique de Leibniz se heurte immédiatement à la question du mathématique d'une manière très différente de celle dont nous sommes partis. D'une part, il ne s'agit nullement de faire dépendre les mathématiques d'une *lingua universalis* logique (bien au contraire, c'est l'existence d'une certaine logique *des* mathématiques qui garantit la possibilité de cette langue et la question est *pourquoi ?* Pourquoi, notamment, analyse des notions et analyses des vérités seraient-elles plus facilement associées dans les domaines qui concernent l'imagination que dans des domaines

---

26 *Elementa Rationis* [C 341 ; R 151].

purement conceptuels ?) ; d'autre part, il ne s'agit pas de tirer des mathématiques des « modèles » d'un « système », qui repose précisément sur l'écart entre ce qui tombe sous l'imagination et ce qui n'y tombe pas. Cela ne signifie pas qu'aucun passage ne soit possible, mais que ces passages ne sont pas autorisés par une logique donnée qu'il s'agirait simplement d'interpréter dans tel ou tel domaine[27]. Quant à poser que la logique moderne a accompli ce programme et nous offre téléologiquement la « bonne » interprétation de l'articulation du logique au métaphysique, ce n'est pas simplement constater – à raison – que l'expression du concept comme fonction a permis de rétablir en logique une articulation des notions et des vérités, c'est aussi croire – à tort – que cette annexion du concept au fonctionnel comblait l'écart de l'imaginable au réel − alors qu'elle ne fait que l'accentuer.

II. L'objet des mathématiques

Une part des espoirs leibniziens dans une logique générale est fondée sur le fait qu'elle se trouve *déjà* réalisée dans les mathématiques[28]. La question est de savoir pourquoi. Du fait

---

27 Par exemple, dans le passage précédemment cité, Leibniz dit clairement que l'art combinatoire, « science du semblable et du dissemblable en général, ainsi que des formules et de la combinaison des signes », « montre la voie (*viam praebeat*) par laquelle on peut exprimer sensiblement tout ce qui paraît retranché de la juridiction de l'imagination » [C 343 ; R 153]. En même temps qu'est indiqué la « voie », il est également très clairement rappelé que ce passage n'est pas de simple application. « Exprimer sensiblement » (*sensibiliter exprimere*) l'intelligible est le nom de ce problème.

28 Leibniz, étudiant en 1673 les projets antérieurs de caractéristique (Dalgarno), indique que sa conception s'en distingue en ce qu'elle fait fond sur les mathématiques : « La vraie Caractéristique Réelle, telle que je l'ai conçue, devrait être comptée au rang des instruments les plus adaptés à l'esprit humain : elle détiendra en effet un pouvoir invincible d'inventer, de retenir et de juger. Elle produira, en effet, en toute matière ce que les caractères de l'Arithmétique et de l'Algèbre produisent dans la Mathématique : eux dont la très grande force autant que l'usage admirable sont bien connus de ceux qui y sont

que la logique est devenue « formelle », d'après Leibniz lui-même, à partir du moment où elle fut prise dans une structure tirée des mathématiques, on pourrait croire que le ressort de ce privilège est le fait de laisser ses objets indéterminés et de se concentrer sur des systèmes démonstratifs. Or cette lecture, assez répandue, qui privilégie finalement la seule « analyse des vérités » et manque le fonctionnement singulier de la logique *des* mathématiques, est à l'opposé de la manière dont Leibniz conçoit le privilège des mathématiques :

> Sans doute la raison n'est-elle pas mystérieuse, qui explique qu'à ce jour seules les disciplines mathématiques aient été parées – jusqu'à exciter l'étonnement et la jalousie – non seulement de la certitude mais aussi d'une abondance de vérités éminentes. Car le fait ne peut être attribué au génie des mathématiciens : qu'ils ne l'emportent en rien sur les autres hommes, la chose même l'enseigne, chaque fois qu'ils s'aventurent hors de leurs orbites ; mais on doit l'attribuer à la nature de l'objet, où la vérité peut être exposée sous les yeux sans grand labeur, sans expérience dispendieuse, en sorte qu'il ne subsiste aucun doute, et où, d'elle-même se découvre une certaine suite, et pour ainsi dire le fil de la pensée [R 143-144].

On voit bien ici que la structure démonstrative n'est pas présentée comme indifférente à son objet. Au contraire, elle lui est intimement liée. Mais le fait le plus remarquable est que les mathématiques, dont on insiste si souvent, de manière anachronique, sur le caractère non intuitif et purement conceptuel, soient très clairement présentées ici comme liées à une structure *d'expérience*[29]. C'est cette structure qui s'est

---

exercés » [A VI, 3, 170]. Cette idée est au fondement du projet de caractéristique universelle présenté à Oldenburg la même année [A II, 1, 240]. Voir également, en 1679, « Sur les nombres caractéristiques » [A VI, 4, A, 264 ; trad. fr. R 64].

29 Comme l'indique d'ailleurs clairement la suite du texte : « Cet avantage d'un examen continuel par expérience, et ce fil sensible dans le labyrinthe de la pensée, tel qu'il peut être perçu par les yeux et comme touché de la main (avantages auxquels sont redevables d'après moi les progrès des mathématiques), a manqué jusqu'ici dans les autres domaines de la raison humaine » [C 336 ; R 145].

trouvée transportée partiellement dans la syllogistique et qui fait défaut dans la métaphysique : « Ce qui a fait qu'il a été plus aisé de raisonner démonstrativement en mathématiques, c'est en bonne partie *parce que l'expérience peut y garantir le raisonnement à tout moment, comme il arrive aussi dans les figures du syllogismes*. Mais dans la métaphysique et dans la morale *ce parallélisme des raisons et des expériences* ne se trouve plus »[30]. Cette piste nous oriente vers le fait que les mathématiques sont régulièrement décrites par Leibniz par le type de connaissance qu'elle mobilise, l'imagination[31].

Un premier chemin s'ouvre ici de la logique des mathématiciens à la philosophie, en l'occurrence à une théorie de la connaissance. Il nous intéressera peu dans un premier temps, parce qu'il opère par recherche des conditions de possibilités de ce curieux « parallélisme » de la raison et de l'expérience. La logique n'y intervient donc pas dans le détail de son fonctionnement. Cela dit, nous n'en devons pas moins rappeler tout de suite que Leibniz ne s'est pas contenté de poser une structure d'expérience propre aux mathématiques, mais s'est engagé dans un travail d'explicitation. La grande lettre à Sophie-Charlotte de 1702 en porte témoignage :

> Il faut rendre cette justice aux sens qu'outre ces qualités occultes, ils nous font connaître d'autres qualités plus manifestes, et qui nous fournissent des notions plus distinctes. Et ce sont celles qu'on attribue au *sens commun*, parce qu'il n'y a point de sens externe auquel elles soient particulièrement attachées et propres. Et c'est là qu'on peut donner les définitions des termes ou mots qu'on emploie. Telle est *l'idée des nombres*, qui se trouve également dans les sons, couleurs, et attouchements. C'est ainsi que nous nous apercevons aussi des *figures* qui sont communes aux couleurs et aux attouchements, mais que nous ne

---

30 NEEH IV, 2, § 12 [A VI, 6, 371]. Nous soulignons.

31 « La logique est la science générale. La *mathesis* est la science des choses imaginables. La métaphysique la science des choses intelligibles. La morale la science des affects » (*De artis combinatoriae usu in scientia generali* [A VI, 4, A, 511 ; C 556]). Une distinction comparable, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, ouvre les *Elementa nova Matheseos universalis*.

> remarquons pas dans les sons. Quoiqu'il soit vrai que, pour concevoir distinctement les nombres et les figures mêmes, et pour en former des sciences il faut venir à quelque chose que les sens ne sauraient fournir, et que l'entendement ajoute aux sens./Comme donc notre âme compare (par exemple) les nombres et les figures qui sont avec les couleurs, avec les nombres et les figures qui se trouvent par attouchement, il faut bien qu'il y ait *un sens interne*, où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunies. C'est ce que l'on appelle l'*imagination* laquelle comprend à la fois les *notions des sens particuliers*, qui sont *claires mais confuses*, et les *notions du sens commun*, qui sont claires et distinctes. Et ces idées claires et distinctes qui sont sujettes à l'imagination, sont les objets des *sciences mathématiques* (Correspondance avec *Sophie-Charlotte* 1702 [GP VI, 501]).

À cette occasion, Leibniz parvient à cette idée, dont on sait le rôle qu'elle tiendra par la suite dans la philosophie kantienne, que l'imagination mathématique appuie en dernière instance la médiation du sensible à l'intelligible : « Il y a donc trois rangs de notions : les *sensibles seulement*, qui sont les objets affectés à chaque sens particulier, les *sensibles et intelligibles à la fois*, qui appartiennent au sens commun, et les *intelligibles seulement*, qui sont propres à l'entendement. Les premiers et les seconds ensembles sont imaginables, mais les troisièmes sont au-dessus de l'imagination. Les secondes et les troisièmes sont intelligibles et distinctes ; mais les premières sont confuses, quoiqu'elles soient claires et reconnaissables »[32]. Que ce dispositif ait pu être élaboré en dehors de toute hypothèse transcendantale est en soi intéressant et indique, par contrecoup les difficultés que pose *le fait* de l'imagination mathématique sous cette hypothèse (on se rappelle qu'elle ne peut être, pour Kant, qu'un « art caché dans les profondeurs

---

32 GP VI, 502. Ce passage est évidemment très important pour bien comprendre que les mathématiques ne sont pas caractérisées simplement par leur lien à l'objet imaginable, mais par la manière dont cette imagination est susceptible d'être prise dans une logique. Rien n'empêche donc de critiquer, par ailleurs, un usage des mathématiques qui serait trop confiant dans les pouvoirs de l'imagination seule [par exemple NEEH III, 29 § 13].

de l'âme humaine »). Mais nous devons surtout remarquer que cette condition gnoséologique s'appuie sur le constat d'une constitution propre de l'objet mathématique, qui reste alors à expliciter.

III. Deux régimes d'images singuliers : le nombre et la figure

La réflexion leibnizienne sur les signes a fait l'objet d'un intérêt tout particulier, puisqu'elle fonde le projet d'une « caractéristique universelle ». Mais on n'a pas toujours prêté attention au rôle singulier qu'y tenaient les signes mathématiques et à la nature exacte de leur privilège. Plus précisément, le privilège supposé du calculatoire, et donc de l'analyse des vérités, a fermé certains chemins ouverts par cette réflexion en les écrasant sous le modèle omnipotent du « calcul spécieux » ou algèbre symbolique. On réécrit alors assez facilement une histoire dans laquelle Viète, puis Descartes aurait d'abord assuré la stricte équivalence du mathématique et de l'algébrique (où s'unifieraient géométrie et arithmétique), Leibniz se chargeant de surmonter les limitations de ce premier modèle en élaborant les échantillons de nouveaux « calculs ». Or cet éclairage, parfaitement justifié et établi sur les textes, n'en laisse pas moins dans l'ombre la réflexion sur les objets, c'est-à-dire le nombre et la figure, et le problème de leur constitution symbolique propre. Elle suppose trop vite que cette question n'a pas d'importance, puisque seules comptent *a priori* les différentes formes de calcul, dont le « nombre » et la « figure » ne seraient que des interprétations particulières. On inverse ainsi un cheminement qui est parti de l'objet pour élaborer une réflexion sur le signe en général.

Ainsi un texte célèbre comme le *Dialogus* de 1677 fonde son analyse sur le cas de la figure et du nombre en tant que tels. La première, présentée comme le plus utile des « caractères », est traitée assez rapidement, comme un cas particulier fondé sur la similitude (position que Leibniz nuancera dans d'autres textes). Une indication précieuse nous est néanmoins donnée au passage sur son rôle dans la démonstration. Leibniz avance, en effet, que « quand nous examinons des figures de Géométrie, c'est d'une réflexion scrupuleuse sur elles que nous extrayons des vérités » (*ex accurata earum meditatione*

veritates eruimur)[33]. Nous sommes loin ici d'une conception moderne dans laquelle la figure serait simplement une interprétation des variables d'un calcul (ou un invariant d'une certaine structure algébrique). Ce point sert précisément d'argument à Leibniz *contre* les tenants (cartésiens) d'une réduction du géométrique à un pur calcul symbolique, qui rêvaient d'une géométrie sans figures. Ainsi objecte-t-il à Prestet à la même époque : il « répète plusieurs fois que la détermination des grandeurs par les lignes n'éclaire pas l'esprit ; on peut lui dire qu'elles l'éclairent *en lui apprenant la construction du problème, ou le moyen de trouver dans la nature ce qu'il cherche*. Car il me semble que l'esprit est fort éclairé quand il apprend que les grandeurs incommensurables sont quelque chose *de véritable et de réel* »[34]. Nous reviendrons longuement sur ce rôle de l'intuition spatiale par la suite.

Attardons-nous, dans l'immédiat, sur le deuxième objet que le *Dialogus* détaille plus : le nombre. Dans ce cas, le symbole numérique apparaît d'abord comme purement arbitraire et toute la difficulté, pour qui défend que nous ne pouvons penser sans signes, est que la vérité des jugements prenant appui sur ce caractère se trouve donc en passe d'être arbitraire. On sait que la réponse de Leibniz, d'ailleurs fort ancienne, est de reverser la vérité du côté de la stabilité des structures symboliques. Mais le plus intéressant pour nous est l'exemple qu'il convoque alors à l'appui de cette thèse : « Bravo, tu t'es remarquablement tiré d'affaire. De plus le calcul, analytique ou arithmétique, confirme ta solution. Car, dans les nombres, le résultat arrivera toujours pareillement, que l'on utilise soit la progression décimale, soit, comme d'aucuns l'ont fait, la progression duodécimale »[35]. C'est cette structure que va d'ailleurs reporter le calcul dit « analytique » (c'est-à-dire algébrique) dans le paragraphe suivant.

---

33 A VI, 4, A, 23 ; trad. fr. C. Gaudin dans la revue *Philosophie* 39 (1993), Paris, Minuit, p. 105.

34 A VII, 2, 803-804. Nous soulignons. Prestet était un jeune mathématicien proche de Malebranche et chargé de réaliser le manuel de mathématiques correspondant à la philosophie exposée dans la *Recherche de la Vérité*.

35 A VI, 4, A, 24 ; trad. fr. C. Gaudin, p. 106.

Or il est remarquable que l'argument leibnizien ne porte pas sur le symbole proprement dit (caractères romains, arabes, hébreux), mais sur l'invariance du nombre par rapport à ce que nous appellerions aujourd'hui la base dans laquelle il est écrit (10 ou 12 dans l'exemple)[36]. Le nombre obéit donc à deux régimes symboliques, qu'il faudrait soigneusement distinguer : d'un côté, le signe matériel, pris dans une structure réglée qui permet éventuellement d'exhiber, par comparaison, une structure invariante de constitution (par exemple, dit souvent Leibniz, la « répétition d'une unité ») ; de l'autre, l'équivalence entre les différents systèmes de mesure de cette structure de répétition, qui peuvent bien avoir lieu dans un même système symbolique et que manifeste le principe de l'écriture positionnelle. Dans ce second cas, le fonctionnement symbolique apparaît comme parfaitement transparent au concept – un nombre n'étant que le nom d'une classe d'écritures équivalentes dans des bases différentes. Le travail au niveau symbolique opère alors à même la constitution de l'objet et suffit pour en exhiber toutes les propriétés. De ce type particulier de caractères, Leibniz dit qu'ils sont *exacts*[37].

---

36 Dans une lettre de 1678 à Tschirnhaus, Leibniz indique d'ailleurs que la comparaison des systèmes symboliques permet d'isoler le système de numération arabe, par position, comme le plus apte à exprimer la structure du nombre [A II, 1, 413] ; c'est d'ailleurs à cette occasion qu'il déclare que l'étude des signes nous conduit au plus intime des choses : *nemo autem vereri debet, ne Characterum contemplatio nos a rebus abducat, imò contra ad intima rerum ducet.*

37 « Néanmoins les caractères que nous utilisons, représentent les nombres avec exactitude, de sorte que les propriétés des nombres soient trouvées par l'usage des caractères » (*De arte characteristica inventoriaque analytica combinatoriave in mathesi universali* (1679) [A VI, 4, A, 315]). Même définition du privilège des caractères numériques dans les fragments sur la « caractéristique géométrique » : « Les caractères sont (en second lieu) d'autant plus utiles qu'ils sont plus exacts, c'est-à-dire qu'ils mettent en évidence (*exhibent*) davantage de relations entre les objets ; lorsqu'ils les indiquent toutes, comme le font les caractères Arithmétiques que j'ai employés, il n'y aura rien dans l'objet qu'ils ne permettront de saisir » (*La Caractéristique Géométrique*, texte établi et annoté par J. Echeverrìa,

Ce niveau, en quelque sorte intermédiaire entre l'arbitraire du signe et la stabilité du concept, est précieux pour comprendre la singularité de l'image mathématique. Non que tous les objets mathématiques soient exprimables par des caractères *exacts*, mais ce régime de représentation n'en constitue pas moins un repère par rapport auquel s'organisent et se hiérarchisent les différents systèmes symboliques mathématiques. Ils sont un noyau d'adéquation des « idées claires et distinctes qui sont sujettes à l'imagination » – selon la définition de la lettre à Sophie-Charlotte – par rapport auquel va pouvoir se penser la constitution de domaines d'évidence nouveaux[38].

L'autre élément fondamental de cette exposition est que la structure calculatoire y soit décalquée à partir du niveau des objets (par abstraction de ce que nous appellerions aujourd'hui la structure polynomiale du nombre). Comme l'avait déjà indiqué Wallis, la constitution symbolique de l'objet nombre (son écriture dans une base) détermine la structure du calcul algébrique (l'écriture d'un polynôme) – et non l'inverse[39]. Nous voyons alors toutes les ambiguïtés que peut porter le recours incantatoire au modèle du « calcul symbolique » : dans un cas, en effet, un calcul peut être dit symbolique en ce qu'il fait usage de symboles, c'est-à-dire laisse ces termes indéterminés. Dans l'autre, il est dit symbolique en ce qu'il émerge d'une structure symbolique *constitutive de l'objet lui-même*. Dans un cas, l'imagination vient « remplir » une forme vide ; dans l'autre, elle la constitue. Or c'est précisément ce lien de la forme à l'objet qui est mis en avant par Leibniz pour expliciter le privilège des mathématiques, véritable logique *de* l'imagination, par différence avec les autres domaines où cette articulation ne vaut plus. Il joue un rôle essentiel pour distinguer un niveau qui

---

trad. fr. et commentaire par M. Parmentier, Paris, Vrin, 1995, p. 145 [désormais CG 145]).

38 C'est précisément le but du *De arte characteristica inventoriaque analytica combinatoriave in mathesi universali* que d'exhiber cette structure de représentation propre à la *mathesis universalis* (considérée alors dans son sens étroit d'algèbre des grandeurs).

39 Cette thèse est présentée par John Wallis au chapitre XI de sa *Mathesis Universalis* (1657), *Opera Mathematica*, Oxford, 1695, rééd. Hildesheim, Olms, 1972, p. 52-53.

serait celui du « calcul logique » (définition d'une structure algébrique dont les termes, étant indéterminés, peuvent éventuellement être interprétés dans un registre non mathématique) et un niveau qui serait celui de la « logique du calcul » (articulation de la structure opératoire à un domaine d'objets, qui semble pour le moment spécifique aux mathématiques).

IV. Mathématique universelle I : La logique du calcul

Comme nous l'avons rappelé, un des foyers des grandes perspectives cavalières sur les rapports entre logique, mathématiques et métaphysique leibniziennes est assurément le concept de « mathématique universelle », considéré par les modernes comme une « théorie des structures » générale, de type « logico-mathématique ». Or il se trouve que le grand traité de *Mathesis universalis*, que Leibniz entreprend d'écrire en 1694-1695[40], loin d'annoncer ce programme, s'ouvre par la distinction à laquelle nous venons de parvenir :

> De même que de nombreux auteurs ont tenté d'éclairer la Logique en la rapprochant du calcul (*computatio*) et qu'Aristote lui-même s'est exprimé dans ses Analytiques à la manière des mathématiciens, de même en retour et l'Arithmétique et l'Algèbre, mais à bien plus juste titre la *Mathesis* authentiquement *universalis*, peuvent être traitées d'une façon logique, comme si elles relevaient de la Logique mathématique, de telle sorte que coïncident en fait la *Mathesis universalis* ou Logistique et la Logique des Mathématiciens ; et de là vient que notre Logistique peut être désignée partout sous le nom d'Analyse mathématique[41].

---

40 GM VII, 53-76.

41 GM VII, 54 : *Et quemadmodum multi Logicam illustrare tentaverunt similitudine computi, ipseque Aristoteles in Analyticis Mathematico more locutus est, ita vicissim et multo quidem rectius Mathesis praesertim universalis, adeoque Arithmetica et Algebra tractari possunt per modum Logicae, tanquam si essent Logica Mathematica, ut ita in effectu coincidat Mathesis universalis sive Logistica et Logica*

Contre toute attente, Leibniz considère donc comme parfaitement banale la conception calculatoire de la logique, dont on lui fait si souvent crédit, et voit son principal mérite d'avoir engagé une réflexion inverse sur *la nature logique du calcul*. L'unité profonde du logique et du mathématique n'est alors présentée ni sous la forme d'un calcul universel, ni sous la forme d'un programme de théorie générale des structures. La définition qui sert de point de départ à l'analyse est d'ailleurs très étroite : « La *Mathesis universalis* est la science de la quantité considérée universellement, c'est-à-dire de l'estimation de la raison (*ratio*) et en conséquence de la désignation des limites sous lesquelles toute chose tombe ». Il ne s'agit nullement, comme dans d'autres textes, d'établir une *nouvelle* mathématique universelle (échappant au seul domaine de la quantité) et ce point est très important pour comprendre à quel point l'articulation du logique et du mathématique est d'abord *donnée* (et non dépendante de la constitution projetée d'un *ars combinatoria*). La suite du texte confirme abondamment cette orientation. Leibniz y explique d'abord que « Dans la Logique, il y a des notions, des propositions, des Argumentations, des Méthodes. Il en est de même dans l'Analyse Mathématique, où il y a les quantités, les vérités énoncées des quantités (équations, majorations, minorations, analogies, etc.), des argumentations (en l'occurrence les opérations du calcul) et enfin des méthodes, c'est-à-dire les processus dont on se sert pour la recherche de l'inconnue »[42]. À partir de cette analyse logique, il va tenter d'exprimer la structure de la mathématique universelle selon deux points de vue sur les « notions », repris de la logique scolaire : syncatégorématique et catégorématique.

Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans le détail de cette analyse méticuleuse. Le point important est qu'y soit confirmé le privilège réel de la *mathesis universalis* : proposer une articulation de l'analyse des notions et des vérités, qui ne se retrouve pas ailleurs (y compris dans d'autres domaines des mathématiques), et dont le premier modèle est la manière dont les opérations algébriques (analogue à des « argumentations »)

Mathematicorum ; unde et Logistica nostra nomine Analyseos Mathematicae passim venit.

42 GM VII, 54.

peuvent être construites à partir de la structure d'un domaine d'objets (les quantités numériques, analogues aux « notions ») C'est très clairement ce constat qui a servi de départ aux grands projets de caractéristiques des années 1679-1680 et dont le premier ressort était, dans l'attente d'une analyse achevée, d'introduire des nombres fictifs figurant les notions et de construire sur eux les opérations logiques élémentaires[43]. Mais plutôt que de s'engager dans le détail de ces constructions, sur lesquelles Leibniz a d'ailleurs beaucoup hésité et évolué[44], nous aimerions nous tourner vers le problème philosophique immédiat auquel il se heurte et qui soutient une grande part des ces hésitations. La « logique du calcul » bute, en effet, immédiatement sur la question des données dont elle part. Pour qu'elle puisse servir de modèle à une logique universelle, il lui faudrait en effet s'assurer qu'elle parvient à saisir des notions primitives.

Une légende tenace, confondant la démonstration du caractère analytique d'une proposition avec son caractère intuitif (au sens leibnizien d'attesté par une analyse complète) nous assure que les nombres se résolvent justement en notions primitives. Comme dans le cas de la « mathématique universelle », les montages soutenant cette interprétation ont pour eux d'être devenus parfaitement familiers : partant du passage des *Nouveau Essais* IV, 7, 6 établissant une preuve analytique de « 2 + 2 = 4 »[45], on rappelle ensuite la séquence de la *Monadologie* (§ 31-35) assignant les mathématiques au domaine du principe de non-contradiction et des vérités nécessaires. Or « quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives ». Il ne semble donc pas faire de doute que le modèle de la connaissance dite par Leibniz « intuitive », c'est-à-dire fondée sur une analyse

---

43 Voir « Sur les nombres caractéristiques » [R 70].

44 Sur cette évolution, voir J.-B. Rauzy, *La Doctrine leibnizienne de la vérité*, Paris, Vrin, 2001.

45 A VI, 6, 409. Même développement dans la « Lettre sur la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu » (1700) [GP IV, 403 ; édité par C. Frémont dans *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1994, p. 161].

complète, est donné ici par le calcul numérique. Mais, comme nous l'avons vu, le fait de pouvoir ramener une proposition à une identité est justement présenté par Leibniz comme indépendant du fait de pouvoir la ramener à des éléments premiers et le texte de la *Monadologie* indique simplement une voie, sans dire clairement jusqu'à quel point elle peut être menée.

Il est significatif, de ce point de vue, que le texte célèbre des *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (1684)[46] ne dise pas qu'il existe une connaissance intuitive réalisée par les nombres, mais : « quand tout ce qui entre dans une notion distincte est à son tour distinctement connu, ou bien quand l'analyse en est menée jusqu'au bout, la notion est *adéquate. Je doute cependant que les hommes puissent en donner un seul exemple parfait ; toutefois les notions des nombres s'en approchent beaucoup* »[47]. Le fait que les *Nouveaux Essais* proposent un exemple numérique de démonstration analytique » ne signifie pas que Leibniz soit finalement parvenu à la conviction que les nombres étaient plus qu'une « approximation » de l'analyse complète. De fait, nous possédons des documents contemporains qui vont clairement en sens contraire. Au premier chef, on doit citer la recherche engagée sur les *initia rerum mathematicarum metaphysica* qui s'intéresse à l'analyse de notions comme celle d'unité (et du *simul* qui permet de les adjoindre)[48] – où nous entrevoyons clairement une première modalité orientant du mathématique au métaphysique. Mais nous devons également rappeler que Leibniz poursuit alors ses recherches sur la définition des nombres et qu'il s'oriente plutôt vers une représentation géométrique[49]. Ce point doit nous intéresser d'abord parce qu'il pointe une autre forme de logique des mathématiques, qui

---

46 GP IV, 422-426. Nous suivons la traduction de P. Schrecker, Vrin, 1966, p. 9-16 [désormais S, 9-16].

47 S 11. Nous soulignons.

48 GM VII, 17-29.

49 Voir notamment le fragment *Mathesis generalis* (qu'on suppose postérieur à 1700), édité et commenté par E. Grosholz et E. Yakira dans *Leibniz's Science of the Rational*, *Studia Leibnitiana Sonderheft* 26 (1998), Stuttfart, Steiner, p. 89 sq.

serait fondée non sur le calcul numérique, mais sur les figures, et à terme sur la structure de l'espace géométrique.

V. Mathématique universelle II : La logique de l'imagination

Outre la question des termes primitifs, un problème immédiat que pose la position du premier modèle de mathématique universelle est de savoir dans quelle mesure il peut être exporté en dehors du champ de l'algèbre numérique. Cette difficulté est intimement liée à la question du statut du nombre, puisqu'elle revient à comprendre dans quelle mesure une autre mode de légitimation des objets que l'analyse numérique, quasi-complète, est possible. On sait par les *Meditationes* que deux autres modes d'attestation de possibilité peuvent être envisagés : l'expérience et la définition génétique (*definitio causalis*). La première a longtemps été considérée comme peu intéressante dans l'étude des mathématiques au motif qu'elles n'en relèveraient pas. Mais nous avons vu que cette orientation va à l'inverse du point de vue leibnizien, qui insiste au contraire sur le rapport entre mathématiques et un certain type d'expérience : l'imagination. Or quelle n'est pas notre surprise de constater que le second grand texte que Leibniz engagea au titre de la *Mathesis universalis*, présente justement le projet non d'une logique abstraite universelle, mais d'une logique *de l'imagination*. La mathématique universelle y est, en effet, définie comme la méthode de détermination exacte de ce qui tombe sous l'imagination. Elle peut donc être considérée comme une véritable *logica imaginationis*[50]. Aussi loin que la *mathesis universalis* puisse s'étendre, elle ne pourra donc pas aller jusqu'à outrepasser les limites du mathématique, qui sont celles de l'imaginable. De fait, en sont exclues d'emblée et de droittoutesles notions métaphysiques, purement intelligibles[51].

---

50 *Mathesis universalis tradere debet Methodum aliquid exacte determinandi per ea quae sub imaginationem cadunt, sive, ut ita dicam, Logicam imaginationis (Elementa Nova Matheseos Universalis)* [A VI, 4, A, 513 ; C 348].

51 *Itaque hic excluduntur Metaphysica circa res pure intelligibiles, cogitationem, actionem.*

Ici encore, il ne s'agit pas d'entrer dans le détail d'une analyse très riche, mais d'en faire remarquer la stratégie propre. Contrairement à l'interprétation véhiculée depuis Couturat[52], la mathématique universelle n'aura pas pour but de développer une théorie des relations abstraites, mais une théorie de l'imaginable. Son point de départ est la relation de similitude, définie à partir du caractère indiscernable des termes pris un à un (*singulatim*). Ce premier geste ouvre à la fois le caractère premier de la forme (*qualitates vero seu formae sunt quibus res per se discernuntur*) et le régime premier de l'imagination qui est la co-présence (*discernuntur tamen similia comparatione, quae fit tum compraesentia comparandorum, tum ipsius tertii compraesentia cum utroque*). Lorsque deux termes ne sont pas discernables par leur forme, on peut encore les discerner par la quantité. S'ils ne sont pas discernables par la quantité, ils sont congruents, hypallèles, etc. Ainsi s'élabore une hiérarchie des relations entre imaginables dont le ressort est clairement l'opération de distinction (*discernere*). Or ce parcours inaugural bloque sur un constat décisif : à son terme se tiennent idéalement les éléments parfaitement indiscernables qu'aucune comparaison ne peut départager et qui ne peuvent donc être différentiés que de manière externe, par référence à un système de repérage comme le lieu ou le temps[53]. Mais quelle validité devons-nous accorder à cette analyse pour la détermination logique des notions simples ? Leibniz insiste alors sur le fait que la mathématique ne peut pas régler cette question puisqu'elle s'en tient à un régime de distinction particulier : celui de l'imagination. Seule la métaphysique pourrait ici déterminer si de tels objets sont acceptables en dehors de leur prise dans un

---

52 Sa responsabilité est d'ailleurs bien plus lourde ici que d'avoir simplement interprété le texte de telle sorte que la logique de l'imagination signifie simplement la représentation d'une structure logique abstraite par un modèle (*La Logique de Leibniz*, p. 290-291). De fait, l'éditeur a également coupé des *Elementa Nova* tout le passage inaugural qui n'allait pas dans le sens de son interprétation (C 348-350).

53 A VI, 4, A, 514, 19-20 : *Numero differunt quae ne quidem comparatione inter se discerni possunt, sed referenda sunt ad externa locum scilicet et tempus.*

régime d'expérience, dont on comprend qu'il produit par lui-même cette indistinction[54].

VI. Logique, mathématique et philosophie

Au terme de ce parcours, nous pouvons faire une première remarque simple : l'association du logique, du mathématique et du philosophique est beaucoup plus complexe que ne pourrait le laisser penser la projection sur certaines déclarations leibniziennes du point de vue de la « logique mathématique » moderne. L'étude attentive des différents dispositifs mis en place au titre de la *mathesis universalis* nous indique, par exemple, que leur ressort constant est d'expliciter une logique *des* mathématiques (logique du calcul ou logique de l'imagination). L'importance de cette entreprise se mesure au fait qu'elle est, finalement, le seul soutien dont Leibniz dispose pour indiquer la possibilité d'une articulation de l'analyse des notions et de l'analyse des vérités, c'est-à-dire d'une logique générale.

De ce point de vue, il faut bien constater que le passage de la logique à la métaphysique s'effectue le plus souvent de manière négative. Au mieux pourra-t-on envisager de creuser la logique des mathématiques jusqu'au point où elle ouvre à quelque chose qui l'excède nécessairement. Telle est la voie exposée synthétiquement dans les *initia metaphysica*, mais dont on peut trouver un versant analytique au début des *Elementa nova matheseos universalis*, lorsqu'est isolée la notion de forme ou celle d'élément singulier. Un autre exemple remarquable de ce type d'analyse est donné dès 1679 dans la recherche d'une définition de la droite qui ne serait pas dépendante de la position préalable d'une distance. Leibniz isole alors ce qui constitue la notion du plus court chemin antérieurement à la métrique et qui est une condition

---

54 A VI, 4, A, 514, 20-23 : *an autem dari res solo numero differente in natura, hoc solo scilicet quod revera non sunt unum, sed plura, non est hujus loci, sed ad Metaphysicam pertinet ; nobis sufficit talia reperiri posse, quae imaginatione, sive sensuum apparentia discerni non possint.*

d'optimalité, qu'il appelle la « détermination »[55]. Dans tous ces cas, on constate que les mathématiques, bien que science des imaginables, « nous fournissent une infinité de choses qu'on ne sauroit imaginer »[56] et que la recherche métaphysique a à charge l'élucidation de ces notions. On voit bien sur ces exemples comment la logique des mathématiques « met en lumière », par approfondissement des notions, l'effectivité d'un principe métaphysique (par exemple d'optimalité)[57]. Il y a ici un travail à faire qui indiquerait comment une grande part des motifs métaphysiques fondateurs (la discernabilité, la détermination, le site, la co-présence, l'expression…) ont effectivement été découverts dans le cadre d'une logique *des* mathématiques – travail qui ne serait pas intéressant uniquement pour l'exégèse de la philosophie leibnizienne, mais pour la redéfinition aujourd'hui d'une authentique « philosophie des mathématiques », qui viserait moins à dire ce que les mathématiques sont que ce qu'elles supposent d'effectivité de principes non-mathématiques.

Pour autant, cette voie, qu'on peut dire « fondationnelle », n'est pas la seule. Une autre modalité de passage de la logique des mathématiques à la philosophie est donnée par la question du choix d'une certaine logique de l'imagination (de la forme ou de la quantité par exemple). Le cas le plus célèbre en est le concept de force, dont on sait le rôle qu'il fut amené à jouer dans la métaphysique leibnizienne. Leibniz insiste à plusieurs reprises sur le fait que « Les Loix de la force dependent de quelques raisons merveilleuses de la metaphysique ou des notions intelligibles sans pouvoir estre expliquées par les seules notions materielles ou de la mathematique, qui sont de la

---

55 Voir les fragments concernant la « Caractéristique géométrique », notamment [CG 67] ; même définition en [CG 313]. La détermination permet une très intéressante réinterprétation de la définition euclidienne selon laquelle la droite « tient le milieu » entre ses points [CG 72-73].

56 Lettre à Lady Masham de 1704 [GP III, 357].

57 L'exemple le plus célèbre en est certainement le *Tentamen Anagogicum* de 1697 [GP VII, 270-279 ; trad. fr. C. Frémont dans *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1994, p. 91-107].

jurisdiction de l'imagination »[58]. Or cette thèse ne signifie nullement qu'une mathématique de la force n'est pas possible (c'est même le troisième sens de la *mathesis universalis* chez Leibniz). Le problème n'est pas que la force ne soit pas mathématisable, mais qu'elle l'est ni plus ni moins que la quantité de mouvement et qu'il n'existe donc aucun moyen interne aux mathématiques pour choisir entre ces deux modèles. On peut alors faire valoir que l'expérience tranche en faveur de la seconde, mais il ne s'agit pas d'un *experimentum crucis* qui invaliderait les expériences sur la quantité de mouvement. Ainsi, le fait de privilégier un des deux modèles, pour sa plus grande « richesse », apparaît comme un choix qui ne peut être justifié ni d'un point de vue mathématique, ni d'un point de vue expérimental, et qui relève donc, pour Leibniz, de « raisons de la métaphysique »[59].

Ces différentes remarques permettent de lire en précision des textes, souvent cités, où Leibniz donne à la science du semblable et du dissemblable un « usage général » (notamment hors du champ de l'imagination). Ainsi un célèbre passage des *Elementa rationis* nous indique :

> Personne jusqu'à présent n'a donné une définition de la similitude comme nous l'avons fait, qui soit à la fois vraie et applicable à l'usage le plus général. Car la science du semblable et du dissemblable en général, ainsi que des formules et de la combinaison des signes, peut être transmise au moyen de démonstrations, non moins que celle, communément reçue, de l'égal et de l'inégal ; et selon toute son ampleur elle se déploie si largement qu'elle règne non seulement sur la *mathesis* et sur les arts assujettis à l'imagination (dans lesquels elle n'a pas non plus été jusqu'ici suffisamment remarquée, bien que l'algèbre elle-même lui emprunte toute sa supériorité), mais montre aussi la voie par laquelle on peut exprimer sensiblement tout ce qui paraît retranché de la juridiction de

---

58 *A Sophie-Charlotte* (1702) [GP VI, 507].

59 Nous retrouvons ici, au niveau de la méthode, l'idée que les choix scientifiques en faveur de conditions optimales, notamment d'un principe de simplicité permettant d'obtenir le maximum d'effets avec le moins d'hypothèses, sont des choix métaphysiques.

> l'imagination, comme nous le ferons voir [C 342-343 ; trad. fr. R 152-153].

La tentation est grande, à la lecture de ce seul passage, d'identifier l'art combinatoire et la *nouvelle* mathématique universelle, puis de considérer que cette structure, prise « en général », peut être appliquée à toutes choses. Mais, comme nous y avons insisté, ce n'est pas ce que propose Leibniz, qui se borne ici à dire qu'il faut « suivre la voie » ouverte par cette première extension interne aux mathématiques – et non *appliquer* la science générale à un domaine qui excéderait le champ de l'imagination.

Mais que peut bien signifier « suivre la voie » ? Il suffit, pour le comprendre, de replacer ce développement dans son contexte. En effet, Leibniz a très clairement expliqué auparavant comment il en était venu à cette idée curieuse selon laquelle va être ménagé «un passage des choses mathématiques aux substances réelles » :

> Mais en vérité, si l'usage de la *mathesis* réussit à merveille dans les domaines qui peuvent tomber sous les yeux, dans ceux qui par soi ne sont pas soumis à l'imagination on a jusqu'à présent travaillé avec un moindre succès. Et pourtant il faut savoir que les notions abstraites de l'agrégat des images sont les plus importantes parmi toutes celles dont la raison s'occupe, et qu'elles contiennent les principes et même les liens des choses imaginables, et pour ainsi dire l'âme de la connaissance humaine [C 341-342; trad. fr. R 151].

Il y a deux manières très différentes de comprendre ici l'intervention des « notions abstraites de l'agrégat des images » : ou bien, on y discerne la manière dont les mathématiques sont ultimement soumises à des formes abstraites, qui relèvent proprement de la logique, et qui pourront être ensuite appliquées à d'autres champs : c'est la lecture « logiciste » ; ou bien, on considère que ces notions, pour abstraites qu'elles soient, ne relèvent pas de la Logique, mais de la Métaphysique. Le fait que Leibniz identifie ici les notions abstraites à « l'âme de la connaissance humaine » semble aller dans ce second sens. Mais il suffisait, pour trancher l'alternative, de lire la suite du passage :

> Bien plus, c'est en elles [*scil.* les notions abstraites de l'agrégat des images] que consiste principalement ce qui est réel dans les choses, comme l'ont excellemment remarqué Platon et Aristote, contrairement à ce que pense l'école des Atomistes. En dernière analyse, il s'avère de façon certaine que la physique ne peut se passer de principes métaphysiques. En effet, bien qu'elle puisse ou doive être reconduite à la mécanique, ce que nous accordons sans réserve aux philosophes des corpuscules, pourtant il y a jusque dans les premières lois de la mécanique, outre la géométrie et les nombres, quelque chose de métaphysique, concernant la cause, l'effet, la puissance et la résistance, le changement et le temps, la similitude et la détermination, à travers lesquels on se fraie un passage des choses mathématiques aux substances réelles [C 341-342 ; trad. fr. R 151].

Il ne fait ici aucun doute que la notion de forme intervient au titre de la métaphysique et non de la « formalité » logique. Si logique il y a, c'est bien cette fameuse « logique de l'imagination » en tant qu'elle donne accès à la forme comme fondement et si tel est le cas, il faut remarquer que le passage ménagé des objets mathématiques aux substances réelles opère au point précis où la *mathesis* doit se taire. C'est bien pourquoi l'art combinatoire ne peut ici que « montrer la voie ».

Reste une autre direction, qu'il ne faut pas négliger. En effet, Leibniz mentionne comme exemple de ces notions qui relèvent de « quelque chose de métaphysique » : la similitude et la détermination. Si la *mathesis universalis* (ou l'*ars combinatoria* en tant qu'il opère dans la *mathesis*) nous fournit une science *de* la similitude, elle pourrait donc nous donner accès à ce « quelque chose de métaphysique » qui la constitue. De fait, force est de constater que les déclarations précédentes n'excluent pas la possibilité de constituer à terme une « logique générale » qui vaudrait aussi bien pour les mathématiques et la métaphysique et dont la « science du semblable et du dissemblable» en mathématiques aurait été une préfiguration. Or, il se trouve que Leibniz envisage, à nouveau, très clairement cette possibilité et indique quelles sont les conditions qui devront être remplies pour qu'un tel projet soit réalisable :

> Or la plus grande partie, et de loin, des pensées humaines, concerne ce qui ne peut en aucune manière être ou montré par des modules corporels, ou peint par des figures[60] ; aussi les hiéroglyphes des Égyptiens et les petites images des Mexicains consistent-ils d'ordinaire en métaphores, et peuvent-ils aider la mémoire plutôt que la raison. Ainsi Dieu, et les Esprits, avec tout ce qui touche à l'entendement et à la volonté, les affects, vertus et vices, et toutes les autres qualités de l'esprit, mais surtout la puissance, l'action et le mouvement lui-même, aucune imagination ne peut les atteindre, quoiqu'ils produisent un effet sur les choses imaginables. D'autre part les notions communes comme l'*être* et la *substance*, comme *unique* et d'autres du même genre, comme le *possible*, le *nécessaire*, la *cause*, l'*ordre*, la *durée*, toutes peuvent être comprises par l'esprit, mais non discernées par les yeux. Et il en va de même pour le vrai et le faux, le bien et le mal, le plaisir et la douleur, le juste et l'injuste, l'utile et le nuisible. Pourtant tout notre raisonnement est ordinairement constitué à partir de ces notions, et non seulement les théologiens et les philosophes, mais encore les politiciens et les médecins sont obligés d'introduire tous les trois mots quelque chose qui dépasse les sens corporels, quelque chose de métaphysique. C'est donc ici qu'il manque une analyse des notions [C 343 ; trad. fr. R 153].

Tel est le point crucial pour comprendre le rapport des mathématiques, de la logique et de la métaphysique : il faut, pour pouvoir éventuellement constituer une « science générale » qui les unifierait, parvenir à mener à bien « l'analyse des notions ». En supposant cette analyse des notions accomplie, la plupart des interprétations de la *mathesis universalis* inversent le rapport réel qu'entretiennent dans l'œuvre de Leibniz les mathématiques et la logique.

Mais ce texte donne également deux indications importantes, qui nous serviront d'ouvertures finales. Tout d'abord, il isole un certain nombre de notions dites communes, dont plusieurs ne sont pas sans évoquer des notions « syncatégorématiques »

---

60 On mettra cette déclaration en parallèle avec celle des *Elementa rationis* (ci-dessus note 28) où l'extension de l'*ars combinatoria* est précisément suspendue à la possibilité d'*exprimer sensiblement* l'intelligible.

(c'est-à-dire dont le sens est intrinsèquement relationnel comme l'ordre, l'unicité, la possibilité). Cela nous rappelle que « l'analyse des notions » peut bien être couplée à « l'analyse des vérités » d'un point de vue syncatégorématique, c'est-à-dire sans avoir encore atteint les éléments premiers. Les recherches engagées par Leibniz dans leur élucidation peuvent donc bien être considérées comme relevant de la logique, des mathématiques aussi bien que de la métaphysique[61]. Mais l'autre aspect essentiel de cette description est que les choses qu'aucune imagination ne peut atteindre, donc irréductibles à la logique de l'imagination, *ne soient pas sans effet* sur les choses imaginables. On voit bien ici que la remontée aux conditions de possibilité n'est pas transcendantale, mais métaphysique dans son principe. La remontée à la cause permet d'isoler à partir des « phénomènes bien fondés », un fondement de la représentation. Ce que nous avions envisagé pour commencer au titre d'une réflexion de « théorie de la connaissance » apparaît ainsi comme une manière essentielle d'assurer l'articulation de l'unité réelle à la logique de l'imagination autrement que par la négative. De fait, autant il est absurde de considérer les monades comme des points de vue dans un espace projectif (ce qui suppose nécessairement que les monades deviennent indiscernables), autant l'élucidation des mathématiques fait apparaître le système de la représentation comme ayant sa cause dans une unité réelle. Le point mathématique n'est pas une représentation de la monade au sens objectif (un modèle de ce qu'est une monade), mais au

---

61 On pense notamment aux analyses consacrées à la notion d'ordre ou à celle d'inhérence, qui tiennent un rôle de premier plan dans les *Initia rerum mathematicarum metaphysica* et dans la plupart des « tables de définitions » élaborées au titre de la caractéristique réelle (sur cette notion, voir J.-B. Rauzy, « *Quid sit natura prius ?* La conception leibnizienne de l'ordre », *Revue de Métaphysique et de Morale* (1995/1), p. 31-48). Il est remarquable, soit dit en passant, que la question de l'ordre soit précisément le point où vient buter le réductionnisme logique d'un Russell et qu'il lui faille confesser à cette occasion qu'un « complet agnosticisme métaphysique » n'est pas possible (*Signification et vérité*, Paris, Flammarion, 1998, trad. fr. P. Devaux, p. 375, et plus généralement les chapitres XXIV et XXV sur les difficultés que rencontre en ce point le projet analytique).

sens subjectif (ce par quoi la monade représente le monde). La monade n'est pas un point de vue, mais le point mathématique est son point de vue : « Il n'y a que les Atomes de substance, rappelle le *Système nouveau*, c'est à dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soyent les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des choses substantielles. On les pourroit appeler points métaphysiques : ils ont quelque chose de vital et une espèce de perception, *et les points mathématiques sont leur points de veue, pour exprimer l'univers* »[62]. Or cette articulation ne se donne pas, par principe, à même la représentation. A strictement parler, elle n'est pas représentable. Elle n'est intelligible que par remontée aux conditions de possibilités non seulement de ce qu'est un système de représentions réglé, mais surtout du fait *qu'il y a* un règlement des représentations (donné dans les mathématiques). Qu'il y ait une logique de l'imagination, voilà précisément ce que la métaphysique doit élucider – tâche que la philosophie transcendantale ne pourra éviter qu'en recourant au mystère fondateur d'un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine ».

DAVID RABOUIN
CENTRE INTERNATIONAL D'ÉTUDE
DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE

62 GP IV, 483. Nous soulignons.

LA LOGIQUE DES SCIENCES CONTINGENTES APPLIQUÉE À LA MÉDECINE

Il y a deux labyrinthes où s'égare la raison humaine : le premier concerne la liberté, le deuxième « la nature intérieure des corps. Cependant de même que nous pouvons être géomètres et physiciens, même sans considérer si la ligne se compose de points, pourvu que nous concevions à la place des indivisibles des quantités si petites que l'erreur qui en peut naître soit moindre que ce qui est donné, c'est-à-dire aussi petite qu'on veut »[1], de même nous pouvons connaître la matière. Cette connaissance ne donne pas une entière certitude, faute de preuve pleine, mais sa présomption offre une approximation du réel dont la part possible d'erreur sera si minime, qu'on peut la négliger « tandis que le contraire n'est point prouvé »[2]. Certes, la complexité des phénomènes rend difficile l'œuvre scientifique ; mais celle-ci demeure possible. Leibniz l'affirme et le démontre au sujet de la physique, par exemple dans le célèbre article sur l'optique[3]. Mais il extrapole ce résultat à d'autres domaines : l'organisme et le mixte, objets respectifs de la médecine et de la chimie, où, pas plus que nul autre savant de l'époque, il ne peut achever la démonstration. Les polémiques n'ont pas manqué pour reprocher cette application hâtive d'un résultat physique à d'autres champs ; Leibniz y répond non pas en produisant une connaissance en termes de contenus, mais en argumentant sur la logique des sciences contingentes. Il présente ainsi l'épistémologie des sciences médicales et chimiques à venir, en répondant aux trois questions suivantes : Que veut dire connaître ces réalités ? Pourquoi les sciences de la matière microscopique ou organique résistent-elles à la démonstration ? Quelle garantie en assure cependant une possible certitude ? Ces trois questions se déclinent à deux niveaux : général, en ce qu'elles concernent le

---

1 *Grua*, I, 371.

2 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 16.

3 *Unicum Opticae, catoptricae et dioptricae principium, paru dans Acta eruditorum* (juin 1682).

composé chimique ou le corps vivant comme des parties du meilleur des mondes possibles au même titre que tous les corps physiques ; particulier, en ce qu'elles concernent la réalité très spéciale de l'organisme qui synthétise des opérations physiques, chimiques et vitales.

I. Connaître le meilleur des mondes possibles

La caractéristique commune de l'organisme et du mixte réside dans leur contingence : ils eussent pu ne pas être, ou être autrement. Les connaître revient à montrer pourquoi ces contingents singuliers existent tels qu'ils sont. Leur existence pose ainsi les deux questions animant toute connaissance : pourquoi cette chose est-elle ? Pourquoi est-elle ce qu'elle est, non pas autre ? Cette double interrogation concerne donc la possibilité d'existence, qui correspond à la nature ou l'essence de la chose, et, ses modalités d'existence, qui expriment les phénomènes ou apparences. Ces deux aspects substantiel et phénoménal renvoient à leur tour, d'une part, à l'origine des choses, et c'est l'œuvre de la théologie naturelle et de la philosophie que d'en traiter ; d'autre part, aux causes prochaines expliquant pourquoi, par exemple, tel être vivant ou tel composé chimique existe en possédant telle ou telle propriété, et c'est l'œuvre de la médecine et de la chimie que de présenter ces enchaînements de causes et d'effets de proche en proche. À ce niveau de définition, le mixte et l'organisme posent un problème analogue à toute réalité existante, en ce qu'elle s'intègrecommepartiedumeilleurdesmondespossibles.

1. Conditions générales du problème de la contingence

Les enchaînements causaux dans l'ordre des choses se traduisent par l'énoncé de propositions vraies, dont la forme générale vaut comme inhérence du prédicat dans le sujet. La connaissance des choses exprime exactement le sens des propositions. « La raison est la vérité connue dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. (…) la cause même est souvent appelée raison, et particulièrement la cause finale. »[4] La connaissance se définit

---

4 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 17.

alors comme une réponse à la question « pourquoi ? » selon le point de vue des causes efficientes ; dans la perspective des causes finales, elle consiste à rapporter tout phénomène à une substance, c'est-à-dire à établir l'inhérence du prédicat-phénomène dans le sujet-substance[5] ; mais « les causes des choses sensibles sont fort souvent cachées »[6]. Pour sa part, Dieu connaît les choses *a priori* et saisit *uno intuitu* l'inhérence du prédicat dans le sujet ; et la connaissance humaine s'identifie à la divine dans le cas des vérités nécessaires, par exemple mathématiques ; mais elle ne fait que s'approcher d'elle dans le cas des vérités contingentes correspondant aux choses naturelles[7].

Dans ce deuxième cas, l'explication d'un phénomène consiste à le décrire. Autant il faut démontrer une proposition nécessaire, autant on ne peut qu'expliquer une proposition contingente[8]. Certes, les deux expriment une seule et même conception de la vérité, garantie à la limite par Dieu, mais la connaissance du contingent implique en outre le recours aux autres mondes possibles, qui eussent pu exister. Par conséquent, à la différence des propositions nécessaires, « l'infaillibilité des vérités contingentes n'équivaut jamais à leur nécessité logique »[9], bien que les deux se correspondent à la limite, à la façon dont les géomètres peuvent décrire rationnellement les propriétés des lignes infinies, sans pouvoir néanmoins les dessiner. Ce

---

5 Jean-Baptiste Rauzy, *La doctrine leibnizienne de la vérité*, Paris, Vrin, 2001 ; Hide Ishiguro, *Leibniz philosophy of logic and language*, Cambridge University Press, 1972-1990 ; Michel Fichant étudie le sens réaliste de cette conception dans « *Actiones sunt suppositorum* », *Philosophie*, 53, 1997.

6 Discours de Leibniz sur le projet d'érection d'une académie royale de Berlin, Dutens V, 175-180.

7 *Generales inquisitiones*, § 136, trad. J.-B. Rauzy, in *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités,* Paris, PUF, 1998, p. 279 ; Christiane Frémont, « La triple vérité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 76 (1992),

8 Laurence Bouquiaux, *L'harmonie et le chaos : le rationalisme leibnizien et la nouvelle science*, Louvain-Paris, 1994, p. 272.

9 Christiane Frémont, dans *Discours de métaphysique et autres textes*, Paris, Flammarion, 2001, p. 325.

passage à la limite concernant les vérités de fait exprime exactement la réalité des choses individuelles, dont chacune dépend « de la série des raisons infinies, dont Dieu seul peut avoir la vision complète de tout ce qu'elle contient ; et c'est aussi pourquoi Dieu seul connaît *a priori* les vérités contingentes, et voit leur infaillibilité autrement que par expérience »[10]. Ainsi dans l'ordre humain, la logique des sciences empiriques implique nécessairement l'expérience, qui vient compenser la première étape tout aussi indispensable de l'abstraction. La méthode leibnizienne comporte par conséquent toujours deux temps : déduire des éléments les plus simples les phénomènes les plus composés ; tester les résultats de la déduction à l'aune des faits observés.

2. Le coût de l'abstraction

Ayant déterminé les limites intrinsèques de la connaissance du contingent, Leibniz ne se résigne pas pour autant à une connaissance négative : « ne pas comprendre une chose » et « comprendre qu'elle est contradictoire » dans un raisonnement *a contrario* ne veut pas dire la même chose. Une certitude médicale ou chimique reste possible, à condition de réfuter la distinction cartésienne entre entendre et comprendre : Descartes nie que la raison humaine puisse comprendre l'infini, puisqu'il serait contradictoire d'« embrasser et comme limiter avec notre entendement » ce dont la nature n'a pas de limite[11]. Dans ce cas, il nie que la science puisse faire mieux qu'un roman, c'est-à-dire fabriquer des mondes imaginaires sans nulle certitude autre que morale qu'ils correspondent au monde réel[12]. Pour sa part, Leibniz cherche à trouver une pierre de touche assurant un degré de certitude suffisant aux sciences de la nature ; l'astronomie, l'optique, la dynamique offrent des preuves de la validité de cette prétention ; reste à savoir dans quelle mesure ce souci réaliste vaut encore pour des phénomènes aussi complexes que l'organisme ou le mixte. Certes, nous ne

---

10 *De libertate*, p. 329.

11 AT VIII-1, 66 ; trad. IX-2, 82 ; *Réponse aux quatrièmes objections*, IX, 171-172, où Descartes prend justement l'exemple du corps, de la main.

12 GPIV, 431.

pouvons jamais ramener les propositions concernant les phénomènes contingents à des tautologies ou contradictions, alors que cette réduction à l'identité ou négation constitue une démonstration absolue dans la logique des vérités nécessaires. Mais nous pouvons pourtant comprendre le monde, les vivants, les mixtes, alors qu'ils enveloppent l'infini.

La connaissance des choses naturelles possède bien un contenu et une certitude, mais elle requiert le détour par l'abstraction. Cet artifice induit simultanément un coût et un bénéfice : il perd la singularité concrète de la chose, mais gagne la certitude subjective de la connaissance des modes causaux : « les concrets sont véritablement les choses ; les abstraits ne sont pas des choses, mais des modes de ces choses et ces modes, la plupart du temps, ne sont rien d'autre que des relations de la chose à l'entendement ou encore leurs apparences. »[13] Les limites de la raison humaine imposent par conséquent d'abstraire les éléments communs qui composent toute chose : la matière, la force, la figure, le mouvement constituent ces principes premiers dans l'ordre de la connaissance. Viennent ensuite les propriétés de plus en plus singularisantes du phénomène, qui le caractérisent successivement comme un corps physique, mixte et vivant, bref ce corps-ci : la pression, les vibrations, les couleurs, la coagulabilité, l'inflammabilité, la capacité fermentative, l'irritabilité, le tonus, la santé ou la maladie, l'ordinaire et le rare, l'histoire. À la limite, apparaîtrait la chose-même, si la raison humaine s'avérait capable, comme l'entendement divin, de suivre la série infinie des phénomènes. Dans l'ordre encyclopédique, ce parcours du simple au complexe revient à enchaîner les mathématiques à la physique, à la chimie puis la médecine :

> L'ordre mathématique ne diffère du physique que par l'abstraction qu'opère l'esprit à partir des choses concrètes. Le travail d'abstraction intellectuelle ne consiste pas à ajouter quelque chose de faux, mais à retirer quelque chose de vrai, parce que nous n'avons ni la capacité de considérer

---

13 *Marii Nizolii de veris principis et vera ratione*, GP, IV, 147.

> tout à la fois, ni même intérêt à cette considération globale[14].

Ce cheminement du savoir suppose et assume que la nature élémentaire d'une réalité dépend davantage de l'entendement humain, que de la chose. Son critère réside dans l'idée claire et distincte : « si l'on exige de chercher l'explication intelligible d'un phénomène dans sa nature même, elle dérivera des éléments susceptibles d'être conçus clairement en lui, c'est-à-dire dans la matière, à partir de la figure et du mouvement qui existe en lui. »[15] Sur ce point, Leibniz reprend, de façon générale, l'exigence rationnelle du mécanisme ; de manière plus particulière, les conclusions que dresse Boyle dans sa réflexion sur les éléments de chimie. Le premier point général souligne que le mécanisme constitue simultanément une garantie et une nécessité pour la raison, puisque la série des effets et causes mécaniques dans les choses correspond à l'enchaînement des idées claires dans l'esprit. Le second point plus particulier pose la question de l'application légitime du mécanisme aux qualités chimiques. Leibniz critique la réduction cartésienne, qui substitue aux principes du sel, soufre et mercure sa nouvelle notion de principe quasi corpusculaire en méconnaissant la spécificité des propriétés du mixte ; il loue au contraire Boyle, qui ne cherche pas à décider si, oui ou non, il y a formellement quatre éléments ou trois principes, mais à remonter le plus loin possible dans l'ordre des choses pour poser comme principes les conditions nécessaires et suffisantes à la meilleure connaissance[16]. Ce changement de perspective en chimie s'applique encore en médecine : Leibniz assigne à Friedrich Hoffmann le même travail de trouver les éléments de la vie.

---

14 Doute 17 (*Controverse sur la vie, l'organisme et le mixte*, Paris, Vrin, 2004, p. 93. *Essais de Théodicée*, III, § 356 ; lettre à de Volder, GP II, 252.

15 Préambule I, § 3, *Controverse sur la vie, l'organisme et le mixte*.

16 Sarah Carvallo, « Chimie et scepticisme : héritage et ruptures d'une science. Analyse du *Chimiste sceptique*, 1661 », *Revue d'histoire des sciences*, 55/4, 2002, pp. 451-492.

> (…) je souhaiterais que des hommes éminents progressent peu à peu plus avant dans l'explication du mécanisme de la nature et s'emploient, non à tout réduire [*reducant*] (à la manière des Cartésiens) immédiatement et par un saut aux principes premiers que sont grandeurs, figures et mouvement (chose qui nous est impossible), mais à ramener par degré les composés aux choses simples et rapprochées des principes. C'est ainsi que nous expliquons bien l'arc en ciel, à condition d'admettre sur la lumière et les couleurs des choses que nous n'expliquons pas (…), c'est ainsi que je loue les chimistes s'ils ramènent le plus de choses possible à des principes secondaires, se bornant à mettre à leur compte des connaissances assurées. (…) j'attends de vous un jour les éléments de médecine rationnelle…[17]

La recherche des éléments revient par conséquent à proposer une fiction, dont tout l'intérêt consiste dans sa valeur heuristique pour connaître notre monde, autrement dit dans l'utilité des conclusions qu'elle permet, plus que dans sa véracité. Son artifice correspond à « un traitement particulier des faits. »[18]. Si « pour mieux entrer dans la nature des choses, il est permis de faire des fictions »[19], quel critère distingue cependant les bonnes et mauvaises ruses de la connaissance ? Placée dans le contexte de l'histoire des sciences, cette question revient à demander pourquoi la physique galiléenne « toute incertaine qu'elle est peut servir de modele à la véritable », tandis que « le cartésianisme est fort stérile »[20] ?

Leibniz prend en effet un risque important : la science ressemble aux romans. N'est-elle que science fiction, selon

---

17 *Epistola de rebus philosophicis ad Frid. Hoffmannum*, trad. F. Courtès, *Les Études philosophiques*, janvier-mars 1971, p. 16. Même appel dans la lettre à Conring du 19 mars 1678.

18 *Nova methodus*, AVI, 1, 299.

19 *Méditation sur la notion commune de justice*, 1702, trad. R. Sève, dans *Le droit et la raison*. Voyez aussi : *L'estime des apparences*, pp. 49-51 ; lettre à Hartsoecker 6 février 1711.

20 *De la philosophie cartésienne*, 1683-85, trad. Ch. Frémont, *Discours de métaphysique, ed. cit.*, p.186. Sur les mauvaises fictions cartésiennes, cf. lettre à Conring 19 mars 1678, lettre à Hartsoecker 6 février 1711.

la critique qu'il adresse lui-même à Descartes ? Certes, la méthode scientifique ressemble à « ce calife qui fit transporter un homme ivre dans son palais et le fit goûter du paradis de Mahomet, lorsqu'il fut éveillé ; jusqu'à ce qu'il fût enivré derechef et en état d'être rapporté au lieu, où on l'avait pris. Et cet homme étant revenu à lui-même ne manqua pas de prendre pour une vision ce qui lui paraissait inconciliable avec le cours de sa vie (...). Or, puisqu'une réalité a passé pour une vision, qui est ce qui empêche qu'une vision passe pour une réalité ? »[21] En d'autres termes, qu'est ce qui garantit le savoir du faux ? Ou, plus exactement, diminue la fausseté en rendant la part possible d'erreur si infime qu'elle en devient négligeable, parce qu'« une erreur plus petite que toute erreur donnée n'est pas très petite mais nulle »[22] ?

Leibniz propose deux critères : du côté des choses, l'expérience ; du côté de la raison, la cohérence. « [Nous connaissons] par expérience lorsque nous percevons la chose assez distinctement par nos sens ; par raison, en vertu de ce même principe général que rien ne se fait sans raison ou que le prédicat se trouve toujours inhérent au sujet par quelque raison. »[23] En chimie comme en médecine, à la suite de Boyle, Sydenham ou Ramazzini, Leibniz prône le développement de la philosophie expérimentale[24]. Il s'oppose là encore directement à Descartes, qui privilégie la démonstration à l'expérience[25] ; et vante au contraire Harvey et ses successeurs d'avoir tiré profit des opérations chirurgicales pour perfectionner la

---

21 Lettre à Simon Foucher, 1675, trad. Ch. Frémont, *Discours de métaphysique, ed. cit.*, p. 88. Sur d'autres occurrences de ce thème, lettre à Bourguet décembre 1714, p. 269 ; *Essais de Théodicée* §10, 73 ; lettre à Morell, mi 1698, in : G. Grua, Textes I, 128.

22 Marc Parmentier, *L'estime des apparences*, Paris, Vrin, 1995, p. 30.

23 Foucher de Careil, 182, cité par F. Duchesneau, *Leibniz et la méthode de la science*, Paris, PUF, 1993, p. 138.

24 GP III, 500.

25 Descartes, *Principes de la philosophie*, II, 53 : « Les démonstrations de tout ceci sont si certaines qu'encore que l'expérience nous semblerait faire voir le contraire, nous serions néanmoins obligés d'ajouter plus de foi à notre raison qu'à nos sens. »

physiologie[26], ou des progrès techniques du microscope pour améliorer l'anatomie. « Je préfère un Leeuwenhoek qui me dit ce qu'il voit à un Cartésien qui me dit ce qu'il pense. »[27] Leibniz n'établit pas précisément le protocole de l'expérience, mais il en développe trois aspects : son artifice évoquant ce qu'on n'appelle pas encore systématiquement « laboratoire », sa reproductibilité, son inscription dans une communauté scientifique. Premièrement, l'expérience constitue une ruse de la raison : le microscope et le télescope trichent avec les limites des sens humains, pour faire apparaître le très petit ou le très grand. Comme la drogue ou l'alcool du calife, l'expérience scientifique donne accès à des régions du réel habituellement soustraites à nos sens, soit par leur trop grande confusion, soit par leur dimension. Deuxièmement, l'expérience doit pouvoir se réitérer, dans la mesure où elle permet de tester des prédictions énoncées par la raison à partir de conditions initiales déterminées ; en lien avec cette reproductibilité, l'expérience appelle, troisièmement, une communauté publique, qui évince les charlatans et l'ésotérisme :

> Combien avons-nous de découvertes aujourd'hui en chimie, alors que cette science commence juste à s'émanciper des mains des fraudeurs et des égarés pour devenir désormais l'apanage non pas des chercheurs de lucre [lucripetis], mais des chercheurs de lumière [lucipetis]. Il faudrait mettre à jour les secrets de cette science si belle et si utile à la vie humaine, puisque l'art du verre, l'art des épreuves et celui de la fusion ne sont que des rejetons de la chimie. Le travail en vaudrait la peine (...) alors que nous constatons que tout se passe de la même façon dans le corps humain[28].

À cet égard, Leibniz rappelle souvent que l'établissement des erreurs dépend des institutions ou autorités qui discernent, de droit, le vrai du faux, et, qui garantissent ainsi la transmission

---

26 *Initia et specimina scientiae novae generalis pro instauratione...*, GP VII, 69.

27 Lettre à Ch. Huygens, 2 mai 1691, GM 641.

28 *Initia et specimina scientiae novae generalis pro instauratione et augmentis scientarum ad publicam felicitatem*, GP VII, 69.

du savoir, donc son progrès ; en lien avec son programme théorique, Leibniz nourrit le projet d'organiser ces institutions légitimes en Allemagne et fonde à cet effet la Société des Curieux de Berlin, où siège justement Friedrich Hoffmann[29]. À ses yeux, le défaut institutionnel constitue une faute [culpa][30] non-négligeable, qui implique une responsabilité politico-morale des savants et des gouvernants. C'est pourquoi la logique appelle nécessairement l'institution pour la compléter et l'incarner dans la pratique d'une communauté, qui confère une existence empirique à la science.

Du côté de la raison, la cohérence et simplicité de la théorie, sa compatibilité avec les résultats établis par ailleurs en mathématiques ou en physique[31] constituent déjà des preuves en sa faveur. Pour définir la simplicité d'une théorie, Leibniz reprend l'argument du rasoir d'Occam : « la raison veut qu'on évite la multiplicité des hypothèses ou principes, à peu près comme le système le plus simple est toujours préféré en astronomie. »[32] En deuxième lieu, il établit simultanément le critère de cohérence et celui de compatibilité, en soulignant cependant leurs risques : « quand on s'est fait certains principes et quand on les veut soutenir, parce qu'autrement tout le système tomberait, l'argument n'est point décisif ; car il faut distinguer entre ce qui est nécessaire pour soutenir nos connaissances et entre ce qui sert de fondement à nos doctrines reçues ou à nos pratiques. »[33] Ainsi l'expérience ne suffit pas, comme l'atteste l'histoire de la chimie, qui, en péchant par incohérence et manque de définitions, n'a « jusque là presque rien édifié de solide sur tant de belles expériences chimiques. »[34] Et elle ne pourra jamais suffire : « Les sens, quoique nécessaires

---

29 *Leibniz und seine Akademie*, Hans Stephan Brather, Akademie Verlag, 1993. "*Theoria cum praxi*", Studia leibnitiana supplementa XIX, 1, 1980.

30 *Controverse*, § 11, p. 91.

31 *Ibid.*, § 17, p. 93.

32 GP IV, 431.

33 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 17, § 19.

34 Lettre à Arnauld, A II, I, 178, trad. Ch. Frémont, dans *Discours de métaphysique*, *ed. cit.*, p. 66.

pour toutes nos connaissances actuelles ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. »[35] Elle requiert l'appareillage propositionnel qui lui donne sens de preuve ; mais à rebours, la cohérence logique ne préserve pas du risque de science fiction, qui grève par exemple les *Principes de la philosophie* cartésienne. Dans le domaine du contingent, seule la combinaison des critères pratiques et théoriques garantit la validité du savoir.

3. La science moyenne

Ces critères expérimentaux et rationnels établissent les conditions générales de ce que Leibniz et la tradition scolastique nomment « science moyenne », qui désigne bien encore une connaissance, dont l'inverse est l'erreur. En effet, ce savoir trouve son fondement dans l'entendement divin qui ne se trompe pas, bien que l'analyse divine ne parvienne pas non plus à réduire la série des événements au principe de non contradiction.

> les vérités contingentes, c'est-à-dire infinies, se rangent sous la science de Dieu, qui les connaît non sans doute par démonstration (cela implique contradiction), mais par une vision infaillible. (...) Et ce qu'on nomme science moyenne n'est rien d'autre que la science des possibles contingents[36].

Dieu ne se trompe pas : donc il y a une différence réelle et formelle entre erreur et vérité. Dieu connaît *parfaitement* une chose contingente, même s'il ne réduit pas l'infini au fini, la preuve à une démonstration : il en connaît les raisons et les causes, et il voit simultanément tout l'ordre de l'univers, qui explique tel ou tel phénomène. Dans l'entendement divin, la vérité concentre les trois dimensions traditionnelles : thomiste en tant que signification réaliste comme correspondance à la chose, cartésienne en tant que

---

35 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Préface.

36 *De la liberté*, trad. Ch. Frémont, dans *Discours de métaphysique*, *ed. cit.*, pp. 331-333.

signification intentionnelle d'une représentation certaine, enfin logique en tant qu'inhérence du prédicat dans le sujet.

> (…) toute la science des propositions qui est en Dieu, qu'elle soit de simple intelligence et porte sur les essences des choses, ou qu'elle soit de vision et porte sur leurs existences, ou qu'elle soit moyenne et porte sur les existences conditionnelles, résulte immédiatement de l'intelligence parfaite de chaque terme en tant qu'il peut être sujet ou prédicat de quelque proposition[37].

La raison humaine appréhende suffisamment la performance divine dans le cas des idées mathématiques ; elle en induit sa pertinence pour les existences conditionnelles. Ainsi Dieu connaît la valeur de Pi, mais il ne voit pas pour autant le dernier chiffre exprimant la valeur de Pi, puisque ce dernier chiffre n'existe pas ; il connaît la loi de la série qui exprime Pi, cette même série que formule justement Leibniz dans son travail sur la quadrature arithmétique : $\pi/4 = 1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 \ldots$ En géométrie, l'homme accède donc exactement à la même connaissance que Dieu : comment ce modèle de science absolument certaine justifié en géométrie peut-il s'appliquer encore à la chimie ou la médecine, qui demeurent des sciences de certitude morale, en un sens cependant nouveau par rapport à l'interprétation cartésienne ?

II. Connaître l'organisme et le mixte

À son tour, la médecine doit présenter une mathématique concrète adéquate à la connaissance du contingent. Pour ce faire, elle doit déduire ses aphorismes des éléments premiers des corps ; elle doit en outre les confirmer. Or il s'avère rapidement que le programme général implique quelques distorsions, lorsqu'il s'agit de constituer une connaissance réaliste de l'organisme.

---

37 *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, Paris, PUF, 1998, p. 339.

1. L'axiomatique médicale

En continuité avec l'héritage hippocratique, Leibniz applique directement le modèle des *Éléments* d'Euclide pour refondre la médecine[38]. Cette conception obéit au premier principe de non contradiction (soit A, soit non A, exclusivement) : il s'agit d'établir des axiomes, qui prennent en médecine la forme d'aphorismes[39]. Le principe de non contradiction rend possible, dans une certaine mesure, la démonstration logique de l'erreur : s'il y a contradiction entre deux énoncés de la même théorie, l'un doit être faux. Ainsi, par exemple, Leibniz nie la contradiction entre les causes respectives de la vie et de la mort et démontre *a contrario* la continuité entre l'une et l'autre : celle-ci caractérise un état passager, correspondant au franchissement d'un seuil critique. La plus belle preuve tient au fait qu'un vivant peut en tuer un autre : « Je doute aussi de la certitude de cet axiome : si une chose est la plus contraire à une autre, alors la cause de la première est aussi la plus contraire à la seconde. En effet, qu'y a-t-il de plus contraire à la mort que la vie ? et cependant la mort d'un animal est sans doute très souvent causée par un être vivant. »[40] Dans sa controverse avec le médecin animiste et chimiste phlogisticien Georg Ernst Stahl, ce genre d'argument apparaît pour nier la réalité du hasard face à la finalité, concilier l'impénétrabilité de la matière et la divisibilité à l'infini[41]. Mais en général, la réduction à la contradiction s'avère peu adaptée pour prouver les erreurs médicales ; elle renvoie en outre aux résultats communs mathématiques et physiques qui fondent la médecine, plutôt qu'à la spécificité de l'organisme.

---

38 Pour le parallèle entre l'œuvre d'Euclide et celle d'Hippocrate, cf. F. Hartmann & W. Hense, « Die Stellung der Medizin in Leibniz'Entwürfen für Sozietaten », *Studia leibnitiana Sonderheft*, 241 (1990) ; F. Hartmann & M. Krüger, « Methoden ärztlicher Wissenschaften bei Leibniz », *Studia leibnitiana*, XII (1975), pp. 235-247 & « Directiones ad rem medicam pertinentes », *Studia leibnitiana* VIII (1976), pp. 40-68.

39 La version aphoristique de la médecine est une conception courante à l'époque, par exemple : Sanctorio, *Ars de statica medica*, 1614.

40 *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, art. 54-55, trad. P. Schrecker, Vrin, 1966, p. 67.

41 Resp., Préambule, p. 79-81 ; Doute 22, *Controverse,* p. 97.

Ici comme ailleurs, « la logique des probables a d'autres conséquences que la logique des vérités nécessaires. »[42] Il faut alors distinguer nettement la contradiction de l'exception : la première relève de la l'idéalité logique, elle se présente peu en médecine sauf au niveau des idées purement logiques, ou des postulats mathématiques qui demeurent évidemment valables pour toute réalité ; la seconde constitue le lot ordinaire de la médecine saturée de cas singuliers, exceptionnels ou bizarres, elle désigne un contre exemple mais elle ne contredit pas.

Outre ces applications négatives *via* la démonstration *a contrario*, cette conception axiomatique présente des difficultés sous sa version positive, puisqu'elle impliquerait en effet de trouver les éléments et relations propres de la médecine. De même que la physique considère corps et lois, de même que la chimie cherche à donner une définition de l'élément et de l'opération de mélange[43], la médecine devrait produire des éléments et des relations entre eux. À cet égard, Leibniz prétend donner une pertinence au concept de monade dans le cadre de la connaissance de la vie, mais se pose alors le problème suivant : quelle pertinence empirique donner à la monade métaphysique ? Entre 1708 et 1715, Leibniz ressasse cette question, aussi bien en un sens théologique et métaphysique dans sa correspondance avec le R.P. des Bosses, que dans une perspective médicale dans sa controverse avec Stahl. Leeuwenhoek a bien essayé d'établir des faits réguliers concernant les monades soit par dénombrement, soit par agencement structurel hexamère[44]. Mais il a vite dû renoncer à parvenir à des résultats empiriques à ce sujet. Or Leibniz semble supposer que de tels résultats puissent exister. Stahl critique justement ce qu'il considère comme une confusion entre la

---

42 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 17, 6.

43 Par exemple, Robert Boyle, *The Sceptical chymist* (1661), Nicolas Lémery, *Cours de chimie* (1675).

44 Leeuwenhoek, lettre du 14 juin 1680 à Thomas Gale, lettre du 25 juillet 1680, dans Anatomia et contemplatio nonnullorum naturae invisibilium secretorum comprehensorum epistolis scriptis ad Societatis Regiae Londinensis Collegium, Cornelius Boutesteyn, 1685, pp. 37 sqq.

monade métaphysique et les observations microscopiques sur les globules. Quoiqu'il en soit, le passage de l'une aux autres pose problème.

De fait, cette conception axiomatique de la médecine constitue plutôt une aporie au développement de cette discipline, qu'un stimulant : soit par une ambition trop précoce eu égard aux connaissances de l'époque, soit par incompatibilité de nature entre la forme axiomatique et la spécificité de la médecine, elle délivre peu d'informations sur le vivant et le mixte. Sous ses apparences de rigueur logique, elle se révèle peu utile. Une autre voie s'ouvre alors.

2. La médecine en tant que science moyenne

La médecine se caractérise comme une connaissance du contingent, du singulier (le malade) ou du général (les maladies), sans accès à l'universel. À cet égard, elle n'obéit pas tant au principe de non contradiction, qu'à la logique du contingent sous tendue par l'infini, qui renvoie au calcul du meilleur par Dieu. Science de simple intelligence, la connaissance humaine du monde sensible ne peut ressaisir la totalité des raisons qui justifient l'existence de ce monde-ci par préférence à tous les mondes possibles. Elle demeure vraie quoique partielle, dans la mesure où elle s'inscrit comme une partie de la science divine de vision, qui « ajoute à la première [celle des vérités nécessaires] la connaissance du décret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisait déjà connaître, mais seulement comme possible ; et ce décret fait maintenant l'univers actuel. »[45]

En premier lieu, la connaissance médicale porte effectivement sur des paramètres complexes et variables, agissant les uns sur les autres. Par conséquent, l'objet de la médecine définit son statut de science du contingent, et ce statut explique aussi l'originalité de ses méthodes et résultats. Il ne s'agit pas de vérités de type mathématique, mais d'estime des apparences. En ce sens, elle ressemble encore au droit, lui-même purgé de la tentation axiomatique[46], plus qu'aux

---

45 *Essais de Théodicée*, III, 363.

46 Pol Boucher analyse l'irréductibilité du droit à des concaténations déductives tel que les requerrait l'idéal de simplicité axiomatique

mathématiques. En effet, son opération consiste à évaluer ses hypothèses à l'aune des faits, peser les raisons et les observations, comme la jurisprudence compare l'interprétation et les événements selon leur degré de probabilité ou de vraisemblance, ou encore, comme « la sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns les autres pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection. »[47] Cette science du contingent requiert alors un recours à l'expérience. Il n'y a pas exclusion entre la rigueur logique de la cohérence propositionnelle et la vérification expérimentale :

> Est vrai ce qu'on peut démontrer à partir de l'identique au moyen de définitions. Ce qui est démontré à partir de définitions réelles est vrai absolument. Seules des réelles peuvent être fournies pour les notions dont nous avons une perception immédiate, comme lorsque je dis exister, être vrai, étendue, chaleur. Car nous devons assigner quelque chose de distinct, même dans le cas des notions que nous percevons confusément. Les définitions réelles peuvent être prouvées *a posteriori* au moyen des données de l'expérience[48].

(cf. *Des conditions*, Paris, Vrin, 2002, pp. 50-53). Cette irréductibilité de fait ne dirime pas la nature intrinsèquement déductive de la justice, mais la raison humaine trouve une limite interne à sa classification juridique dans la complexité infinie – en nombre et en degré – des cas. Pour satisfaire néanmoins à l'exigence d'exhaustivité (impossible) du droit, Leibniz hésite sans cesse entre une conception axiomatique et une conception de science moyenne. De façon analogue au souci pratique qui anime sa conception médicale, Leibniz se rabat finalement sur l'utilité du droit comme critère de sa validité. Pol Boucher commente : « ce n'est pas la considération de la validité formelle des énoncés qui importe avant tout pour Leibniz, mais bien celle de la composition des normes du Droit positif. Or cette dernière ne peut être appréciée à partir des considérations de la logique car l'existence effective d'un énoncé dans le corps d'un système juridique, n'est pas équivalente à la valeur de vérité de cet énoncé. », p. 52.

47 *Essais de Théodicée*, § 225.

48 *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, Paris, PUF, 1998, pp. 446-447.

Cette double probation de la vérité par la cohérence logique et par le test *a posteriori* permet de circonscrire le domaine de la connaissance empirique et revient à ouvrir la logique au monde sensible. Sur ce point, Leibniz souligne sa dette envers Boyle, lorsque celui-ci institue une chimie sceptique[49] et offre un modèle pour constituer en médecine une « philosophie expérimentale », dont il donne encore des applications précises, par exemple, dans l'étude de l'influence de l'air sur le vivant. Mais Leibniz va plus loin, selon sa devise. Non seulement il reprend l'hypothèse corpusculaire boyléenne, comme fiction utile et vraisemblable pour fonder la chimie et la médecine rationnelles, mais il ouvre la logique à l'infini. Premièrement, Leibniz introduit l'infini dans le fait d'expérience : « On doit savoir que d'illustres micrographes, Kircher et Hooke, observèrent de nombreuses choses que nous ne sentons que dans de plus grandes ; un nouveau Lyncée saisira proportionnellement des objets de plus en plus petits, à l'infini (puisque le continu est divisible à l'infini). L'atome apparaîtra constitué d'une infinité d'espèces, tel un monde, et des mondes apparaîtront dans ces mondes à l'infini. »[50] Ce renvoi perpétuel de l'individu au multiple, et *vice versa*, interdit une concaténation simple de l'interaction entre une cause efficiente et ses effets, mais implique l'entr'expression, l'analogie et la morphogenèse. Deuxièmement et parallèlement, à la suite de Sydenham, Leibniz réitère cette même ouverture à l'infini selon une autre dimension et développe un programme de santé publique, utilisant de nouvelles méthodes expérimentales basées sur le dénombrement et les calculs d'assurance[51]. Ainsi

---

49 « Je suis un peu chimiste sceptique » GP III, 500. *Controverse*, Doute 3, p. 85.

50 *Théorie du mouvement concret*, § 43, Dutens II-2.

51 Lors de la peste de Londres en 1665-66, Sydenham prolonge et complète les travaux de W. Petty, *An essay concerning the multiplication of mankind with another essay on the growth of London*, 1682. Dans cette même perspective, Leibniz rapporte les études de Rammazzini, qui, en 1692-93, cherche à quantifier le rôle des facteurs climatiques dans les épidémies (cf. correspondance avec Ramazzini, in Dutens II-2, 75 sqq, *Sur la manière de perfectionner la médecine*, Dutens II-2, 162.) La santé publique constitue un souci permanent de

Leibniz assume une conception moderne de l'expérience, fait de laboratoire et enquête statistique. Dans les deux cas, la connaissance qui en dérive prend alors la figure d'une estimation : fondée sur des perceptions immédiates, telle que la chaleur comme qualité chimique, ou sur des registres de grand nombre, tels que les taux de morbidité ou de mortalité, elle laisse ouverte la possibilité de la contre expérience. Elle se détermine comme approximation, dont la fonction consiste à réduire la part possible d'erreur « tandis que le contraire n'est point prouvé. »

En second lieu, la science moyenne caractérise une connaissance certaine, mais non démonstrative. Selon le principe d'identité, la démonstration doit aboutir à une contradiction ou à une tautologie. Or dans le cas du contingent, la série des analyses demeure infinie. Selon le principe de raison suffisante, la série des causes prochaines ne s'achève jamais mais renvoie toujours à la suivante, tout comme, en arithmétique, le plus grand nombre n'existe pas mais renvoie toujours au suivant. L'infini désigne ainsi la *limite* propre des sciences de la matière (physique, chimie, médecine), dans la mesure où elles impliquent la contingence des faits, par opposition à la géométrie. C'est pourquoi les savants ont pour mission d'intégrer ces phénomènes concrets sous la coupe des descriptions mathématiques en simplifiant les cas trop complexes pour trouver des relations invariantes. De fait, trois des quatre éléments traditionnels rentrent désormais dans le champ d'une telle conception. La loi des chocs ou de l'accélération de la chute des corps, le modèle des tourbillons, l'étude des vibrations par Huygens ont permis de traiter mathématiquement la terre et l'eau, solides et fluides ; quant à l'air, les observations sur le vide et les gaz par Boyle ou Mariotte donnent naissance à des rapports mathématiques entre

---

Leibniz, repris par l'Académie de Berlin et, en particulier, par Friedrich Hoffmann, cf. *Über den Nutzen medizinalischer klimatischer Jahresberichte*, *Journal des Savants*, 1692 ; *Directiones ad rem medicam pertinentes ; Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 21, §1 ; *Essai de quelques raisonnements nouveaux sur la vie humaine et le nombre des hommes*, 1683, A III, 4, 1683, 489-91 ; *Vorschlag zu einer Medicinalbehörde,* 1685.

pression et volume ; il reste la combustion, qui concerne aussi bien la chimie que la médecine.

> Est enim philosophia naturalis nihil aliud quam mathematica ut ita dicam concreta, seu in materia exercita, prorursus ut optica et musica. Terra et aqua dudum subierant mathematicas leges ; nuper aërem denique sub easdem redegimus ; et ignis operam expectat viri non indiligentis[52].

La chaleur constitue en effet un phénomène spécifique dans le fonctionnement de la « machine hydraulico-pneumatique ignée ». Autant les fluides et les gaz rentrent dans l'ordre mécanique, autant la chaleur y résiste. Il s'agit pourtant de savoir « si l'air dans les poumons apporte quelque chose au sang, ou s'il ne fait vraiment qu'alimenter la chaleur, comme les fours des chimistes ont besoin de ventilation. »[53] La respiration, la fermentation et la combustion, le mouvement semblent bien caractériser trois niveaux de complexité d'un même phénomène physique respectivement situé dans l'organisme, le mixte ou la matière. Mais de l'un à l'autre de ces niveaux, la mathématisation du phénomène devient plus ardue, de façon proportionnelle à sa plus grande concrétude[54]. Du coup, cette résistance de la matière contingente à la transparence mathématique demeure nécessairement inhérente à la médecine, pour qui la démonstration dessine seulement un horizon ou une ligne asymptotique : « *ego semper semi-Empiricam fore credo, in tanta causarum complicationes quas etsi intellegeremus fortasse non possemus calculo subjicere ob nimium prolixitatem.* »[55] Chacun à leur façon, Harvey, Sydenham, Swammerdam, Leeuwenhoek, Ramazzini ou Malpighi illustrent précisément ce projet mathématique (géométrique ou

---

52 AII, I, 307. La chaleur ou le feu valent comme emblèmes de la vie. On se souvient du « feu sans lumière » cartésien, fermentation cardiaque à l'origine de la vie. Leibniz propose des analyses similaires pour la digestion, l'irritabilité.

53 *Lettre à Conring*, A II, I, 399, trad. Ch. Frémont, dans *Discours de métaphysique*, *ed. cit.*, p. 138.

54 *Lettre à Francesco Bianchini*, 18 mars 1690, 1III, 4, 481.

55 *Dissertatio exoterica* 1676, AVI 448.

arithmétique) en lutte avec la matière organique. Pour le philosophe, sa tâche propre consiste à définir le *style* de la logique médicale, autrement dit les conditions nécessaires et suffisantes pour constituer la médecine comme science, en dépit de la résistance du vivant au mode mathématique. En explorant les voies axiomatique et inductive, Leibniz montre cependant que, sous leur apparente disparité, ces deux méthodes expriment l'unique réalité organique. Si nos descriptions demeurent parcellaires, inexactes, grevées d'exceptions, divergentes dans leurs principes et parfois dans leurs applications, l'organisme n'en constitue pas moins un mécanisme divinement agencé qui rend possible à la limite sa connaissance vraie, parce que, fondamentalement et réellement, il est « ordre et artifice »[56], donc strictement parallèle aux pensées claires et distinctes de la raison humaine.

3. Logique d'une médecine utile, suffisante, conjecturale

Définir le statut des connaissances médicales oblige à discerner les différents styles de certitude. Sur certaines réalités contingentes, la connaissance humaine coïncide avec celle de Dieu. Ce critère permet de distinguer la connaissance de Pi proposée par Leibniz et la description du même nombre proposée par Ludolph (3, 14159….). La version de Ludolph présente un arbitraire apparent, un aléa des chiffres qui se succèdent sans raison. Au contraire, la formule leibnizienne laisse apparaître la loi de la série. Or ces deux méthodes expriment bien toujours la même et unique réalité, même si, à cet égard, Pi occupe une situation particulière, dans la mesure où il exprime un rapport idéel du cercle mathématique. Cet exemple suggère l'unicité de la logique immanente aux idées, quoique leurs définitions puissent varier en exactitude. Cette conclusion vaut-elle encore pour les réalités contingentes, qu'expriment les vérités de fait, et dont l'existence répond à la question : pourquoi x existe plutôt que y ? Dans leur cas, en effet, la connaissance humaine ne parvient jamais à une définition réelle exacte, mais vaut toujours et seulement comme asymptote face à la connaissance divine, comme approximation et induction. C'est pourquoi la nature de la

56 *Lettre à Lady Masham,* mai 1704, GP III, 340.

connaissance dans les sciences étudiant ces réalités – la médecine en constitue le paradigme – diffère de la nature du savoir mathématique : elle ne vise pas tant la vérité[57] – bien que celle-ci demeure supposée –, que la certitude utile et suffisante. Ainsi Leibniz écrit à Jacques Bernouilli :

> Lorsque nous estimons les probabilités empiriquement en faisant l'expérience de certains événements, tu demandes si cette méthode permet d'obtenir en définitive une estimation parfaite, en affirmant que tel est ton résultat. La difficulté inhérente à cette question me semble tenir au fait qu'*on ne peut déterminer par des expériences finies les choses contingentes*, c'est-à-dire qui dépendent d'une infinité de circonstances ; la nature a certes ses habitudes, liées au retour des choses, mais seulement en gros. Qui pourra donc dire si l'expérience suivante ne va pas s'écarter quelque peu de la loi de toutes les expériences antérieures, du fait des variations de la nature ? De nouvelles maladies submergent tout à coup le genre humain, par conséquent aurait-on fait autant d'expériences qu'on le veut sur la mortalité, on n'a pas pour autant assigné à la nature des limites telles qu'elle ne puisse varier par la suite. (...) si d'un autre côté, on ne peut obtenir empiriquement une estimation parfaite, l'estimation empirique n'en sera pas moins utile et suffisante en pratique...[58]

La médecine se définit alors, d'une part, comme une science utile et suffisante pour comprendre le corps humain, par conséquent le guérir. Leibniz attend d'Hoffmann une médecine rationnelle, « qui loin de se consacrer par trop à l'aspect intellectuel éloigné de la pratique de l'art, comme on fait chez les médecins cartésiens et de s'attacher trop à des chimères ridicules, comme on le fait chez les chimistes, apporte[nt] là où

---

57 La vérité désigne l'identité entre la chose et la pensée de la chose ; elle engendre la certitude subjective confirmée par l'avènement objectif de l'objet de la certitude, rapport entre choses désignées par les concepts via l'expression, cf. J.B. Rauzy, *La doctrine leibnizienne de la vérité*, Vrin, 2001.

58 3 déc. 1703 (GM III, 83). Des analyses similaires se trouvent dans *Recherches générales sur l'analyse des notions et vérités*, PUF, 1998, J.B. Rauzy, p. 458.

c'est possible les connaissances intelligibles des choses sensibles, et quand cela n'est pas possible, tire[nt] des conséquences utiles pour la pratique à partir de ce qui est sensoriellement certain quoiqu'on ne l'ait pas encore ramené à ses causes. »[59] Dans ce domaine, l'erreur ne constitue pas tant le contraire d'une vérité (qui, en l'occurrence, est inaccessible, donc soit indémontrable sous sa forme positive, soit infalsifiable sous sa forme négative), qu'un risque, un danger nuisible, un oubli, signe de l'inutile, non pas nuisible mais insuffisant, bref une faute qui relève d'ailleurs à la fois de la morale et de l'intelligence.

D'autre part, la médecine est et restera une science conjecturale, en ce sens analogue au droit en quelque sorte, où l'enjeu de la connaissance n'est pas tant la vérité absolue que l'estime des apparences.

> Je n'exclus ni la médecine elle-même ni les autres *sciences conjecturales faisant intervenir une sorte de calcul des hasards et l'estimation de la probabilité*, mais en ce domaine, il est besoin d'une caractéristique d'un nouveau genre et de laborieux préliminaires[60].

Ces précautions prises, Leibniz parie pourtant sur le statut scientifique de la médecine, en s'opposant doublement à la conception cartésienne de la science en général, et de la médecine en particulier, de la même façon qu'il contestait sa réduction de la chimie à une micro-physique de l'étendue. Leibniz établit que la connaissance humaine peut prendre en compte le probable ; qu'il peut y avoir une théorie scientifique des choses contingentes ; que l'incertitude objective des choses – i.e. leur contingence – n'interdit pas la connaissance.

Du coup, l'erreur change de statut : une faute de pronostic ne provient pas forcément du médecin, mais peut correspondre à une bifurcation de la maladie selon des circonstances. Car l'incertitude est objective : elle tient aux circonstances, qui rendent réellement indéterminé le singulier. Cette contingence formelle devient alors un enjeu radical pour la connaissance,

---

59 *Epistola de rebus philosophicis ad Frid. Hoffmannum*, trad. F. Courtès, *Les Études philosophiques*, janvier-mars 1971, p. 16.

60 *Geometriae utilitas medicinamentis* AVI, III, 451.

qui prend la figure d'une fiction utile capable de faire abstraction de certaines circonstances trop complexes. Et la difficulté consiste, de nouveau, à discriminer les bonnes et les mauvaises fictions[61]. La logique médicale de la fiction s'articule comme *interpretatio, probatio, argumentatio* ; cette trilogie entérine le déplacement de la démonstration vers l'estimation. Du coup, elle induit un rebondissement rétroactif sur le statut général de la certitude morale dans la logique du contingent : une science doit être utile. À la vérité se substitue l'utilité, à la science la sagesse. En réalité cette substitution exprime la complémentarité des deux principes de l'utile et du vrai : « L'usage et même la marque de la véritable science consiste à mon avis dans les inventions utiles qu'on en peut tirer. »[62] Le probable permet en effet de relier la vérité et l'utilité en synthétisant les critères expérimentaux et logiques de la connaissance : il faut « reconnaître qu'une hypothèse devient d'autant plus probable qu'elle est plus simple à comprendre, mais plus étendue en force et en puissance, c'est-à-dire peut expliquer plus de phénomènes qui se présentent, comme une clef en cryptographie. Or le plus grand mérite d'une hypothèse (après savérité) est dans sa capacité à établir des prévisions… »[63]

La métaphore du code appelle le critère de cohérence. L'hypothèse ne vaut que dans la mesure où elle produit une interprétation globalement cohérente : la cohérence fonctionne comme preuve et argument. Appliquée à l'organisme, elle implique la classification des phénomènes, la distinction entre leurs niveaux de réalisation physique, chimique ou organique. En effet, la complexité du matériau médical induit la nécessité d'ordonner et de classer, en même temps que l'exigence de compatibilité entre les explications médicales, chimiques et physiques. Mais cette classification doit accepter les exceptions, qui caractérisent la spécificité organique : ces cas n'y constituent pas des contradictions mais des singularités. Ainsi la médecine doit concilier une classification des éléments, parties et fonctions empiriques, avec la révélation d'un ordre objectif logique et

---

61 *Lettre à Hartsoeker* 6 février 1711.

62 *Lettre à Malebranche*, GP I, 335.

63 Lettre à Conring, Ch. Frémont, dans *Discours de métaphysique*, *ed. cit.*, p. 141.

naturel. Ce but harmonique anime et oriente toutes les analyses leibniziennes, dans la mesure où il conditionne l'intégration de la médecine dans l'encyclopédie.

> medecinam hactenus aut nullam aut certe propre empiricam tantum habuimus … ingens adest materia sciendi, et velut sylva caedera, sed unitas harmonici corresponsus operarorum deest ad structuram[64].

Outre ces réquisits internes à la théorie, apparaît l'obligation de recourir à l'expérience, donc aussi à l'institution, pour attester la validité d'une thèse, car « la logique n'atteint rien au-delà des idéalités »[65]. Appliquée à la médecine, cette exigence signifie que la science du vivant requiert la thérapeutique, pharmaceutique et chirurgicale, et les corps correspondants de médecins et chirurgiens, que Leibniz rêve de constituer en Ordres. La pratique appartient de plein droit à la science, voire même elle la complète ou se substitue à ses lacunes : « il n'y a nulle bizarrerie à pouvoir confirmer la pratique proposée par l'assertion [de Stahl], alors que la théorie en est défectueuse. D'ailleurs on peut en dire autant pour beaucoup d'autres doctrines médicales. Car la pratique doit se construire à partir des phénomènes, tandis que les théories reposent souvent sur des hypothèses et conjectures. »[66] La vraisemblance suffit donc, à l'encontre des méfiances cartésiennes, mais en conformité avec la jurisprudence. Elle détermine la logique des sciences contingentes comme une estimation des apparences *a posteriori*, à défaut de pouvoir ressaisir la série des raisons suffisantes *a priori*[67]. Un nouvel art analytique s'érige, conscient de sa nature conjecturale et capable de prendre en compte l'infini, le probable et l'expérience :

> nec dubito quin si tanto apparatui praeclararum observationum ars analytica accederet, possint multorum malorum quibus laboramus causae atque remedia erui

---

64 *Lettre à Pierre Carcavy* : nov. 1671 ? AII, 1, 181.

65 Ch. Frémont, « La triple vérité », *art. cit.*, p. 53.

66 Réplique XIX, §1, *Controverse sur la vie, l'organisme et le mixte,* Paris : Vrin, 2004), p. 123.

67 *Lettre à Bourguet*, 1714, GP III, 569.

> quibus saepe sola nostra culpa potius quam naturae invidia caremus. In primis autem proficiemus si ipsa ars experimentia faciendi, tanquam logica physicae porro excolatur[68].

*

La logique des sciences contingentes s'inscrit dans la logique générale comme l'une de ses variations : de même que les nouvelles mathématiques de l'infinitésimal transforment les représentations géométriques ordinaires en y introduisant l'infini, de même la possibilité d'une connaissance de l'organisme et du mixte bouleverse la représentation classique du savoir. Cependant à travers toutes ses variations, la raison humaine demeure une et universelle qu'elle pense les mathématiques, la physique, la chimie ou la médecine. Or la logique est la raison, enchaînement de vérités naturelles passant d'un terme connu à un autre. Mais la raison déborde le démontrable : elle envisage le probable. Parce que le monde ne se réduit pas au possible mais recueille le réel, la logique ne se réduit pas au nécessaire établi par non contradiction, mais s'ouvre au contingent qui enveloppe la série des raisons suffisantes justifiant le choix du meilleur. Certes, ces événements non nécessaires mais requis par la logique du meilleur ressemblent encore à des objets mathématiques, tels les irrationnels, qui introduisent dans le champ mathématique un infini que Dieu même ne peut réduire. Mais ce statut ontologique du contingent dirime l'imagination ou la fantaisie : la représentation figurée ne suffit pas à comprendre la contingence ; seule la raison abstraite accède à ces réalités soustraites à l'expérience sensorielle. Si nos sens se subtilisaient ou se démultipliaient, peut-être suppléeraient-ils à notre fantaisie défaillante ; mais iraient-ils à l'infini, en nombre et en degré ? L'observation des faits appelle donc nécessairement – quoique paradoxalement – la logique des idéalités, qui, en retour, se soumet au risque de la contre épreuve expérimentale.

Cette raison abstraite exercée concrètement par les savants exprime exactement la logique des phénomènes

---

68 *Lettre à Schrader* été 1683, A III, 4, 114.

contingents, camouflée par la complexité des organismes et des mixtes. À défaut de pouvoir prouver directement la coïncidence entre la raison scientifique et la logique du contingent immanente aux phénomènes, y supplée la foi en des hypothèses, entendue comme motif de crédibilité croissant selon le degré de probabilité. La logique des sciences contingentes s'avère intensive, pour ainsi dire : elle varie en degré selon ses objets, l'époque du savoir, le niveau d'analyse. Notion juridique, la crédibilité assure le lien entre les opérations de la raison abstraite et nos observations factuelles souvent confuses. Assise sur des procédures logiques attestées par des communautés scientifiques, elle ouvre une dimension morale, qui implique une responsabilité humaine de la connaissance : faire la preuve de ce que nous connaissons, ou, du moins, établir la preuve *a contrario* que ce que nous connaissons n'est pas faux, ou encore, que la part possible d'erreur s'avère si minime qu'on peut la négliger parce qu'elle s'annule.

SARAH CARVALLO
MAÎTRE DE CONFÉRENCES EN PHILOSOPHIE
ÉCOLE CENTRALE DE LYON

C. Querelles

ARNAULD CRITIQUE DE MALEBRANCHE : THÉORIE DES IDÉES ET THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

Arnauld a multiplié les angles sous lesquels il a attaqué la théorie malebranchiste des idées. Il n'a pas seulement cherché à montrer que Malebranche en avait présenté deux versions différentes, il n'en a pas seulement critiqué la cohérence interne, il a aussi tenté d'établir qu'elle ne répondait pas aux objectifs qui lui étaient assignés par son créateur. Malebranche prétend par exemple que sa théorie « met les esprits créés dans une entière dépendance de Dieu, et la plus grande qui puisse être ». La plus grande qui puisse être, puisqu'il n'en ressort pas seulement que nous ne voyons rien sans la permission de Dieu, ce que tous les croyants ont toujours admis, mais plus encore que nous ne voyons rien que par l'opération même de Dieu en nous, « nous ne saurions rien voir que Dieu même ne nous le fasse voir », ce que la théorie de la vision en Dieu garantit clairement en dépassant l'affirmation générale et confuse du concours de Dieu avec les créatures pour expliquer aux hommes « très distinctement comment ils ne peuvent rien sans Dieu » (Malebranche, *Recherche de la vérité*, III, 6)[1]. Arnauld connaît parfaitement ces textes qu'il cite dans le chapitre 19 du traité *Des Vraies et des Fausses Idées*[2] ; il est pourtant loin d'être convaincu par les déclarations de Malebranche. À ses yeux en effet, si l'on ne mélange pas plusieurs questions qu'il démêle les unes des autres, si l'on s'en tient au problème précis de « nos connaissances les plus naturelles et les plus communes, de ce qui nous est nécessaire pour apercevoir le soleil, un cheval, un arbre, pour avoir l'idée d'un cube, d'un cylindre, d'un carré, d'un nombre » (VFI, p. 169), la doctrine de Malebranche souffre

---

1 Désormais cité RV, Introduction et texte établi par G. Lewis, Paris, Vrin, 1946, t. I, p. 249 et 250.

2 Désormais cité VFI, texte revu par C. Frémont, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1986, p. 166.

de plusieurs inconvénients : la dépendance où elle nous met de Dieu ne mérite pas qu'on en fasse « tant de bruit », elle tend moins à nous attacher à Dieu qu'elle ne nous donne licence de nous attacher aux choses matérielles, et enfin elle contredit la maxime si souvent avancée par son auteur que Dieu agit toujours par les voies les plus simples (VFI, pp. 170-176). Je n'entrerai pas toutefois dans le détail de l'argumentation qui se développe sur tous ces points ; je ne les ai évoqués que pour illustrer l'idée qu'une des critiques favorites d'Arnauld consiste à soutenir que son « ami », ainsi qu'il appelle Malebranche, propose une doctrine qui ne tient pas ses promesses.

Je voudrais rester sur ce terrain, mais en changeant de sujet. Il est en effet, selon Arnauld, un second objectif que s'assigne la théorie des idées, mais que, en réalité, elle n'atteint pas. Il ne lui est pas consacré de chapitre particulier, comme c'était le cas pour la précédente critique, mais, si les réflexions portant sur ce second sujet sont dispersées à travers l'écrit d'Arnauld, elles n'en forment pas moins une ligne de force qui mérite d'être reconstituée quand on essaie de prendre une vue d'ensemble de la position que défend le traité *Des Vraies et des Fausses Idées*. Arnauld prétendait, je viens de le rappeler, que la doctrine de Malebranche n'a pas la portée spirituelle et religieuse que lui conférait son auteur ; il prétend également que cette doctrine échoue de plus à rendre compte de la connaissance et de ses procédures, et c'est à ce second point que seront consacrées les remarques qui suivent : l'échec sur le plan spirituel se double d'un échec sur le plan théorique, et plus précisément sur le plan de la gnoséologie, qui ne peut être fondée sur la théorie des idées comme êtres représentatifs des choses connues, ni sur la vision en Dieu, ni sur la notion d'une étendue intelligible infinie telles que Malebranche les a présentées. L'un des chapitres que je mettrai à contribution pour analyser cette seconde critique d'Arnauld le dit en ces termes à propos de l'étendue intelligible : « [...] il est impossible que cette étendue intelligible infinie, dans laquelle il prétend que nous devons voir toutes choses, nous soit un moyen d'en voir aucune de toutes celles que nous ne connaîtrions pas, et que nous voudrions

connaître » (VFI, p. 133). S'il en est ainsi, la doctrine de Malebranche se révélerait totalement stérile sur le plan de la théorie de la connaissance, puisque ce dont Arnauld l'accuse, c'est de ne rendre compte que de la connaissance des choses que nous connaissons déjà, sans pouvoir rendre compte de la manière dont nous acquérons la connaissance des choses que nous ignorons encore, alors que c'est sur le second point que doit bien évidemment porter toute théorie de la connaissance digne de ce nom.

Je me propose d'examiner ici ce volet de la critique d'Arnauld, le volet gnoséologique, en rassemblant les textes qui lui sont consacrés. Faute de temps et de compétence suffisante, je le ferai en me plaçant toujours à son point de vue, sans entrer dans l'immense polémique avec Malebranche que suscita son traité, et dont les pièces malebranchistes figurent dans le *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M.Arnauld* (1709). À l'intérieur de ces limites, je traiterai d'abord de l'étendue intelligible infinie pour montrer qu'elle est incapable d'assurer la connaissance du singulier et qu'elle ne permet pas même de poser le problème de la connaissance ; je reviendrai ensuite sur les caractéristiques de la connaissance par idée claire pour montrer qu'elles n'autorisent pas le progrès de la connaissance.

I. L'étendue intelligible infinie

La *Recherche de la vérité*, dont la première édition date de 1674 (tome I)-1675 (tome II), est un livre qui a une histoire : elle a connu plusieurs éditions du vivant de Malebranche, et c'est seulement dans la troisième édition (1677-1678) qu'apparaissent les Éclaircissements, dans lesquels Malebranche répond à certaines objections adressées aux thèses développées dans les deux premiers tomes. Or, selon Arnauld, Malebranche ne se contente pas d'éclaircir, mais il modifie, parfois considérablement, sa doctrine dans ces Éclaircissements. Ce serait notamment le cas pour tout ce qui concerne la connaissance des choses particulières. Alors que le chapitre initial de la RV (« Que nous voyons toutes choses en Dieu », III, II, 6, t. 1, p. 248 sq.) pose que nous connaissons les « objets de dehors » en voyant en

Dieu les idées qui les représentent, l'Éclaircissement correspondant explique qu'il n'y a pas en Dieu une idée particulière pour chaque corps particulier, mais que, quand nous voyons telle chose en Dieu, c'est Dieu qui applique à notre esprit l'étendue intelligible d'une manière chaque fois différente, car cette étendue renferme en elle toutes les différences entre les corps (Troisième objection, t. 3, p. 93). Arnauld n'hésite pas à voir dans la différence entre le chapitre initial et l'éclaircissement une de ces nombreuses « variations » doctrinales qu'il se plaît à relever chez Malebranche (VFI, ch. 13, p. 109 sq.). À partir de là, il se livre à une critique impitoyable de la notion même d'étendue intelligible, en relevant toutes les contradictions qu'il croit percevoir dans les développements que Malebranche consacre à cette notion (Ch. 14). Mais il ne se contente pas de cette critique interne, visant à montrer qu'il y a de l'inintelligible, comme il dit p. 133, dans l'étendue intelligible, il va aussi s'attacher à montrer que, avec cette notion, il devient impossible de comprendre comment nous acquérons la connaissance de choses singulières que nous ignorions, et ce sera l'objectif du chapitre 15 sur lequel je vais insister quelque peu.

1. Comment passer de l'ignorance à la connaissance ?

Ce chapitre est construit sur une division proposée par Malebranche qui a soutenu (RV, t. 3, p. 84, cité VFI, p. 104) que « les essences des choses, les nombres et l'étendue » constituent les trois espèces de réalités que nous connaissons par des idées claires, et donc, selon Arnauld, grâce à l'étendue intelligible. Laissant provisoirement de côté les essences des choses, Arnauld va montrer que l'étendue intelligible ne nous donne pas le moyen de passer de l'ignorance à la connaissance à propos des nombres ou des figures.

Considérons d'abord les nombres (VFI, p. 134 et 149). Supposons que nous cherchions à savoir quel est le nombre dont la division par 28 laisse un reste de 5, la division par 19 un reste de 6, et la division par 15 un reste de 7. Je passe sous silence le rapport de ce problème avec des problèmes de calendrier pour lequel on trouvera les explications nécessaires dans l'*Encyclopédie* de d'Alembert

et Diderot[3], et ne retiens que la question d'arithmétique. Je ne sais pas comment elle était résolue dans le numéro du *Journal des savants* auquel Arnauld fait référence p. 149. Mais c'est une question classique qui serait aujourd'hui considérée comme une application du théorème dit des restes chinois, qui permet de trouver un nombre si on connaît les restes qu'il laisse quand on le divise par plusieurs nombres premiers entre eux[4]. Or 28, 19 et 15, pris deux à deux, sont bien premiers entre eux. En appliquant le théorème, on obtient la solution, ou plutôt les solutions car il y en a une infinité : c'est 7980 n + 2077, n variant de 0 à ∞. Pour n = 0, c'est 2077, dont on vérifiera qu'il satisfait aux conditions énoncées. Je n'indique pas ce résultat par pur souci d'érudition, mais pour donner une forme précise aux commentaires d'Arnauld. Car ce qu'il soutient, c'est que l'étendue intelligible infinie, même entièrement unie à notre âme, ne nous sert à rien pour le découvrir. Certes, elle contient tous les nombres, elle contient donc en particulier 2077, ainsi que tous les nombres de la forme requise pour résoudre le problème, mais ces nombres ne sont pas contenus en elle autrement que n'importe lequel des autres nombres, c'est-à-dire que rien dans l'étendue intelligible n'indique que 2077 par exemple est une solution du problème posé. Dès lors, même si, parcourant cet ensemble infini, je tombais par hasard sur 2077, je n'aurais aucune raison de m'y arrêter en le reconnaissant comme un des nombres qui résolvent le problème posé, aussi longtemps que je n'aurais pas trouvé la solution du problème en question. Autrement dit, on peut au maximum accorder à Malebranche que l'étendue intelligible est une condition nécessaire pour la représentation d'un nombre donné, mais elle ne saurait en être une condition suffisante parce qu'on ne voit pas qu'elle contienne un moyen de discriminer ce nombre parmi

---

3 Voir l'article *Période julienne*.

4 Deux nombres sont premiers entre eux quand leur plus grand commun diviseur est un.

l'infinité de tous ceux qu'elle contient[5], ou, si l'on préfère, parce qu'il faut justement que ce nombre soit donné pour que je cherche à me le représenter : mais, s'il est donné, je n'ai plus à chercher à me le représenter.

On dira peut-être que le tort d'Arnauld est de raisonner comme si Malebranche avait voulu dire que la résolution d'un problème d'arithmétique consiste à parcourir l'étendue intelligible jusqu'à ce qu'on tombe sur la solution. C'est aussi dans l'étendue intelligible, ajoutera-t-on, que nous pouvons élaborer des méthodes de résolution, et, ici par exemple, mettre au point une démonstration du théorème des restes chinois qui pourrait ultérieurement s'appliquer au problème posé. Mais nous verrons plus bas qu'Arnauld retournerait cette réplique malebranchiste en une nouvelle objection contre la vision en Dieu.

Si nous en restons pour le moment à la discussion des explications par l'étendue intelligible, ce sera pour constater que, dans le second des domaines distingués par Arnauld, celui des corps et des figures, la même objection peut être adressée à Malebranche. Cette fois, Arnauld argumente à partir du traitement des sections coniques chez Descartes tel qu'on le trouve dans le Discours huitième de la *Dioptrique*[6]. À propos de l'ellipse et de l'hyperbole, Descartes y souligne la supériorité de leur définition par le mouvement d'un point sur la définition qu'en donnaient les Anciens comme de sections coniques. Si l'on admet que ce qui distingue une ellipse et une hyperbole, c'est le mouvement d'un point qui décrit chacune de ces courbes, il ne suffit pas non plus de consulter l'étendue intelligible pour découvrir que l'ellipse est le lieu d'un point qui se déplace de telle façon que la somme de ses distances à deux points fixes reste

---

5 À propos non des nombres, mais des corps, Malebranche insiste sur l'homogénéité des parties de l'étendue intelligible infinie : « Comme les parties de l'étendue intelligible sont toutes de même nature, elles peuvent toutes représenter quelque corps que ce soit » (RV, t. 3, p. 92). Arnauld cite ce passage VFI, p. 119.

6 Voir *op. cit.* dans *Discours de la méthode*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1986, p. 150 pour l'ellipse et 160 pour l'hyperbole.

constante, tandis que l'hyperbole est le lieu d'un point qui se déplace de telle sorte que la différence de ses distances à deux points fixes reste constante. Ici aussi, on admet que nous connaissons l'ellipse et l'hyperbole dans et par l'étendue intelligible où nous les voyons. Et, certes, l'étendue intelligible contient les courbes correspondantes, et je peux les y tracer en bornant cette étendue de telle façon pour l'une des courbes, de telle autre façon pour l'autre. Mais comment saurais-je de quelle façon je dois la borner si je n'ai pas déjà l'idée de l'ellipse et celle de l'hyperbole ? Il faut donc supposer que « je connais par ailleurs que par cette étendue intelligible, ce que l'on voudrait que je ne pusse savoir que par cette étendue intelligible » (VFI, p. 138). Au total, on le voit, la discussion des sections coniques débouche, comme celle de la théorie des nombres, sur la conclusion que l'étendue intelligible ne rend pas intelligible le progrès de la connaissance parce qu'il faut lui imposer un principe de discrimination qu'elle ne contient pas par elle-même pour qu'elle représente un nombre ou une figure particuliers, et qu'on ne peut disposer de ce principe que si on connaît déjà ce qu'on est censé ne connaître que par elle.

J'ouvrirai ici une petite parenthèse pour remarquer que l'objection d'Arnauld est d'une facture très proche de celle de l'aporie du *Ménon* (80 e) sur l'apprentissage. La question est : que cherche-t-on ? cherche-t-on ce qu'on sait ou ce qu'on ignore ? Si on cherche ce qu'on sait, on n'a rien à chercher ; et si on cherche ce qu'on ignore, comment sait-on ce qu'on doit chercher ? De même ici : si l'étendue intelligible me permet de me représenter ce que je connais déjà, elle ne sert à rien ; et, si elle me permet de me représenter ce que je ne connais pas encore, comment saurais-je que c'est ce que je voulais me représenter ? Pour Arnauld, l'aporie du Ménon est aussi celle de Malebranche.

Tel me paraît être au fond l'enjeu de ce qu'on peut appeler, sections coniques mises à part, la parabole du portrait de Saint Augustin, telle qu'Arnauld la présente VFI, p. 135-138. Un artiste, à la fois peintre et sculpteur, fit savoir à un de ses amis qu'il désirait connaître les traits du visage de Saint Augustin. L'ami lui apporta le

lendemain – je simplifie – un bloc de marbre en lui disant que ce bloc contenait une tête de Saint Augustin, et qu'il suffisait d'ôter tout ce qu'il contenait de superflu pour voir apparaître cette tête. Je laisse ici la parole au texte :

> Vous vous moquez de moi, dit le peintre. Car je demeure d'accord que le vrai visage de Saint Augustin est dans ce bloc de marbre [...] : mais il n'y est pas d'une autre manière que cent mille autres. Comment voulez-vous donc qu'en taillant ce marbre pour en faire le visage d'un homme [...], le visage que j'aurai fait au hasard soit plutôt le visage de ce saint que quelqu'un de ces cent mille, qui sont aussi bien que lui dans ce marbre [...] ? – on retrouve ici le problème de la discrimination – Mais, quand par hasard je le rencontrerais, ce qui est un cas moralement impossible, je n'en serais pas plus avancé ; car ne sachant point du tout comment était fait Saint Augustin, il serait impossible que je susse si j'ai bien rencontré ou non [...]. Le moyen que vous me donnez pour savoir au vrai comment était fait Saint Augustin est donc tout à fait plaisant ; car c'est un moyen qui suppose que je le sais, et qui ne peut me servir de rien si je ne le sais – on retrouve ici l'affirmation de l'inefficacité de l'étendue intelligible comme moyen de connaissance – (p. 136).

2. Y a-t-il des ignorants ?

On ne peut pas expliquer, nous venons de le voir, le passage de l'ignorance à la connaissance par le recours à l'étendue intelligible. Mais, à vrai dire, il faut aller plus loin : si nous voyons les choses dans l'étendue intelligible, on ne peut même pas expliquer qu'il y ait des ignorants et des savants, ce qui suffit à rendre vaine toute tentative pour donner sur cette base une théorie de la connaissance. Une telle tentative est en effet vaine par principe dans une doctrine qui ne permet pas de donner un statut philosophique à l'état d'ignorance. C'est dans cette direction qu'on prolongera certaines remarques dispersées faites par Arnauld, notamment aux ch. 22 et 23 de son traité.

Si nous ne pouvons voir les corps extérieurs qu'en Dieu et par leurs idées, cette condition s'impose à tous les hommes, y compris, comme le remarque Arnauld (VFI, p. 195), « les plus

ignorants et les plus hébétés », au nombre desquels il compte les paysans et les enfants (p. 196). Je n'ai pas retrouvé le passage exact de la *Recherche de la vérité* auquel il renvoie alors, mais Malebranche dit plus bas (RV, t. 3, p. 100) quelque chose de très proche quand il écrit que « les femmes et les enfants, les savants et les ignorants, les plus éclairés et les plus stupides conçoivent sans peine par l'idée qu'ils ont de l'étendue, qu'elle est capable de toutes sortes de figures » et la phrase qui précède mentionne en outre les paysans. On peut certainement ajouter les Chinois à propos desquels Malebranche se déclare certain qu'ils voient les mêmes vérités que lui parce que tout le monde consulte la même « raison universelle » (RV, t. 3, p. 75). Et comme, en voyant les choses en Dieu, « on les voit toujours d'une manière très parfaite » (RV, t. 1, p. 257), « il n'y a donc point de paysan, conclut Arnauld (VFI, p. 195), qui n'ait, ou qui ne puisse avoir, par la seule vue intérieure qu'il a de ces objets, une connaissance très parfaite du soleil, de son âne, du blé et de sa vigne ; et qui ne connaisse ou ne puisse connaître très facilement les propriétés de toutes ces choses ». Pour Arnauld, il n'y a en droit pas d'ignorant chez Malebranche.

Les mêmes raisons rendent également incompréhensible en droit non plus le passage de l'ignorance à la connaissance, mais l'existence d'un progrès des connaissances. Arnauld le met en évidence à propos de la physique, puis de la géométrie. Si nous voyons toute chose du fait de l'application que fait Dieu de l'étendue intelligible à notre esprit, « d'où vient, demande Arnauld, que tous les philosophes avant M. Descartes, n'ont point eu la même notion du soleil, des étoiles, du feu, de l'eau, du sel, des nuées, de la pluie, de la neige, de la grêle, des vents[7], et de tant d'autres ouvrages de Dieu qu'en a eue ce philosophe ? » (VFI, p. 196), et il poursuit en disant que « si les autres les ont vus en Dieu, aussi bien que lui, ils les ont dû voir comme lui ».

Et, revenant un peu plus loin (VFI, p. 202) à l'ellipse et à l'hyperbole dont il a déjà été question, il note que « c'est peut-être M. Descartes qui a le premier découvert les propriétés

---

7 On reconnaît dans cette énumération le contenu de plusieurs des discours des *Météores* de Descartes.

qu'il en a démontrées [...] ». Mais comment rendre compte dans le système de Malebranche de cette historicité de la connaissance ? Faut-il donc penser que les géomètres antérieurs à Descartes, et en particulier ceux des Grecs qui avaient travaillé sur les sections coniques n'en avaient pas une idée claire, et ne les voyaient pas en Dieu ? Je laisserai cependant pour un instant cette dernière question en suspens, jusqu'à ce que nous la retrouvions plus loin en traitant des idées claires. Je me borne ici à conclure que ces objections d'Arnauld ont toutes pour objectif d'établir que Malebranche est incapable de donner un statut satisfaisant à l'opposition entre ignorance et science, ni non plus au fait du progrès des connaissances scientifiques. L'appel à l'étendue intelligible ne permet pas pour ces raisons de fonder une théorie de la connaissance.

II. Les idées claires selon Malebranche

Aucun des philosophes qu'on range parmi les cartésiens n'a retenu toutes les thèses de Descartes. Au premier rang de celles que Malebranche rejette le plus fermement figure la distinction entre deux types d'idées, les idées claires et distinctes et les idées obscures et confuses. Pour l'Oratorien, il n'y a d'idées que claires, et les connaissances qui, pour Descartes, nous parviennent par des idées obscures sont rapportées dans son système au sentiment. C'est en ce sens qu'il soutient que nous n'avons pas d'idée de notre âme, et que nous ne la connaissons que par sentiment. « [...] j'ai dit ailleurs, écrit-il nettement dans le III° Éclaircissement, que nous n'avons point d'idée de notre âme, parce que l'idée que nous avons de notre âme n'est point claire [...] » (RV, t. 3, p. 19, cité VFI, p. 241). Rappelant la doctrine de Descartes selon laquelle l'âme est plus aisée à connaître que le corps, Arnauld proteste vigoureusement, longuement et méticuleusement dans les chapitres 22, 23 et 24 de son traité contre cette prise de position. Même s'il m'arrive de recouper cette protestation, ce n'est cependant pas sous cet angle que je voudrais revenir sur les questions que pose la théorie des idées claires chez Malebranche ; m'en tenant à la perspective que je définissais plus haut, je voudrais avant

tout montrer que l'un des principaux reproches qu'Arnauld adresse à cette théorie, c'est qu'elle est incompatible avec les démarches et les procédures effectives de la connaissance.

Avant toutefois de m'engager dans cette direction, je crois utile de l'éclairer par un bref rappel historique. Il est bon en effet de se souvenir que la même année 1683 au cours de laquelle Arnauld publie le traité *Des Vraies et des Fausses Idées* est aussi celle qui voit paraître la cinquième édition de la *Logique* de Port-Royal, la dernière à avoir été revue par Arnauld et Nicole. Or cette édition, loin d'être une simple réimpression, se signale par de nombreuses et importantes additions ; je n'entrerai pas dans le détail qui a été analysé dans la préface de L. Marin à son édition de la *Logique*, mais je souligne la contemporanéité des deux publications pour rappeler qu'Arnauld ne pouvait pas perdre de vue, pendant le temps même où il travaillait à sa critique de Malebranche, les enjeux d'une théorie des idées pour la logique.

Cela dit, je reviens à la discussion de la conception malebranchiste des idées claires. Un sommaire d'une netteté remarquable en est donné dans le traité, p. 225-226, au chapitre 24. Il est introduit par la question que se pose Arnauld de savoir comment il se peut que Malebranche affirme ne pas trouver en lui d'idée claire de son âme. Selon Arnauld, c'est parce qu'il impose tant de conditions à une idée pour déclarer que c'est une idée claire qu'il ne peut pas plus admettre comme idée claire celle qu'il a de son âme que les Stoïciens ne pouvaient trouver dans le monde un homme qui fût homme de bien parce qu'il satisferait toutes les conditions qu'ils imposaient à leur idéal d'humanité. Arnauld en vient alors à énumérer les quatre critères que l'idée claire selon Malebranche est censée satisfaire. Ce sont dans l'ordre les suivants :

1. L'idée claire est une idée adéquate au sens de Descartes, c'est-à-dire qu'elle nous fait connaître toutes les propriétés de son objet ;

2. L'idée claire d'un objet nous fait connaître les rapports qu'il entretient avec les autres objets ;

3. Elle nous découvre d'une simple vue les propriétés de son objet ;

4. La connaissance par idée claire s'oppose à la connaissance par sentiment.

Je vais maintenant reprendre ces critères sans respecter l'ordre dans lequel ils sont énoncés.

Je commence par le second, car c'est celui dont Arnauld dispose le plus rapidement. Prenant le mot de rapport dans son sens mathématique, il fait remarquer que, si avoir une idée claire d'un objet c'est en connaître les rapports avec les autres, il faut dire que nous n'avons pas d'idée claire du carré ni du cercle puisque nous sommes incapables d'en déterminer le rapport. De plus, Malebranche ayant introduit cette caractérisation à propos des qualités sensibles, il note qu'elle n'y est pas pertinente, les qualités sensibles n'étant pas des quantités entre lesquelles on pourrait découvrir un rapport mathématique (VFI, p. 212-213).

J'en viens au dernier critère, car il concerne, comme le précédent, les qualités sensibles. Elles sont selon Malebranche connues par sentiment, et non par idées claires, les deux formes de connaissance étant opposées à ses yeux. « [...] l'esprit ne connaît, dit Malebranche (RV, t. 3, p. 84, cité VFI, p. 103), les objets qu'en deux manières : par lumière et par sentiment. Il voit les choses par lumière, lorsqu'il en a une idée claire [...]. Il voit les choses par sentiment, lorsqu'il ne trouve point en lui-même d'idée claire de ces choses pour la consulter [...] ». Arnauld récuse le bien-fondé de cette opposition en se référant d'abord à l'orthodoxie cartésienne. Il rappelle que Descartes, qui était selon son expression « l'homme du monde le plus réservé à prendre pour clair ce qui ne l'aurait pas été » (VFI, p. 216), avait lui-même admis que nous voyons clairement les qualités sensibles en tant que modifications de notre esprit, l'obscurité ne s'introduisant que quand nous les considérons comme des choses extérieures. C'est du reste pour cette raison que, quand la *Logique* de Port-Royal (I, 9) doit donner un exemple d'idée claire, elle ne choisit pas, comme on pouvait s'y attendre, l'exemple de l'étendue, mais celui de la douleur, justement une de celles dont Malebranche pense qu'elle n'est connue que par sentiment.

Il ne peut y avoir une telle divergence entre Arnauld et Malebranche que s'ils ont deux définitions différentes de

l'idée claire. Et c'est bien le cas, comme nous allons le voir en revenant maintenant sur le premier des critères distingués de l'idée claire selon Malebranche, celui selon lequel l'idée claire est une idée adéquate ou compréhensive. Arnauld se contente pour sa part d'une définition très sommaire de l'idée claire : c'est simplement, dit la *Logique* (*ibid.*), une idée qui nous frappe vivement. Il est de fait que Malebranche se montre beaucoup plus exigeant. Pour lui, l'idée d'un objet est claire si elle nous donne le moyen de connaître toutes ses propriétés, et même toutes les modifications dont il est capable. C'est pourquoi il affirme que nous n'avons pas d'idée de l'âme : il n'y a pas d'idée qui nous permette de prévoir, avant de l'avoir éprouvé par le fait, que l'âme est capable de plaisir et de douleur, qu'elle est capable de la sensation visuelle du rouge et du bleu ou de la sensation gustative du melon selon des exemples de la RV (t. 3, p. 99). Ce qui prouve que l'idée que nous avons de l'étendue est au contraire une idée claire, c'est que cette idée « suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable » (RV, t. 1, p. 256), et c'est pourquoi, pour connaître les propriétés de leur âme, les hommes passent le plus souvent par l'idée de l'étendue.

Ce qui attire dans cette définition de l'idée claire la critique d'Arnauld, ce n'est pas que Malebranche soutienne que l'idée d'un objet nous donne la connaissance de ses propriétés, c'est qu'il soutienne qu'elle nous donne la connaissance de *toutes* ses propriétés. Il ne discute pas le premier point, car il a lui-même fait reposer dans la *Logique* le mécanisme du syllogisme sur la compréhension des idées. Or la compréhension d'une idée est précisément formée par l'ensemble des attributs qu'elle enferme en soi, et qu'on ne lui peutôter sans la détruire, comme dit la *Logique* (I, 6, p. 87)[8], et il a relevé à plusieurs reprises dans les VFI (p. 49-50, 52 où on retrouve le même exemple de l'idée du triangle que dans la *Logique*, 56) que nous connaissions les propriétés des choses en consultant leurs idées par une vue réfléchie. On voit que cette définition équivaut à la caractérisation que

---

8 Je cite la *Logique* dans l'édition de L. Marin, Paris, Flammarion, 1970.

Malebranche donne de l'idée quand il dit qu'elle nous apporte la connaissance des propriétés des objets auxquels elle s'applique. Sur ce point donc, Arnauld et Malebranche sont d'accord. Mais considérons l'exemple que donne la *Logique* à l'appui de la définition précédente ; il s'agit de l'idée du triangle, et le texte dit que sa compréhension « enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, et l'égalité de ces trois angles à deux droits, etc. ». C'est sur le dernier terme de cette définition, le « etc. », qu'il faut s'arrêter un instant, car il signifie précisément que la compréhension d'une idée peut enfermer des attributs que nous ignorons et qu'il appartient à la géométrie de mettre au jour à mesure qu'elle progressera dans la connaissance du triangle. La doctrine de l'idée dans la *Logique* est donc bien la même que celle qui se dégage de la discussion de Malebranche, et elle se résume avec une grande netteté dans ce passage de la *Logique*, I, 9 (p. 102) : « ce sont différentes conditions en une idée d'être parfaite et d'être claire. Car elle est parfaite, quand elle nous représente tout ce qui est en son objet, et elle est claire quand elle nous en représente assez pour le concevoir clairement et distinctement ». Le tort de Malebranche, c'est d'avoir confondu idée claire et idée parfaite.

C'est de Descartes lui-même qu'Arnauld tient cette distinction, comme il le rappelle dans VFI, p. 201-202. Et, comme il le rappelle également, son attention avait été attirée sur l'importance de la distinction des deux types d'idées dans les Réponses de Descartes aux Objections qu'il lui avait adressées à propos de la distinction de l'âme et du corps. Arnauld avait en effet objecté à Descartes que nous ne pouvions être certains de la distinction entre deux substances que si nous avions de chacune d'elles une idée « pleine et entière, c'est-à-dire qui comprend tout ce qui peut être connu de la chose »[9]. Et Descartes lui avait répondu qu'il « n'était pas besoin [pour cela] d'une connaissance entière et parfaite », mais seulement d'une idée

---

9 Arnauld, Quatrièmes objections, dans Descartes, *Méditations métaphysiques*, éd. J.-M. Beyssade et M. Beyssade, Paris, 1979, p. 324-325.

claire et distincte des deux choses[10]. Confondant ce que Descartes dissociait, l'idée claire et l'idée parfaite, la doctrine malebranchiste de l'idée claire est donc contraire à l'héritage cartésien, et Arnauld ne se prive pas de le souligner.

Mais la fidélité à Descartes n'est pas le seul enjeu du débat. Il en est un second, un enjeu proprement théorique qu'il faut maintenant tenter de mettre au jour. Ce nouvel enjeu réside dans le rapport entre la théorie des idées claires et le raisonnement, et ce qui est mis en cause à travers lui, ce n'est rien de moins que la possibilité d'une logique. Pour le faire apparaître, je vais maintenant combiner deux des thèses de Malebranche sur les idées claires, la thèse selon laquelle elles nous font connaître toutes les propriétés des objets auxquels elles s'appliquent, et la thèse selon laquelle elles nous découvrent ces propriétés d'une simple vue. À elles deux, on va le voir, ces thèses entraînent aux yeux d'Arnauld la conséquence que la logique et le raisonnement sont complètement inutiles.

D'où vient en effet la nécessité du raisonnement ? Elle a son origine selon la *Logique* uniquement dans « les bornes étroites de l'esprit humain ». Du fait de cette étroitesse, il ne peut pas toujours, quand il doit juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, le faire en considérant simplement le contenu des deux idées qu'elle combine pour déterminer si elles conviennent l'une avec l'autre, ou s'il faut au contraire les séparer l'une de l'autre. Il cherchera alors une troisième idée qui puisse être comparée avec chacune des deux premières, et qui permettra de les mettre en relation entre elles. Si je veux savoir, selon l'exemple de la *Logique*, III, 1 (p. 233), si l'âme est spirituelle, et que je ne le pénètre pas dès l'abord, je choisirai par exemple l'idée de pensée, et je déterminerai le rapport de l'idée d'âme et de l'idée d'esprit avec l'idée de pensée pour résoudre le problème. Mais je ne suivrai cette procédure que parce que je ne vois pas immédiatement le contenu des idées de départ. De cette observation, il résulte clairement qu'un entendement infini n'aurait jamais à raisonner parce qu'il

---

10 Voir *Quatrièmes Réponses*, *ibid.*, p. 347.

verrait tout de suite en considérant les deux idées si elles conviennent ou non l'une avec l'autre. Loin donc d'être l'instrument d'un dogmatisme, le raisonnement, le syllogisme en particulier, est pour Arnauld le témoignage de notre faiblesse.

Si maintenant on admet avec Malebranche qu'une idée claire enferme toutes les propriétés de son objet, et, de plus, qu'elle nous les découvre par simple vue, le raisonnement devient inutile puisque la simple considération des idées donne réponse à toutes les questions que nous nous posons. C'est ce qui ressort d'une déclaration comme celle-ci : « On ne peut faire de demande sur ce qui appartient, ou n'appartient pas, à l'étendue à laquelle on ne puisse répondre facilement, promptement, hardiment par la seule considération de l'idée qui la représente » (RV, t. 3, p. 99-100, cité VFI, p. 204). Tous les adverbes comptent dans cette phrase : la considération de l'idée, et à elle seule, sans autre opération de l'esprit, permet une réponse facile là où le raisonnement est laborieux, prompte là où il est lent, hardie là où il est vétilleux.

Revenons alors à l'échelle humaine. Ce sera pour constater que l'opposition établie par Malebranche entre idée claire et raisonnement ne correspond aucunement à notre expérience. Arnauld récuse cette opposition pour deux raisons au moins, dont l'une concerne la validité du raisonnement, et l'autre la constitution de l'idée claire.

S'agissant du premier point, la validité du raisonnement, Arnauld proteste contre la prétention qu'avait émise Malebranche de démontrer les propriétés traditionnellement reconnues à l'âme (spiritualité, immortalité, liberté) à partir de l'idée obscure et confuse qu'il en prête aux hommes (RV, t. 1, p. 258, cité VFI, p. 228). Pour Arnauld, on ne démontre rien à partir d'une idée obscure et confuse. Loin qu'il y ait opposition entre idée claire et raisonnement, comme le suggère Malebranche, le raisonnement démonstratif doit s'appuyer sur des idées claires pour conduire à des conclusions certaines. C'est la leçon qu'on peut tirer du chapitre IV, 6 de la *Logique*, qui s'ouvre (p. 386) par la déclaration suivante : « [...] il y a des propositions si claires et si évidentes d'elles-mêmes qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées, et que toutes

celles qu'on ne démontre point doivent être telles pour être les principes d'une véritable démonstration ». C'est ainsi qu'un axiome comme *Le tout est plus grand que sa partie* doit sa certitude à ce qu'il repose sur les idées claires du tout et de la partie ; il n'y a donc pas à le démontrer, mais il sert de principe à toutes sortes de démonstrations auxquelles il communique sa certitude. Dès lors, si Malebranche estime avoir démontré les propriétés de l'âme, c'est que, contrairement à ses dires, il a d'elle une idée claire.

Mais il est un second angle sous lequel s'établit une relation positive entre idée claire et raisonnement, c'est l'angle de la constitution des idées claires. Pour Malebranche, c'est en Dieu que nous voyons les objets extérieurs, soit que Dieu nous découvre à propos de chaque objet l'idée particulière qui le représente en lui, soit qu'il applique à notre esprit l'étendue intelligible de la façon qui convient pour chaque objet. Dans ces conditions, il n'y a pas de place pour une réflexion sur la façon dont se constituent les idées claires, puisque, résultant d'une opération due à la bienveillance divine, elles ne peuvent être que des idées parfaites que nous n'avons qu'à contempler. Mais, si on cesse avec Arnauld d'associer la présence d'une idée claire en nous à une opération de Dieu, il y a lieu de s'interroger sur la façon dont se forment ces idées. On constatera alors que, contrairement aux thèses de Malebranche, leur contenu se constitue progressivement au cours de l'histoire, et qu'il ne se constitue pas uniquement du fait de la simple vue que nous avons de ces idées, mais aussi à partir de deux sources proprement humaines qui sont le raisonnement et l'expérience.

Soutenir qu'on « ne voit point par des idées claires ce que l'on connaît par raisonnement » aurait pour conséquence absurde que les géomètres, qui ne connaissent « presque rien que par raisonnement » – presque rien, car ils connaissent les axiomes par simple vue – « ne verraient presque rien par idées claires » (VFI, p. 236). Les idées claires que nous avons acquises des lignes courbes, telles que l'ellipse et l'hyperbole, ont parfois exigé « une longue suite de raisonnements » et ne nous ont pas été données avec la « facilité » qui caractérise selon Malebranche ce que nous

connaissons par simple vue (VFI, p. 147). Il est certain que Pythagore ne s'est pas contenté de consulter les idées du triangle rectangle et du carré pour découvrir son théorème, mais qu'il n'a pu le faire, lui aussi, que « par de longs raisonnements ». On en dirait autant pour la découverte par Archimède de la formule de la surface de la sphère (VFI, p. 222). Ainsi Arnauld peut-il appliquer aux idées claires la conception que Descartes se faisait des idées quand il répondait à Hobbes : « J'ai aussi souvent remarqué que j'appelle idée la perception que nous avons de tout ce que nous connaissons par raisonnement aussi bien que de tout ce que nous connaissons d'une autre manière »[11], et conclure contre Malebranche qu'on « doit appeler idée claire la perception de tout ce que nous connaissons clairement par des raisonnements, quelque longs qu'ils puissent être, pourvu qu'ils soient démonstratifs » (VFI, p. 221-222).

Par cet appel répété au raisonnement comme moyen d'enrichir le contenu des idées claires, Arnauld estime être plus fidèle que Malebranche à l'expérience humaine dans le domaine de la connaissance. Ce dernier admettait en effet que ce qui déterminait Dieu à nous donner la connaissance d'un objet par une idée claire était le désir que nous en avions. Ce désir agit comme une « prière naturelle », une cause occasionnelle qui fait jouer la loi inviolable instituée par Dieu, et selon laquelle « l'idée [d'un objet] est d'autant plus présente et plus claire que notre désir est plus fort » (RV, t. 3, p. 17, cité VFI, p. 149). Devant cette description de la recherche intellectuelle, la position d'Arnauld se résume en un sarcasme : « Cela serait beau s'il était vrai » (VFI, p. 148). Car l'expérience ne nous fait pas voir qu'il suffise de désirer connaître pour connaître, quelle que soit l'ardeur du désir. Et, revenant au problème d'arithmétique dont j'ai parlé plus haut, il souligne avec ironie que la seule ressource dont nous disposions pour le résoudre,

---

11 Descartes, Troisièmes Objections et Réponses, dans *Méditations métaphysiques*, p. 309. Le texte cité par Arnauld (VFI, p. 221) n'est pas exactement celui que donne la traduction en français. Arnauld doit sans doute partir du texte latin et en donner sa propre traduction.

c'est de le traiter avec méthode, seule une recherche conduite avec méthode pouvant passer pour une prière naturelle qui ne saurait manquer d'être exaucée en nous faisant connaître le nombre cherché, et cela « soit qu'on ait peu d'envie de le savoir, soit qu'on en ait une fort grande » (VFI, p. 149). Arnauld mobilise le raisonnement et la méthode là où Malebranche s'en remet à la prière et à la bienveillance de Dieu.

Mais le raisonnement n'est pas le seul moyen d'enrichir le contenu de nos idées claires. Il arrive aussi que nous soyons instruits par l'expérience ou le hasard, même dans le cas de l'idée de l'étendue. Les animaux sont de simples machines, mais nous n'aurions pas imaginé leur existence seulement en consultant l'idée d'étendue, si nous avions vécu sur une île déserte où il n'en aurait pas existé. De même devons-nous au hasard (VFI, p. 220) la connaissance de tous les effets de la poudre à canon, ou la véritable explication des effets que nous attribuions à l'horreur du vide, et qui sont en fait dus à la pesanteur de l'air, comme Pascal l'a établi de façon incontestable à la suite de Torricelli. Si Malebranche admet que nous avons pourtant une idée très claire de l'étendue, il doit alors convenir que la présence d'une idée claire n'est pas incompatible avec la découverte progressive de son contenu, qu'elle se fasse par le raisonnement ou par l'expérience, et donc renoncer à associer connaissance par idée claire et connaissance par simple vue.

Au terme de cette critique, il ne reste, on le voit, rien de la conception que Malebranche avait des idées claires. Pour Arnauld, une idée peut être claire sans être une idée adéquate, donc sans nous faire connaître toutes les propriétés de son objet ; elle peut être claire sans nous faire connaître les rapports qu'il entretient avec les autres objets ; elle ne nous découvre pas forcément d'une simple vue les propriétés de son objet ; et la connaissance par idée claire ne s'oppose pas à la connaissance par sentiment. Autant dire – mais je n'ai pas trouvé dans le traité d'Arnauld de passage qui le dise expressément – autant dire que, dans sa théorie des idées claires,

Malebranche confond la condition intellectuelle de l'homme avec celle d'un entendement infini.

III. Conclusion

Je ne crois pas utile de me résumer pour conclure. Je préfère terminer en me posant une question d'histoire de la philosophie. Cette question consiste à se demander si la postérité de cette querelle entre Arnauld et Malebranche, dont je reconnais que je n'ai présenté ici que le volet arnaldien, si la postérité de cette querelle ne doit pas être cherchée chez quelqu'un comme Condillac. Bien qu'il s'oppose à la fois à Malebranche et à Arnauld par l'empirisme et le génétisme de sa philosophie de la connaissance, Condillac, le premier Condillac au moins, celui de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), inscrit comme eux sa réflexion dans le cadre d'une théorie des idées, et, sur ce terrain, il pourrait bien avoir tiré profit de la discussion entre ses prédécesseurs, dont il connaît et cite dans l'*Essai* à la fois la *Recherche de la vérité* et le traité *Des Vraies et des Fausses Idées*. Bien entendu, pour découvrir dans son premier ouvrage les éventuelles traces de cette discussion, il faut couper toute la superstructure théologique qui l'encadre aussi bien chez Arnauld que chez Malebranche, et s'en tenir strictement aux thèses portant sur la nature des idées.

Dans ces limites, je retiendrai trois des lignes de force de la pensée de Condillac. Tout d'abord il oppose le même refus que Malebranche à la distinction cartésienne entre idées claires et distinctes et idées obscures et confuses. Il affirme par exemple que « [...] avoir des idées claires et distinctes, ce sera, pour parler plus brièvement avoir des idées ; et avoir des idées obscures et confuses, ce sera n'en point avoir »[12]. Il considère donc comme Malebranche que toutes les idées sont des idées claires, et il écarte comme lui la catégorie des idées obscures et confuses. Mais, alors que pour Malebranche les idées sont claires parce qu'elles ont leur siège dans

---

12 *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), dans *Œuvres philosophiques de Condillac*, éd. G. Le Roy, Paris, 1947, vol. 1, p. 10 col. A.

l'entendement divin qui nous les communique, et que les qualités sensibles ne sont pas connues par idée, mais par sentiment, faute justement de pouvoir être claires et distinctes, Condillac va faire un tout autre usage de la thèse qu'il n'y a d'idées que claires et distinctes.

Considérant les sensations comme des idées, il s'attachera à établir qu'elles sont, elles aussi, claires et distinctes, et que les autres idées ne peuvent l'être que dans la mesure où elles restent fidèles aux données des sens. Sur ce point, il prend nettement position contre Malebranche. Mais ne le fait-il pas en prolongeant alors une des objections qu'Arnauld adressait à son adversaire ? Arnauld s'est en effet à plusieurs reprises réclamé de la stricte orthodoxie cartésienne pour soutenir contre Malebranche que les qualités sensibles sont connues par des idées claires et distinctes, du moins quand nous ne les considérons que comme des modifications de notre esprit ; l'obscurité et la confusion ne s'introduisent que lorsque nous les considérons comme des propriétés réelles des corps extérieurs. Condillac ne se comporte pourtant pas en disciple d'Arnauld car il rapporte obscurité et confusion au langage dans lequel nous nous exprimons quand nous parlons des qualités sensibles. Il a pu trouver chez Arnauld une inspiration, mais il en a donné un développement adapté à son système. Quoi qu'il en soit, on voit que la même thèse selon laquelle il n'y a pas d'autres idées que claires et distinctes a pu servir à des fins opposées, soit à faire remonter les idées à Dieu, soit à les faire descendre dans la sensation.

En revanche, Condillac se retrouve incontestablement du côté de Malebranche, et en opposition avec Arnauld, sur un troisième point. Il partage en effet avec Malebranche le souci de mettre le raisonnement dans une position secondaire par rapport au jugement, considéré comme le mode fondamental de la mise en relation de deux idées. Pour le second, le raisonnement est superflu parce que les idées, dès qu'elles nous sont données, sont complètes et connaissables à simple vue ; il n'y a donc pas lieu de faire intervenir une activité spécifique de l'entendement pour découvrir leurs relations. Pour le premier, le raisonnement, en particulier sous sa forme syllogistique, est frivole parce qu'il fait passer au premier

plan des considérations de forme. À la synthèse dont le raisonnement est le véhicule privilégié, Condillac préfère comme mode d'organisation du savoir l'analyse, qui est toujours suffisante pour établir les relations entre deux idées : il suffit de décomposer les deux idées pour savoir si elles sont identiques ou non, comme le montre l'*Art de penser*. Cela n'empêche pas pour autant Condillac de se séparer de Malebranche, en ce qu'il admet que les idées des choses extérieures sont susceptibles de s'enrichir par l'expérience.

Il est tout à fait fascinant, dirai-je pour finir, de voir comment des thèses qui ont été élaborées dans un contexte rationaliste sont reprises dans un contexte opposé et accommodées par Condillac à une pensée empiriste.

JEAN-CLAUDE PARIENTE
UNIVERSITÉ BLAISE PASCAL (CLERMONT-FERRAND II)

DEUX CARTÉSIENS FACE À DEUX MODÈLES DE LA DÉMONSTRATION – MALEBRANCHE ET ARNAULD FACE AUX REGULAE *ET À L'*ORGANON

La rigueur argumentative tenant une place essentielle au XVIIe siècle, la question de la démonstration est évidemment centrale. Selon Furetière, est démonstratif un discours dont « [les] raisons et [les] arguments [sont] convaincants, évidents et certains » : mais alors, quelle méthode démonstrative doit-on adopter pour obtenir une telle certitude ? La force de la pensée spinoziste, par exemple, tient-elle à ses thèses ou à son implacable rigueur démonstrative ? Il se pourrait même qu'aucune autre forme démonstrative n'eût été adéquate aux thèses spinozistes, et par conséquent nous aurions peut-être eu tort de dissocier les deux aspects. Quoi qu'il en soit, nous constatons que si chaque philosophe exige que son propos soit rigoureux, chacun adopte un modèle de rigueur différent et on constate que parmi les cartésiens eux-mêmes les modèles démonstratifs diffèrent considérablement.

Nous nous intéresserons ici à la manière dont deux cartésiens reçoivent ces deux modèles démonstratifs que sont l'*Organon* d'Aristote (ainsi que sa reprise scolastique), fondement d'une théorie de la démonstration (syllogistique) qui prévaut encore largement en cette deuxième moitié du XVIIe siècle, et les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes, fondement d'une nouvelle façon de rechercher la vérité, et donc de démontrer. Or, comme nous le savons, il s'agit de deux manières très différentes de démontrer. Pour Aristote et la tradition scolastique, démontrer c'est raisonner de telle manière que la vérité de la conclusion découle de celle de deux prémisses, à savoir de propositions qui sont posées premièrement. Pour Descartes, démontrer c'est déduire :

> La plupart des choses sont l'objet d'une connaissance, tout en n'étant pas par elles-mêmes évidentes ; il suffit qu'elles soient déduites à partir de principes vrais et déjà connus, par

> un mouvement continu et ininterrompu de la pensée, qui prend de chaque terme une intuition claire [...] Nous distinguons donc ici l'intuition intellectuelle et la déduction certaine, en ce que l'on conçoit en l'une une sorte de mouvement, ou de succession, et non pas dans l'autre[1].

Ce qui réellement distingue ces deux manières de concevoir la démonstration est que Descartes l'entend comme un mouvement continu à partir d'une intuition, d'où découle une chaîne dont le nombre de chaînons n'est pas déterminé *a priori*, tandis que la logique de type aristotélicienne lui impose un cadre *a priori* (la forme du syllogisme), une structure ternaire qui ne considère pas la continuité comme essentielle à une démonstration.

Nous essaierons de savoir ce qu'Arnauld et Malebranche font de cet héritage, au niveau de leur propre pratique démonstrative. Mais, dans le cadre d'un article, nous ne pourrons pas examiner comment les choses se passent dans toutes les disciplines, aussi nous limiterons-nous à la métaphysique, où le problème de la démonstration se pose de manière délicate.

La confrontation de ces deux modèles de rationalité en matière de démonstration métaphysique chez nos deux auteurs sera notre objet.

Nous noterons d'abord les différences notables de cette réception : relative indifférence de Malebranche vis-à-vis de la logique de l'École et au contraire tentative, chez Arnauld, de la réhabiliter, ou plutôt de la réaménager en y intégrant des acquis de certains de ses contemporains (Pascal, Descartes).

Nous remarquerons ensuite ce que, attentif aux *Regulae* et au *Discours*, c'est-à-dire à un modèle moins logique et davantage mathématique de la démonstration, Malebranche fait de cet héritage cartésien ; comment, en croyant lui être fidèle, il le modifie en accentuant son caractère mathématique sur certains points. Inversement, nous verrons de quelle manière l'héritage cartésien est, chez Arnauld, intégré dans un cadre logique.

---

1 Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Œuvres, éd. Pléiade. C'est désormais à cette édition que nous nous référerons.

Dès lors, nous pourrons montrer qu'il existe deux paradigmes pour la démonstration métaphysique : l'un mathématique, chez Malebranche, l'autre logique, chez Arnauld, lesquels guideraient la réception de ce double héritage.

Nous illustrerons notre hypothèse en étudiant, chez ces deux philosophes, le problème de la démonstration de l'existence des corps. Cela nous permettra de montrer comment le paradigme adopté par Malebranche lui interdit de démontrer un telle existence (celle de l'étendue matérielle hors de nous), et comment le paradigme logique adopté par Arnauld rend au contraire possible cette démonstration, et ce, nous le verrons, par le biais d'un argument très original pour l'époque, le langage.

I. Les deux modèles : démonstration scolastique et déduction cartésienne

Le XVIIe siècle hérite, par le biais de l'enseignement systématique des Écoles et des Collèges, de la tradition logique aristotélicienne. En effet, que ce soit à travers l'*Organon* lui-même, ou bien les différents manuels que possèdent les élèves, c'est toujours la théorie de la démonstration aristotélicienne et le riche apport médiéval en matière de systématisation qui constituent le corpus de base.

Mais déjà auparavant la logique avait connu des remises en cause, plus ou moins importantes quant à la nouveauté et aux échos qu'elles ont connus : Lulle et sa combinatoire, La Ramée et sa dialectique, Bacon et son invention d'une voie inductive vraiment démonstrative. Mais ces modèles (à l'exception de celui de La Ramée) sont souvent négligés dans l'enseignement. En fait, le seul modèle démonstratif qui va s'opposer au modèle syllogistique et qui va être retenu est celui, non logique, que Descartes propose dans les *Regulae*.

Arnauld et Malebranche vont donc hériter de ces deux modèles. Mais avant de voir comment ils les reçoivent, voyons rapidement en quoi ils consistent.

1. La syllogistique

La tradition aristotélicienne en matière de théorie de la démonstration, on le sait, est reformulée avec quelques aménagements par les scolastiques, le fonds restant le même. L'aménagement le plus manifeste est d'ordre pédagogique, il s'agit de l'invention des fameux procédés abréviatifs et mnémotechniques qui avaient pour but de faciliter l'apprentissage des figures des syllogismes. Ceci était nécessaire car les jeunes esprits du *trivium* n'avaient pas le niveau des élèves du Lycée d'Aristote. Les traités de Shyreswood et de Pierre d'Espagne sont quelques uns des traités de cette époque médiévale[2].

Contentons-nous de montrer en quoi consiste cette démonstration aristotélicienne, celle que l'on enseignait aux élèves du XVIIe siècle et qui est exposée dans les *Premiers Analytiques*.

> La prémisse est le discours [proposition] qui affirme ou qui nie quelque chose de quelque chose et ce discours est soit universel, soit particulier, soit indéfini.[...]
> J'appelle terme ce en quoi se résout la prémisse, savoir le prédicat et le sujet dont il est affirmé [...].
> Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement [est logiquement nécessaire ce dont la négation implique une contradiction] par le seul fait de ces données : [...] je veux dire que c'est par elles que la conséquence est obtenue [...]. Aucun terme n'est en sus requis pour produire la connaissance nécessaire[3].

C'est dire qu'Aristote définit le syllogisme comme inférence[4], un raisonnement tel que la vérité de la conclusion

---

2 Sur les développements de la logique scolastique, cf. J. M. Bochenski, *Ancient formal logic*, Amsterdam, North Holland Publishing Co, 1951; P. Boehner, *Medieval logic, an outline of its development from 1350 to c. 1400*, Manchester, University Press, 1952.

3 Premiers Analytiques, I, I (24 a et b), traduction J. Tricot, Vrin, Paris, 2001, p. 2 et 4-5.

4 La question de savoir si le syllogisme est une inférence (– donc –) ou une implication (si – alors –) est discutée par les commentateurs d'Aristote.

découle de celle des prémisses. Le raisonnement se fait grâce à trois termes, le majeur, le mineur et le moyen, et conclure consiste à éliminer le moyen terme et à établir un rapport entre le majeur et le mineur.

Dans *La Logique ou l'art de discourir et raisonner* de 1607, ouvrage emblématique des manuels scolastiques de logique qui s'enseignaient dans les Collèges, Scipion Dupleix, contemporain de Descartes, présente ainsi la théorie du syllogisme démonstratif :

> Le Philosophe [Aristote] dit que la démonstration est un syllogisme scientifique, c'est-à-dire, faisant et produisant science. Aussi a mérité cette seule espèce de syllogisme le nom de Démonstration parce que seule elle montre non pas seulement l'être de la chose, mais aussi d'où et à cause de quoi elle est : qu'elle montre dis-je l'effet par sa cause, qui est induire ou produire science [...] La démonstration produit la science, laquelle est toujours certaine et infaillible.
> [...] Par l'usage de la Démonstration qui est de produire science, il faut faire provision de principes (qui sont la matière d'icelle) vrais, prochains et immédiats, premiers, plus connus, et causes de la conclusion : sans lesquelles conditions et qualités la Démonstration serait manque et imparfaite[5].

La démonstration aristotélicienne procède donc de la manière suivante : à l'aide 1/ de termes ou définitions, 2/ de la supposition que les choses désignées par les termes existent, 3/ et de propositions, les principes, premiers et connus sans démonstration, ou déduits de tels principes, lesquelles sont les prémisses du raisonnement, on tirera une conclusion.

Lukasiewicz pense qu'il s'agit plutôt d'une implication (le syllogisme serait alors régi non par des règles d'inférence, mais par des lois logiques). En revanche, Descartes conçoit le syllogisme comme inférence. Les *Seconds Analytiques* ne traitent que de la théorie du syllogisme démonstratif.

5 Scipion Dupleix, La logique ou l'art de discourir et raisonner, livre VI, chap. 5 et 6, Fayard, 1984, p. 275 et 277.

2. La déduction cartésienne

La première chose que nous devons souligner est que Descartes ne propose pas une logique mais une méthode. En effet, découvrir la vérité suppose une méthode permettant de « bien conduire sa raison ». Or, avec un tel instrument, le mouvement déductif de la pensée semble plus « naturel », puisque cette méthode est une méthode de découverte.

Exposons brièvement cette méthode ainsi que ses différences essentielles avec le procédé aristotélicien.

Le premier procédé de recherche est l'analyse, entendue[6] comme division de « chacune des difficultés ». Il s'agit de ramener un problème complexe aux notions simples (c'est-à-dire irréductibles à d'autres) qui le constituent. Ces notions simples, on le sait, sont connues par intuition (la saisie unique par l'esprit d'une chose unique et simple).

Mais la déduction est nécessaire parce que le tout ne peut être connu directement par intuition. La conclusion d'un raisonnement est atteinte par une suite de propositions qui s'enchaînent nécessairement les unes aux autres. L'ordre est donc ici fondamental puisque chaque proposition est liée à celle qui précède et à celle qui suit[7].

Ce mouvement continu, passage d'une proposition à une autre selon une complexité croissante, contraste avec le caractère discontinu du syllogisme, où certes la conclusion suit des prémisses, mais où l'on voit mal la continuité qui existe entre des propositions qui relèvent plus souvent de constats expérimentaux que de saisies intellectuelles de vérités simples.

Voyons quelques différences caractéristiques qui existent entre ces deux modèles.

Tout d'abord, dans le modèle cartésien il y a abandon de la forme tripartite du syllogisme. La manière dont déduit Descartes n'obéit à aucune règle formelle : il faut et il suffit que la déduction réponde aux exigences citées ci-dessus, c'est-à-dire que chaque proposition et que le lien entre chacune soient

---

6 Sur le caractère polysémique du concept d'analyse, cf. Descartes, Discours, IIe partie, deuxième règle et l'article « Analysis », in Stanford Encyclopledia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/analysis/.

7 *Regulae*, règle V.

évidents (clairs et distincts). C'est dire que l'unité de la méthode cartésienne se substitue à un corpus de règles logiques définies. La pensée déductive suit un mouvement plus libre quant à son cheminement que la pensée qui obéit aux règles syllogistiques.

Ensuite l'ordre cartésien se distingue de l'ordre aristotélicien. En effet, alors que l'ordre défini par Descartes consiste dans la manière dont l'esprit ordonne ses objets de pensée, l'ordre est ontologique pour Aristote : l'antériorité des prémisses sur la conclusion est une condition ontologique de la pensée. Descartes critique la conception d'Aristote dans la règle VI :

> toutes les choses peuvent se disposer sous forme de séries, non point en tant qu'on les rapporte à quelque genre d'être, comme ont fait les philosophes qui les ont réparties en leur catégories, mais en tant qu'elles peuvent se connaître les unes à partir des autres.

C'est donc définir le réel, le simple ou le complexe, à partir de la simplicité ou complexité de l'esprit.

Enfin, la définition de la question constitue une dernière différence importante. Dans les *Seconds Analytiques*, Aristote distingue quatre sortes de questions : le fait, le pourquoi, si la chose existe et ce qu'elle est[8]. Dans tous les cas, il faut rechercher le moyen terme. Descartes explique à la fin de la règle XII ce qu'il entend par question. Il distingue les questions parfaitement comprises, même si on en ignore la solution (elle est parfaitement comprise car elle offre tous les éléments de sa résolution), de celles qui sont imparfaitement comprises (dont l'inachèvement du texte ne permet pas de nous donner la théorie). Le début de la règle XIII précise que les secondes pourront être réduites aux premières grâce à quelques opérations simples.

Il est essentiel de remarquer que Descartes change de modèle pour définir ce qu'est une question et donc ce qu'est la connaissance. Il abandonne le modèle logique de l'analyse de la proposition pour celui des équations mathématiques. Dans une équation, certains termes sont connus et d'autres non. On

---

8 Aristote, *Seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, nouvelle éd., Paris, Vrin, 2991, livre II, chap. I.

désignera les inconnues par x, y, z, et elles seront recherchées à partir des termes connus. On part de ce qu'on connaît pour en déduire ce qu'on ne connaît pas. Mais ce qui n'est pas connu n'est pas pour autant absolument indéterminé. Une question « parfaitement comprise » détermine l'inconnu qu'elle cherche.

Nous verrons plus loin en quoi la différence de ces modèles due à un changement paradigmatique sera essentielle pour comprendre ce qui distingue chez Arnauld et Malebranche la manière de démontrer en métaphysique. Par conséquent, pour Descartes, déduire consiste à passer d'une série de propositions impliquées entre elles à une conclusion unique et non à passer d'une chose simple à une conclusion unique, ainsi que procède Aristote. Après ce bref aperçu, examinons ce qu'Arnauld et Malebranche font de ces deux traditions.

II. La démonstration chez Arnauld et Malebranche et leur modèle

1. Deux conceptions de la démonstration

L'attachement d'Arnauld à la syllogistique et sa tentative de la concilier avec la méthode cartésienne, d'une part ; la condamnation par Malebranche de la syllogistique et l'adoption du seul modèle démonstratif cartésien (avec les modifications qu'il lui fera subir), d'autre part, sont dus en partie à l'importante différence d'âge (vingt-six ans) qui les sépare et à leur formation respective. En effet, Arnauld naît en 1612 et Malebranche en 1638. Ce dernier n'a que deux ans lorsqu'Arnauld dispense ses premiers cours de philosophie. Arnauld est admis comme docteur de la maison de Sorbonne en 1643. À cette date, il a déjà lu Descartes mais a été formé sans lui. Bien que sa « rencontre » avec Descartes se soit faite assez tard, Arnauld a été pénétré par sa pensée. Cette situation explique en grande partie sa dépendance d'ordre technique vis-à-vis de la syllogistique, bien que le fond de sa pensée soit souvent cartésien.

La situation de Malebranche est très différente. Il reçoit à l'Oratoire une formation très ouverte.

> En pédagogie, l'Oratoire se distingue par son enseignement propagé en français ; par son attention envers l'histoire contemporaine ; par son attachement aux sciences

> d'observation et à la connaissance par loi ; par son libéralisme envers les systèmes philosophiques anciens et modernes, aucune doctrine n'étant imposée[9].

C'est en 1664 que se produit l'événement de sa vie : sa « rencontre » avec Descartes. C'est en effet grâce à la lecture de *L'homme de René Descartes* qu'il prend goût à la philosophie qu'il avait ignorée jusque là.

Pour Malebranche comptent la vie spirituelle du chrétien et, pour l'accomplir, la nouvelle méthode offerte par Descartes. C'est donc cette dernière qu'il emploiera pour argumenter. On sait que le titre de *La Recherche de la vérité* lui a été inspiré par les manuscrits de Descartes que Clerselier lui a fournis : *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*.

Comment Arnauld conçoit-il ce que doit être une démonstration métaphysique ? Parcourons *La Logique ou l'art de penser* que ce dernier a écrit avec Nicole. Dans cette oeuvre, Arnauld reprend des éléments de la scolastique, de Descartes et de Pascal.

Bien que les différences soient notables, le fonds de cette logique est aristotélicien et est donné pour tel. Arnauld a lu les *Analytiques*, mais les trouvant confus, il s'inspire davantage de l'enseignement scolastique qu'il a lui-même reçu :

> Et quelque confusion que l'on trouve dans ses *Analytiques*, il faut avouer que presque tout ce qu'on sait des règles de la Logique est pris de là[10].

Citons les éléments qu'Arnauld reprend de la tradition scolastique. Tout d'abord, le plan suit l'ordre traditionnel dans

---

9 Malebranche, *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1970, t. XX, p. 138. Les références à Descartes dans les cours dispensés à l'Oratoire sont explicites et implicites. Elles deviennent rares à partir de 1671, date de la première censure de l'enseignement cartésien dans les Collèges. Voir sur ce point l'article d'Emmanuel Faye, « Un inédit du Père Nicolas Poisson. Sur la philosophie de Descartes », *Corpus*, n° 37, 2000, qui fait le point sur le problème de l'enseignement de Descartes à l'Oratoire au XVIIe siècle.

10 *La logique ou l'art de penser*, Second Discours, éd. Paris, Gallimard, Tel, p. 27.

ses trois premières parties : idées (notons que le mot idée, à consonance cartésienne, est substitué à celui de concept), jugements et raisonnement. Concernant les propositions, Arnauld suit la logique scolaire en admettant en plus des quatre propositions aristotéliciennes, des propositions dites « composées » (exponibles, copulatives, disjonctives, conditionnelles, causales...)[11]. Également au sujet des propositions, Arnauld assimile les singulières aux universelles. Cette question avait été largement disputée au Moyen-Age, et la logique dite classique suivra Port-Royal[12]. En associant étroitement l'analyse logique et l'analyse grammaticale, la question de la frontière entre ces deux disciplines n'étant pas considérée comme importante, Arnauld reste fidèle à la tradition scolastique[13]. On peut lire, en effet, au deuxième paragraphe du premier chapitre de cette deuxième partie :

> Il est peu important d'examiner si c'est à la grammaire ou la logique d'en [l'explication des parties des jugements] traiter [...].

Beaucoup des analyses de cette partie sont des analyses du langage qui permettent de manifester les formes logiques fondamentales qui se trouvent sous les formes variées de l'expression. C'est dire que la correspondance entre langage et pensée n'est pas parfaite (mais il y a correspondance), ce pourquoi on doit retrouver sous la diversité et les irrégularités des formes grammaticales les structures logiques qu'elles recouvrent. Enfin, Arnauld retient le syllogisme comme mode de raisonnement et conserve les formules mnémotechniques

---

11 *Id.*, IIe partie, ch. IX, p. 122.

12 *Id.*, IIe partie, ch. III. C'est la position défendue, entre autres, par G. d'Occam. Sur ce point, voir Robert Blanché, *La Logique et son histoire*, Armand Colin, 1970, p. 154.

13 Cela explique pourquoi N. Chomsky appelle « grammaire philosophique » la branche de la linguistique qu'incarne selon lui la pensée de Port-Royal. Voir *La linguistique cartésienne : la nature formelle du langage*, Paris, Seuil, 1969 ; *Le langage et la pensée*, Paris, Payot, 1969, surtout p. 48 (sur la position de Port-Royal) et pp. 52-53 (sur les limites de la position structuraliste qui justifie l'intérêt que la linguistique doit porteraux théories de Port-Royal).

des médiévaux ainsi que la façon d'établir les modes valables par l'élimination de ceux qui violent les règles qu'on a posées. Nous verrons plus loin qu'Arnauld adopte cette forme syllogistique dans ses démonstrations métaphysiques. Tous ces éléments nous permettent de dire qu'Arnauld conserve l'essentiel de la tradition logique même si cette dernière n'échappe pas à la critique et à des modifications importantes venant de Descartes et de Pascal. Nous nous limiterons à l'apport cartésien.

D'abord, la quatrième partie sur la méthode est directement inspirée par les *Regulae* et le *Discours*. Cet ajout d'une méthode (c'est-à-dire d'une partie sans considérations formelles) peut surprendre dans une logique, car il ne s'agit pas dans cette partie de donner des règles de logique, mais des règles de méthode. Ici, Arnauld veut donner des règles pour juger et non pour raisonner, et pour cela il faut une méthode. Cela est conforme à l'idée d'un art de diriger la pensée, mais s'éloigne de la définition de la logique comme science formelle. Cependant, il n'est pas étonnant de voir une telle partie dans une logique à cette époque. En effet, depuis la Renaissance, l'intérêt s'était déplacé de la logique vers la dialectique et la recherche d'une méthode pour trouver la vérité.

Conformément à cet intérêt pour la direction de la pensée plutôt que pour la forme du raisonnement, se comprend l'importance qu'Arnauld accorde à l'attention et à l'évidence dans la saisie du vrai. Cette attention au contenu des idées éloigne cette logique des exigences de « pensée aveugle » qui ont rendu possibles les progrès de la logique. Corrélativement à cette primauté de l'attention au contenu, à l'essence des idées engagées dans un raisonnement, Arnauld affirme la primauté du jugement sur le raisonnement, car cette possibilité de saisir le vrai à la condition de l'attention relève du jugement avant de relever du raisonnement. Cette primauté du jugement dans cette logique est bien évidemment liée à l'importance des I^e^ et IIe parties. Aussi peut-il dire que

> la plupart des erreurs des hommes ne [consistent] pas à se laisser tromper par de mauvaises conséquences, mais à se

> laisser aller à de faux jugements dont on tire de mauvaises conséquences[14].

C'est dire que l'art de raisonner doit être subordonné à un art de penser, ce que justement cette logique propose. Ce qui sera reformulé ainsi :

> nous devons plutôt examiner la solidité d'un raisonnement par la lumière naturelle que par les formes[15].

Les formes sont utiles pour vérifier que notre raisonnement n'a pas violé de lois logiques, à savoir a été conforme aux opérations naturelles de la pensée. Par conséquent, l'essentiel de l'influence de Descartes consiste principalement à avoir subordonné l'exposé des formes logiques du raisonnement à la formation du jugement.

Les sources de cette logique sont donc multiples, variées et contradictoires, comme l'a bien montré Louis Marin dans *La critique du discours*. En effet, il faudrait faire le point sur l'opposition 1/ entre Aristote et la syllogistique traditionnelle, d'un côté, et Descartes et Pascal, de l'autre, et 2/ l'opposition entre Descartes et Pascal. Dans le premier cas on voit s'opposer une conception de la logique comme science formelle et une conception de la « logique » comme méthode, et dans le deuxième s'opposent deux conceptions de la méthode. La *Logique* est-elle alors une synthèse originale, une « troisième voie » entre une conception syllogistique et une conception méthodique, ou bien n'est-elle qu'un texte trouvant difficilement une homogénéité[16] ? Eu égard à ce qu'est devenue la logique, une science entièrement formelle, et à la difficulté de concilier les deux types d'exigences en jeu (déterminer les propositions valides à l'aide de règles purement formelles, d'un côté, affirmer la primauté de

---

14 *Logique de Port-Royal*, p. 15.

15 *Id.*, IIIe partie, ch. IX, p. 190.

16 Il s'agit ici, respectivement, de la thèse développée par Hélène Bouchilloux dans son article « L'usage de la logique selon Arnauld » (*Antoine Arnauld (1612-1694), philosophe, écrivain, théologien*, Chroniques de Port-Royal, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1995) et de celle de Robert Blanché (*La Logique et son histoire*).

l'attention à la signification des termes des propositions, de l'autre), la deuxième solution semble la plus pertinente[17].

Passons à Malebranche. Quelles conditions, selon lui, rendent un raisonnement valide ou plutôt, pour recourir à un terme qui est moins logicien et plus malebranchiste – *vrai* ?

Commençons par dire que ce dernier nourrit le même mépris pour la logique que Descartes. Nous avons expliqué pourquoi : à l'Oratoire, la syllogistique était considérée comme un instrument inutile, et cela allait de paire avec le mépris pour la physique aristotélicienne et la promotion de la nouvelle science ainsi que du cartésianisme. En plus, Malebranche a lu le manuscrit des *Regulae* et y a trouvé ce qu'il cherchait en matière d'argumentation.

Malebranche est très dur vis-à-vis de la logique aristotélicienne :

> On vient de faire voir dans quelles erreurs on est capable de tomber, lorsqu'on raisonne sur les idées fausses et confuses des sens, et sur les idées vagues et indéterminées de la pure logique ; l'autre genre de termes équivoques [l'autre genre sont les termes sensibles], dont les philosophes se servent, comprend tous ces termes généraux de logique, par lesquels il est facile d'expliquer toutes choses sans en avoir connaissance [...] Il [Aristote] propose et résout toutes choses par ces beaux mots de *genre*, d'*espèce*, d'*acte*, de *puissance*, de *nature*, de *forme*, de *facultés*, de *qualités*, de cause *par soi*, cause *par accident*[18].

À plusieurs reprises dans le livre VI de la *Recherche* consacré à la méthode, Malebranche lie « logique » et « idées vagues ». C'est dire que pour lui c'est la généralité de la logique qui la condamne à être inutile, alors que cette généralité, au

---

17 Cependant, il existe des travaux actuels, notamment ceux de S. Auroux, qui tentent de redonner une appréciation positive de cette *Logique*, et ce en l'inscrivant dans un mouvement, la logique classique, qui irait de la parution de la *Logique de Port-Royal* jusqu'aux travaux inauguraux de Boole et De Morgan.

18 Malebranche, *La Recherche de la vérité*, L. VI, Deuxième partie, ch. IV, Paris, Gallimard, éd. de la Pléiade, tome I, p. 653 et 640. Nous renverrons désormais à cette édition.

contraire, peut apparaître à d'autres comme condition de sa valeur : définir l'être et les opérations qui en permettent la saisie grâce à des termes universels en petit nombre, et donc nécessairement très généraux. Mais pour Malebranche général ne signifie pas universel mais vague. Ce qui explique son admiration pour la philosophie cartésienne toujours soucieuse d'échapper aux analyses générales. Ce qui vaut pour l'être universellement ne doit pas être vague. Or, c'est de cette généralité, de ce caractère vague dont souffre justement la physique d'Aristote (lequel est lié à son attention aux qualités sensibles), ce pourquoi elle est fausse et doit être remplacée par celle de Descartes, qui détermine son objet mathématiquement :

> Presque tous ses [d'Aristote] ouvrages, mais principalement ses huit livres de physique [...] ne sont qu'une pure logique. Il n'y enseigne que des termes généraux, dont on se peut servir dans la physique. Il y parle beaucoup, et il n'y dit rien[19].

Rejetant le modèle aristotélicien, Malebranche va donc en adopter un autre : il est aisé de constater, à partir de ce livre VI, qu'il adopte le modèle cartésien, c'est-à-dire une méthode pour rechercher la vérité et non une logique entendue comme corpus de règles et de formes valides de raisonnement.

Parcourons rapidement ce livre pour dégager les règles que doit suivre la pensée pour connaître et donc également démontrer.

Malebranche énonce sept règles précédées du « principe de toutes ces règles » et d'une règle générale ». Comme le dit Geneviève Rodis-Lewis[20], « Malebranche a ainsi profondément repensé l'essentiel de la méthode cartésienne, diffuse, et parfois mal ordonnée, avec des redites, dans les *Règles*, inachevées, et trop concise, dans les quatre préceptes discontinus du *Discours de la méthode* ». Bien que cette entreprise d'unification et de réorganisation de la méthode présuppose entre les *Regulae* et le *Discours* une continuité qui ne va guère de soi, retraçons la démarche de Malebranche, tout en soulignant l'inspiration mathématique qui les guide.

---

19 *Id.*, p. 636.

20 *Id.*, note 1 de la page 634.

L'unité que le principe de ces règles forme avec la règle générale articule des préceptes du *Discours* ainsi que des règles des *Regulae*. On y retrouve l'exigence cartésienne de résoudre des problèmes n'engageant que des idées claires et distinctes et d'observer l'ordre, loi de toute déduction rigoureuse. Aussi, toute idée objet d'une déduction, ainsi que la déduction elle-même, devra posséder les caractéristiques des idées mathématiques :

> Le principe de toutes ces règles est, qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements, pour découvrir la vérité sans crainte de se tromper. De ce principe dépend cette règle générale qui regarde le sujet de nos études, savoir que nous ne devons raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires.

On retrouve dans le principe des règles et dans la règle générale le premier précepte du *Discours* :

> ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je la connusse évidemment être telle [...] et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

La deuxième partie de cette règle générale en est

> une suite nécessaire : que nous devons toujours commencer par les choses les plus simples et les plus faciles, et nous y arrêter fort longtemps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles.

On reconnaît ici le troisième précepte du *Discours*, la règle d'ordre :

> conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composées.

En ce qui concerne les *Regulae,* cette suite nécessaire de la règle générale fait référence aux règles V et VI :

> Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité. Or, nous la suivrons exactement, si nous ramenons graduellement les propositions compliquées et obscures aux plus simples, et si ensuite, partant de l'intuition des plus simples, nous essayons de nous élever par les mêmes degrés à la connaissance de toutes les autres.
>
> Pour distinguer les choses les plus simples de celles qui sont compliquées et pour les rechercher avec ordre, il faut, dans chaque série de choses où nous avons déduit directement quelques vérités d'autres vérités, voir quelle est la chose la plus simple, et comment toutes les autres en sont plus, ou moins, ou également éloignées.

Montrons maintenant que le traitement des questions proposé par Malebranche est clairement lié au modèle mathématique:

En effet, si la première règle préconise de « concevoir très distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre », c'est afin de connaître avec distinction chaque difficulté et de rendre possible la comparaison des idées contenues dans la question afin de reconnaître les rapports qui sont objet de l'examen. La recherche des rapports entre les idées, les choses ou bien entre les idées et les choses est essentielle pour résoudre une question car « toutes les vérités ne sont que des rapports », ce qui permet de dire que généralement « dans toutes les questions, on ne recherche que la connaissance de quelque rapport ». Les questions ne sont donc pas données comme telles, mais formées « pour connaître quelque vérité » (L. VI, IIe partie, ch. VII)[21].

Si nous ne reconnaissons pas les rapports que les idées ont entre elles les comparant immédiatement, Malebranche propose dans la deuxième règle de « découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes, qui puissent servir comme de mesure commune pour reconnaître par leur moyen les rapports qui sont entre elles ».

Ces idées moyennes sont des media, des « intermédiaires permettant à la déduction de progresser, par l'intuition continue des rapports ». Cette règle fait référence à la recherche

---

21 *Id.*, p. 707.

de la moyenne proportionnelle de la règle VI des *Regulae*, et à la règle XI qui préconise la recherche de media et donne un moyen pour en faciliter la recherche :

> mais il y a un autre moyen pour qu'il en arrive autrement : c'est en effet qu'ici, bien qu'il y ait quatre idées jointes ensemble, on peut cependant les séparer, puisque le nombre quatre se divise par un autre nombre, si bien que je puis chercher à partir de la première et de la cinquième la troisième seulement, et ensuite à partir de la première et de la troisième la seconde, et ainsi de suite.

Mais ce moyen terme dont parlent Descartes et Malebranche n'est pas celui du syllogisme, puisque l'on n'a pas affaire comme dans le syllogisme à un raisonnement tri-partite dont la conclusion est déjà donnée dans les prémisses, mais à une réelle progression de la pensée, qui apporte du nouveau à chaque étape de son parcours. Alors que dans le syllogisme il n'y a qu'un seul moyen terme, la déduction de type cartésienne peut en comporter davantage. De la même manière qu'en mathématique Descartes est préoccupé par la recherche de tous les moyens termes entre deux termes opposés, la pensée métaphysique ne doit sa progression qu'à la découverte de tels intermédiaires, ou proportions.

Détermination de rapports, recherche de proportions pour résoudre les questions marquent la fidélité de la démarche méthodologique malebranchiste à celle des *Regulae*, donc à un modèle mathématique.

Malebranche considère que la première règle suffit pour les questions très faciles et que l'on doit avoir recours à la deuxième si la question est un peu plus compliquée. Mais plus la complexité de la question croît, plus il est nécessaire de pratiquer de règles.

> Lorsque les questions sont difficiles et de longue discussion la troisième règle est : Qu'il faut retrancher avec soin du sujet, que l'on doit considérer, toutes les choses qu'il n'est point nécessaire d'examiner pour découvrir la vérité que l'on cherche[22].

---

22 On peut reconnaître dans cette règle des éléments de la règle XIII des *Regulae* : « Si nous comprenons parfaitement une question, il faut l'abstraire

> Lorsque la question est ainsi réduite aux moindres termes, la quatrième règle est : Qu'il faut diviser le sujet de sa méditation par parties, et les considérer toutes les unes après les autres selon l'ordre naturel, en commençant par les plus simples, c'est-à-dire par celles qui renferment le moins de rapports : et ne passer jamais aux plus composées avant que d'avoir reconnu distinctement les plus simples, et se les être rendues familières.

Nous reconnaissons encore ici les règles V et VI que nous avons citées concernant la deuxième partie de la règle générale, ainsi que le second et le troisième préceptes du *Discours*, à savoir l'analyse et la synthèse. Aussi Mme. Rodis-Lewis peut-elle dire dans la note 2 de la page 633, « comme Descartes le fait dans les *Règles* [...], Malebranche marque la continuité entre le second précepte du *Discours de la méthode*, division du sujet par parties,etletroisième,danssafonctiondereconstruction ».

La méthode vaut pour la résolution de toute question, philosophique ou mathématique, à savoir là où les termes de la question ont cette propriété d'être clairs et distincts. Mais les règles qui suivent valent surtout pour l'algèbre. Ici les démarches essentielles sont l'abréviation (« abréger les idées [...] [des] choses [...] devenues familières par la méditation », cinquième règle), la comparaison (des idées de toutes les choses, sixième règle), et l'ordre (« embrasser [toutes les choses qui se rapportent à notre but] dans une énumération suffisante et ordonnée », sixième règle). Le principe de réitération des règles conseillé jusqu'à ce qu'on ait trouvé le rapport que l'on cherche afin de résoudre la question, fait également référence à une démarche mathématique (la septième règle préconise de réitérer les troisième, cinquième et sixième règles).

La méthode que propose Malebranche est donc proche de celle de Descartes. Les différences sémantiques ou de mise en ordre des règles sont néanmoins significatives et permettent de

---

de tout concept superflu, la simplifier le plus possible, et la diviser au moyen de l'énumération en des parties aussi petites que possibles. »

voir comment Malebranche s'éloigne de Descartes et constitue ainsi sa propre démarche.

Cette méthode a pour fin l'évidence, c'est-à-dire la saisie de l'évidence et sa conservation dans les examens de l'esprit. L'évidence garantit la bonne progression de la démonstration, et l'attention est le moyen de la conserver. La méthode est donc précieuse car elle nous donne les « secours qui nous rendront l'esprit plus attentif et plus étendu, [afin que] nous puissions découvrir avec une entière évidence tous les rapports des choses que nous examinons »[23]. La méthode cartésienne, comme nous l'avons vu, étant directement inspirée de la méthode mathématique, on peut dire qu'en étant fidèle à Descartes, Malebranche consent à adopter un modèle de nature mathématique pour sa méthode. En cela, Malebranche est plus fidèle à Descartes qu'Arnauld.

Démontrer ne signifie donc pas la même chose chez nos deux philosophes. Dans le cas d'Arnauld, cela signifie d'abord appliquer une méthode de réflexion de type cartésien sur les idées en jeu dans la démonstration : c'est par conséquent *concevoir* correctement ces idées, afin de rendre possible une mise en forme qui validera en dernière instance le raisonnement. Ces deux étapes montrent que pour Arnauld il y a une nécessaire complémentarité de l'attitude non formelle de saisie conceptuelle des idées engagées dans le processus démonstratif (première étape) et de l'attitude formelle de soumission du raisonnement à des règles (deuxième étape). Citons à nouveau cette phrase d'Arnauld :

> Une vraie démonstration demande deux choses : l'une, que dans la matière il n'y ait rien que de certain et indubitable ; l'autre, qu'il n'y ait rien de vicieux dans la forme d'argumenter.

Arnauld a cru pallier les difficultés de la logique scolastique en adoptant une attitude qui interdit que le respect de la forme (syllogistique) soit condition nécessaire et suffisante de la justesse de la démonstration. Remarquons encore une fois que cela veut dire que pour lui la forme syllogistique, avec toutes ses

---

23 Malebranche, *Recherche de la vérité*, L. VI, Première partie, ch. II, *ed. cit.*, p. 593.

caractéristiques (caractère ternaire…) est une forme *naturelle* de raisonnement, elle est le reflet de la démarche naturelle de l'esprit. Voilà comment Arnauld énonce cela dans le chapitre VIII de la quatrième partie :

> Car s'il arrive jamais qu'on pèche contre les règles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque terme […] Aussi nous ne voyons point que les géomètres se mettent jamais en peine de la forme de leurs arguments, ni qu'ils pensent à les conformer aux règles de la logique, sans qu'ils y manquent néanmoins, parce que cela se fait naturellement et n'a pas besoin d'étude.

Malebranche refuse le crédit qu'Arnauld accorde encore à la forme syllogistique, et hérite plutôt de la souplesse argumentative de Descartes. Souplesse qui n'a rien à voir avec un manque de rigueur, mais qui désigne seulement cette attitude qui consiste à refuser de soumettre toutes les démonstrations à une forme *a priori*, à un cadre fixe qui figerait la pensée et contredirait l'essence inventive de cette dernière. Chaque problème requiert un traitement démonstratif particulier. Pour Descartes, la vérité est d'abord une découverte, ce pourquoi la démonstration n'est pas exposition mais découverte. L'analyse qui épouse le mouvement inventif de la pensée est la voie démonstrative véritable. Si Malebranche s'éloigne de Descartes en ne soulignant jamais l'importance de l'*invention* et de la *découverte*, il conserve néanmoins cette volonté de soumettre le discours à son objet, et non de soumettre l'objet à la forme du discours.

2. Le modèle logique et le modèle mathématique

Comme nous l'avons dit plus haut, en suivant le Descartes des *Regulae*, Malebranche adopte un modèle plutôt mathématique de la démonstration, tandis qu'Arnauld, en considérant que la marche d'une démonstration doit obéir à des règles définies, et non simplement résulter de l'analyse des idées que nous aurons considérées, adopte plutôt un modèle de type logique. Mais cette différence paradigmatique suffit-elle à rendre compte de ce qui sépare essentiellement ces deux conceptions de la démonstration ? C'est ce qui semble être confirmé lorsque l'on

dégage les critères que, selon nos deux philosophes, doit respecter une démonstration.

Tout d'abord, il est en effet significatif que la discipline que Malebranche et Arnauld reconnaissent comme propédeutique soit respectivement les mathématiques et la logique. Inutile d'insister sur ce point en ce qui concerne Arnauld (même s'il reconnaît par ailleurs la valeur formatrice des mathématiques) puisque le titre *La logique ou l'art de penser* établit une équivalence entre la discipline adéquate à bien former l'esprit (l'art de penser) et la logique. En revanche, Malebranche attribue sans équivoque ce rôle aux mathématiques. Citons-le :

> Si l'on veut donc conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, et une certitude entière dans ses raisonnements, on doit d'abord étudier l'arithmétique, l'algèbre, l'analyse, et la géométrie simple et composée[24].

Cette discipline nous permet de saisir l'évidence et des idées, et des liens entre ces idées (l'enchaînement du raisonnement). Malebranche affirme ceci après avoir donner trois raisons expliquant pourquoi il est nécessaire que nous commencions à faire usage de notre esprit sur ces idées [des nombres et de l'étendue] : 1/ « ces idées sont les plus claires et les plus évidentes de toutes. Car si pour éviter l'erreur, on doit toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements, il est clair que l'on doit plutôt raisonner sur les idées des nombres et de l'étendue, que sur les idées confuses ou composées de physique, de morale, de mécanique, de chimie, et de toutes les autres sciences ». 2/ « La seconde est, que ces idées sont les plus distinctes et les plus exactes de toutes. De sorte que l'habitude qu'on prend dans l'arithmétique et dans la géométrie, de ne se point contenter qu'on ne connaisse précisément les rapports des choses, donne à l'esprit une certaine exactitude, que n'ont point ceux qui se contentent des vraisemblances, dont les autres sciences sont remplies ». 3/ « La troisième et la principale, est que ces idées sont les règles immuables et les mesures communes de toutes les autres choses que nous connaissons et que nous pouvons connaître. Ceux qui connaissent parfaitement les rapports des nombres et des figures, ou plutôt l'art de faire les

---

24 *Ibid.*, L. I, Deuxième partie, ch. VI, p. 699 et 700.

comparaisons nécessaires pour en connaître les rapports, ont une espèce de science universelle, et un moyen très assuré pour découvrir avec évidence et certitude tout ce qui ne passe point les bornes ordinaires de l'esprit.

Nous avons cité entièrement ce texte, qu'il faudrait commenter longuement, car il donne à la fois les raisons de la priorité des mathématiques dans nos études et une explication précise et claire de ces raisons. On voit bien, pour l'essentiel, que la mathématique est propre à guider notre pensée car elle nous permet de saisir clairement les idées (simples) et leurs enchaînements dans les démonstrations. Elle est, par conséquent, une propédeutique que Malebranche substitue à la logique traditionnellement reconnue dans ce rôle.

Au niveau de la démonstration elle-même, l'argumentation d'Arnauld est en général mise en forme, cette mise en forme étant pour lui une marque de rigueur. La troisième partie de la *Logique*, consacrée au raisonnement décrit le syllogisme et ses différentes figures. Il n'est donc pas étonnant qu'il l'utilise fréquemment. Prenons un exemple. Arnauld donne, au chapitre XXVIII des *Vraies et des fausses idées*, une démonstration de l'existence des corps[25] qui constitue une réponse à Malebranche, qui considérait une telle démonstration impossible. Nous nous intéresserons ici à la deuxième *Réflexion*, qui vise à réfuter le premier argument donné par Malebranche dans le *Sixième Éclaircissement* et où Arnauld donne positivement sa démonstration de l'existence des corps.

L'argument sur lequel est fondée cette démonstration est tiré de la parole et de l'écriture. En suivant l'examen d'Emmanuel Faye, on peut appeler cet argument, « de manière synthétique, l'argument du langage ». Cette démonstration contient huit *Arguments* : les trois premiers concernent la parole, les trois suivants l'écriture, les deux derniers les sentiments et les sensations. Et, si elle s'attaque à Malebranche, cette fois-ci elle ne s'intéresse plus au deuxième argument de celui-ci, mais au premier (« ce n'est point le corps qui instruit la raison »), en

---

25 Nous nous appuyons ici sur l'article d'Emmanuel Faye, « Arnauld et l'existence des corps : la controverse avec Malebranche et l'argument du langage », Rivista di storia della filosofia, n. 3, 2000, p. 421.

défendant « la validité du principe qui fonde la preuve cartésienne de la *Méditation sixième* ».

Quels sont donc ces arguments qui doivent démontrer l'existence des corps ? Toujours en supposant le principe que Dieu n'est pas trompeur, sinon aucune preuve ne serait valable, le premier Argument montre que la parole prouve qu'il existe bien un composé âme/corps puisque la parole n'est ni purement corporelle ni purement spirituelle : elle atteste donc la jonction de mes pensées à certains sons formés par mon corps. Cette démonstration se fait en trois temps, marqués par les termes logiques « Car je ne », « Or », « Donc ». *Car je ne* puis douter que je crois parler (à savoir « joindre mes pensées à de certains sons que je croy formés par le corps »), et que ce que je dis est compris par les autres hommes. *Or*, si je n'avais pas de corps et s'il n'y avait pas d'autres hommes semblables à moi, Dieu m'aurait trompé une infinité de fois. *Donc*, comme Dieu n'est pas trompeur, j'ai un corps et il y a d'autres hommes semblables à moi. Certes, étant donné la difficulté à déterminer où se trouve le moyen dans cette démonstration (est-ce « parler », lequel disparaît dans la conclusion mais semble toutefois présent implicitement dans la mineure, puisqu'Arnauld souligne que Dieu serait trompeur en me donnant l'impression que les hommes me répondent « une infinité de fois » ?), on serait tenter de dire qu'il ne s'agit pas d'un syllogisme. Ne peut-on pas voir encore ici le signe de la tension interne à la conception arnaldienne de la démonstration ?

Les autres Arguments sont construits selon ce même schéma, ce qui confirme que la conformité à une forme ternaire de raisonnement, c'est-à-dire à une forme bien particulière de raisonnement, est pour Arnauld une garantie de la validité d'une démonstration.

Les autres Arguments de ce premier moment sont une extension de cet Argument de la parole. Le deuxième Argument concerne l'apprentissage des langues et le fait qu'il en existe plusieurs. « J'ai appris diverses langues » que je n'ai pas inventées. « Or il faudrait » affirmer que Dieu m'a trompé et qu'il a voulu se moquer de moi s'il n'y avait personne qui parlât cette langue que j'entends ou pas. Donc, Dieu n'étant point trompeur, il existe d'autres hommes que moi. Le troisième Argument concerne les choses bonnes ou mauvaises que j'ai cru

entendre, le quatrième l'art d'écrire, le cinquième l'infinité de livres que l'art d'écrire a produite, le sixième les livres qui tendent ruiner les plus grandes vérités. Notons que prendre le langage comme argument est conforme à des préoccupations logiciennes. Remarquons en revanche que l'enchaînement des Réflexions qui constitue cette démonstration n'est en rien un grand syllogisme, puisqu'elles reprennent les trois moments de l'argumentation de Malebranche dans le *Sixième Éclaircissement*. Les huit arguments de la 2e Réflexion ne constituent pas non plus ni un syllogisme, ni une déduction, puisqu' il s'agit d'une suite d'arguments tirés de l'expérience de la parole. En fait, il nous semble qu'il n'y a aucune commune mesure, techniquement, entre l'articulation des huit moments de la déduction cartésienne qui démontre l'existence des corps dans sa *Sixième Méditation*, et l'articulation, la suite d'arguments qu'Arnauld présente dans sa deuxième *Réflexion*.

Mais son souci de mise en forme le pousse également à donner au chapitre VIII du même ouvrage, sans prévention[26], un exposé géométrique (la méthode synthétique) visant à démontrer contre Malebranche la nature non représentative des idées. Certes il s'agit d'un exposé comme en donne les géomètres, et non les logiciens, mais sa volonté de soumettre son argumentation à une forme est d'abord une préoccupation d'ordre logique. Ajoutons un autre exemple qui marque cette dépendance vis-à-vis de la logique traditionnelle, à savoir sa tentative de reconstruction de la géométrie euclidienne. Le principe théorique de cette reconstruction est donnée dans la critique que l'on trouve au chapitre IX de la quatrième partie de la *Logique* qui s'intitule « De quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la méthode des géomètres » (la méthode synthétique). En fait, bien que la remise en ordre de cette géométrie soit de type cartésien, nous devons remarquer qu'Arnauld applique la distinction aristotélicienne du genre et de l'espèce à la géométrie[27]. Cette application des catégories

---

26 À la différence de Descartes qui n'emploie ce type de démonstration 1/ que pour satisfaire à une demande de ses interlocuteurs, 2/ qu'après en avoir donné une version analytique.

27 *Logique de Port-Royal*, L. IV, ch. IX, p. 311. J.-L. Gardies remarque cela dans un article intitulé « La reconstruction de la géométrie

aristotéliciennes à la géométrie montre combien, pour Arnauld, la logique est exemplaire pour toute démonstration.

Alors qu'Arnauld est fidèle aux règles syllogistiques, bien qu'il accorde beaucoup d'importance à l'évidence des jugements et pas seulement à la forme des raisonnements, Malebranche semble accorder une primauté absolue à la considération des idées, c'est-à-dire à leur évidence ou clarté et distinction. Tout semble ensuite, dans le raisonnement, découler de là. Expliquons-nous. Pour Malebranche le *cogito* a le même statut que les propositions mathématiques.

> Si je supposais, par exemple, un Dieu qui se plût à me séduire, je suis très persuadé qu'il ne pourrait me tromper dans mes connaissances de simple vue [ie, qui ne requièrent pas l'usage de la mémoire], comme dans celle par laquelle je connais que je suis, de ce que je pense, ou que 2 fois 2 sont 4[28].

C'est dire qu'ils participent du même type d'évidence. Sur ce point, Malebranche se rapproche du Descartes des *Règles,* mais pas de celui des *Méditations* dans lesquelles les vérités mathématiques sont révoquées en doute au même titre que les autres vérités. Malebranche serait-il fidèle aux *Règles* et non aux *Méditations,* ou bien y aurait-il une autre raison à son affirmation ? Il semble plutôt que les vérités mathématiques ont le même degré d'évidence que le *cogito* parce qu'elles ne sont pas librement créées par Dieu, contrairement à ce que pense Descartes.

> On voit clairement qu'il est absolument nécessaire que 2 fois 4 sont 8, et que le carré de la diagonale d'un carré soit double de ce carré [...] On ne voit que dans la sagesse de Dieu, les vérités éternelles, immuables, nécessaires.

---

euclidienne » : « Mais son inévitable échec relatif s'est trouvé assez considérablement aggravé par la combinaison de son insistance sur l'application, à la géométrie, de la distinction aristotélicienne du genre et de l'espèce et de sa conception cartésienne de l'étendue. », in *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance,* éd. J.C. Pariente, Paris, Vrin, 1995, p. 30.

28 Malebranche, *Recherche de la vérité*, *ed. cit.*, p. 696.

C'est donc cette co-éternité des vérités mathématiques et de l'entendement divin qui explique que le cogito et « 2 fois 2 sont 4 » participent du même type d'évidence (et ce malgré l'affirmation de Malebranche que la conscience de soi n'est pas une connaissance purement intellectuelle, à savoir claire et distincte, mais relève du sentiment. Quoi qu'il en soit il s'agit d'une connaissance éternelle et donc nécessaire). Ce modèle mathématique de l'évidence (les idées mathématiques étant les plus claires et les plus évidentes de toutes avons-nous dit plus haut) semble donc confirmer ce primat du modèle mathématique en matière de démonstration métaphysique, puisqu'il faut partir d'idées claires et distinctes pour démontrer. Mais, l'argument qui nous semble le plus fort pour confirmer ce point est le suivant. Ce que Malebranche exige dans une démonstration, c'est qu'il y ait une liaison nécessaire entre les termes engagés dans celle-ci. C'est l'existence ou non d'une telle liaison qui permet de dire si telle chose est démontrable. En effet, si l'existence de Dieu est démontrable, c'est parce qu'il y a une liaison nécessaire entre son essence (Dieu est défini par Malebranche comme « l'Être infiniment parfait ») et son existence. Or, c'est précisément ce que l'on retrouve dans les démonstrations mathématiques : il y a un lien nécessaire entre une figure à trois côtés et le fait que la somme des angles de cette figure soit égal à deux droits. Et c'est cette exigence qui fonde l'impossibilité pour Malebranche de démontrer l'existence des corps dans le *VIe Eclaircissement*. En effet, Malebranche précise qu'il est « très difficile de le [l'existence de corps hors de nous] prouver démonstrativement »[29]. Et la raison en est qu'« il n'y a pas de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme, et l'existence de la chose que cette idée représente ». Ce qui sera réaffirmé de manière différente ailleurs : « Il n'y a point de relation nécessaire entre Dieu et un tel monde »[30]. Aussi, si nous pensons que les corps existent, « nous [le] croyons parce que nous le voulons librement, et non parce que nous le voyons avec une évidence qui nous met dans la nécessité de croire comme font les démonstrations mathématiques».

---

29 *Ibid.*, p. 89.

30 *Ibid.*, Sixième Éclaircissement, p. 841.

Que peut-on conclure de cela ? Il semble pertinent de dire que nos deux philosophes se réfèrent bien à deux modèles de rationalité différents, Malebranche aux mathématiques et Arnauld à la logique.

Ce que manifeste l'exemple du rapport des techniques démonstratives de Malebranche et d'Arnauld est : 1/ la pluralité des discours cohérents, vrais ; 2/ qu'il semble y avoir au moins deux grands modèles de rationalité, logique et mathématique ; 3/ que si on s'en tient à la cohérence pour définir le vrai, ce sera au degré de cohérence qu'il faudra juger une pensée (mais une faiblesse argumentative invalide-t-elle la thèse qu'elle soutient, et qui la soutient ?). C'est donc malheureusement, ou heureusement, aussi à autre chose que tient la force d'un discours philosophique : à savoir à ses principes en tant qu'ils libèrent et font avancer, ou non, la pensée. En ce qui concerne la démonstration en métaphysique, l'unité d'une méthode (en l'occurrence celle de Descartes), nous a semblé plus adéquate qu'un corpus de règles logiques donné *a priori*.

OLIVIA CHEVALIER
DOCTORANTE UNIVERSITÉ PARIS - X
CENTRE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

LE « CARTÉSIANISME » DE DESGABETS ET D'ARNAULD SUR LES VÉRITÉS ÉTERNELLES

À la mémoire de Geneviève Rodis-Lewis

Il est bien connu que ceux que l'on nomme aujourd'hui les « grands » post-cartésiens : Spinoza, Malebranche et Leibniz ont résolument rejeté la thèse cartésienne de la libre création des vérités dites éternelles. On en tire généralement argument pour affirmer le caractère solitaire et tout aporétique de la position cartésienne, en concédant dans quelque note de bas de page, que seuls quelques auteurs qualifiés de « cartésiens », mais jugés « mineurs » comme Cally, Desgabets, Regis ou Poiret auraient « poursuivi » la thèse de Descartes[1]. Il se pourrait cependant que cette vision demande à être remise en question, et cela de deux manières : d'une part en reconsidérant la position d'un auteur comme Arnauld qui occupe une situation exceptionnelle dans son siècle, puisqu'il fut tour à tour un objecteur de Descartes, le principal contradicteur de Malebranche et l'interlocuteur sollicité par Leibniz au moment de la rédaction du *Discours de métaphysique*,

---

1 Voir par ex. J.-L. Marion, « Création des vérités éternelles. Principe de raison Spinoza, Malebranche, Leibniz », *Questions cartésiennes II*, 1996, p. 218, ou encore la note de V. Carraud dans « Arnauld théologien cartésien ? Toute-puissance, liberté d'indifférence et création des vérités éternelles », *XVIIe siècle,* 48e année, n° 2, p. 261, n. 7. Par ailleurs, l'excellente étude de G. Rodis-Lewis, « Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne », reprise dans *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, dresse la chronologie des textes publiés au XVIIe siècle pour ou contre la thèse de Descartes, mais ne s'attarde pas sur Desgabets ; la quasi-totalité de l'œuvre philosophique de ce dernier était restée inédite de son vivant, à l'exception de la *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité,* parue sans nom d'auteur en 1675, et où Desgabets avait fait sienne la thèse cartésienne.

d'autre part en examinant de plus près pourquoi et comment les 'cartésiens' cités ont adhéré à la thèse cartésienne.

Parmi ces « cartésiens », je voudrais dans cette étude aborder la position de Desgabets, avant de revenir sur le cas actuellement très discuté d'Arnauld. Le contraste entre ces deux penseurs, mais aussi le caractère problématique – à des titres différents – de leur « cartésianisme » devraient nous aider à éviter les schématisations définitives, à utiliser désormais le terme de 'cartésianisme' avec beaucoup de prudence, et à prendre conscience du fait que beaucoup reste à faire, dans les recherches sur les métaphysiques post-cartésiennes en France[2].

I. Reprise et transformation par Desgabets de la thèse cartésienne de 1630

Né en 1610, Desgabets est chronologiquement le plus âgé parmi ceux que l'on a coutume aujourd'hui de nommer les « cartésiens » français (Clerselier naît en 1614, Rohault en 1617, Cordemoy en 1626...). De ce fait, il a été formé à la philosophie, puis a commencé de l'enseigner en 1636, à Toul, avant de connaître les écrits de Descartes. Desgabets n'est donc pas parti de Descartes. Il l'a rencontré en chemin et a progressivement assimilé sa philosophie, de manière toujours vigilante et critique, en la confrontant à ses intuitions propres. Après avoir enseigné près de dix-sept ans chez les Bénédictins de Toul et de Metz, il entreprend, à partir de 1653, la rédaction, poursuivie sur une vingtaine d'années, de ses grands traités métaphysiques, principalement

---

2 Après les monographies de S. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas,* Manchester UP, 1989 ; *Malebranche and Ideas,* Oxford UP, 1992, et de A.-R. Ndiaye, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin, 1991, deux ouvrages ont particulièrement contribué à renouveler notre perception de la philosophie post-cartésienne en France : celui de D. Moreau, *Deux cartésiens. La polémique Arnauld-Malebranche,* Paris, Vrin, 1999, et celui de T. M. Schmaltz, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes,* Cambridge UP, 2002 (paru peu après qu'ait été prononcée, en février 2002 au CNRS (CHPM) la conférence d'où est issu cet article).

le *Traité de l'indéfectibilité des créatures,* dit également *Traité de l'indéfectibilité des substances*[3] et le *Supplément à la philosophie de Monsieur Descartes*, alors qu'il occupe plusieurs charges de prieur. Activement engagé dans les controverses sur l'explication cartésienne de la Transsubstantiation, Desgabets a le malheur d'achever son œuvre philosophique (le *Supplément* est terminé en 1675) à un moment où les interdictions royales rendent impossible sa parution. C'est trois siècles plus tard seulement que son œuvre est publiée, à Amsterdam, en 1983-85, par G. Rodis-Lewis et J. Beaude[4]. Cependant, sa pensée a fortement marqué les milieux philosophiques de son temps ouverts aux nouveautés cartésiennes : non seulement de nombreuses versions de ses manuscrits circulent, principalement parmi les Bénédictins, mais son interprétation de la philosophie cartésienne influence fortement Regis, avec qui il correspond, et la publication anonyme, en 1675, de sa *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*[5] qui répond à l'ouvrage publié la même année par Simon Foucher contre Malebranche, ainsi que la correspondance du Bénédictin lorrain avec Malebranche et leur entretien

---

3 Le titre de *Traité de l'indéfectibilité des créatures* se trouve dans le seul manuscrit d'Épinal, tandis que celui de *Traité de l'indéfectibilité des substances* est présent dans les autres manuscrits connus. C'est le premier titre qui est retenu par les éditeurs des *Œuvres philosophiques inédites.* Remarquons cependant que c'est l'indéfectibilité des substances simples que soutient Desgabets, plutôt que celle de l'ensemble des créatures dont l'existence modale n'est pas indéfectible. Je prépare la réédition annotée de la *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité* et du *Traité de l'indéfectibilité des créatures,* dans la collection « Cartésiens » dirigée chez Vrin par Denis Moreau.

4 Dom Robert Desgabets, *Œuvres philosophiques inédites* [désormais OPI], éd. par J. Beaude, intr. de G. Rodis-Lewis, Amsterdam, Quadratures, 1983-1985, parues en 7 fascicules comme *Analecta cartesiana 2.*

5 Dom Robert Desgabets, *Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides*, Paris, J. du Puis, 1675. Les citations de la Critique de la Critique [désormais CCRV] seront données en orthographe modernisée, comme c'est déjà le cas pour l'édition des OPI.

parisien dont on a le récit, font de Desgabets un acteur majeur dans les discussions qui ont accompagné les premières publications de Malebranche.

Or la lecture des grands traités philosophiques de Desgabets nous met en présence d'une pensée métaphysique originale et forte, dont la consistance et la cohérence propres supportent la comparaison avec celle d'un Malebranche, même s'il faut reconnaître que les qualités d'écrivain et d'analyste du Bénédictin ne sont pas comparables à celles de l'Oratorien. En effet, loin de se contenter de suivre en tout point Descartes, Desgabets apparaît aussi libre que Malebranche dans la constitution des principes de sa philosophie. Pourtant, et ce n'est pas le moindre intérêt de sa pensée, souvent il se rapproche de Descartes là ou Malebranche s'en éloigne, et inversement. C'est ainsi que Desgabets, non seulement fait sienne la thèse cartésienne de la libre création des vérités éternelles bientôt récusée par Malebranche, mais il en généralise l'application et la réinterprète au point de lui donner une signification qu'elle n'avait pas chez Descartes.

Chacun des grands ouvrages de Desgabets contient une longue mise au point sur la thèse cartésienne du libre établissement par Dieu des vérités, ou même plusieurs, dans le cas du *Supplément à la philosophie de Monsieur Descartes*. En 1675, Desgabets a cru, après Foucher, et sur la foi d'un passage trop elliptique où Malebranche définissait les vérités nécessaires comme « celles qui sont immuables par leur nature, et parce qu'elles ont été arrêtées par la volonté de Dieu qui n'est point sujette au changement »[6], que Malebranche souscrivait à la thèse de Descartes. C'est pourquoi, sous l'intitulé : « Seconde supposition des Vérités nécessaires », il publie dans la *Critique de la Critique* un important développement pour défendre la thèse cartésienne contre la critique de Foucher[7].

Desgabets fait également sienne la thèse cartésienne dans le *Traité de l'indéfectibilité des créatures*, et lui consacre

---

6 Malebranche, *La Recherche de la vérité,* l. I, ch. III, § 2, éd. de 1674, p. 24 ; Desgabets, CCRV, p. 72.

7 CCRV, pp. 71-85.

tout le chapitre V intitulé « Explication d'un autre principe de la philosophie de Descartes qui prouve l'indéfectibilité des créatures »[8]. Ce titre indique à quelle fin Desgabets s'appuie sur la thèse de Descartes : loin de se contenter de la reprendre sans rien y ajouter, il y voit un argument qui vient appuyer sa thèse la plus originale, celle de l'indéfectibilité des substances. Voici ce qu'il écrit :

> Jusqu'ici je n'ai parlé que pour M. Descartes sans faire voir quel usage je prétendais faire de sa doctrine. Il me reste donc maintenant à en faire l'application et à dire que tout ainsi que la différence qu'il y a entre les êtres physiques et moraux, entre les substances existantes et les vérités intelligibles, n'a pas empêché ce philosophe de persuader aux plus savants qu'ils dépendaient également de Dieu, ainsi cette différence ne doit point empêcher que nous ne philosophions de même par proportion de ces sortes de choses et que nous ne disions qu'elles sont également immuables et indéfectibles, d'une immutabilité et d'une indéfectibilité participée et de conséquence, ce qui se doit toutefois entendre seulement des êtres substantiels et permanents et non point des êtres modaux et successifs, qui n'entraînent pas après eux cette nécessité d'existence[9].

Desgabets applique un principe de réciprocité : Descartes n'ayant pas craint d'étendre l'action causale de Dieu des êtres physiques et des existences aux êtres moraux et aux essences, il est légitime de « philosopher de même » et de dire que l'immutabilité et l'indéfectibilité que nous reconnaissons aux essences s'applique également aux existences, cela ne valant bien sûr que pour les substances et non pour leurs modes changeants.

Le raisonnement de Desgabets n'est pas sans force : si les essences comme les existences dépendent de la même et unique causalité efficiente de Dieu, pourquoi l'immutabilité que l'on reconnaît aux vérités nécessaires en tant qu'elles ont été établies par Dieu ne vaudrait pas également pour les substances ? Pour Desgabets « les substances considérées en

---

8 OPI, pp. 32-35.

9 OPI, p. 34, l. 19-27.

elles-mêmes [...] ne sont pas moins indéfectibles » que « les vérités éternelles »[10].

Quelle interprétation générale concernant le rapport de Desgabets à Descartes et l'authenticité de son « cartésianisme » pouvons-nous tirer de cet argument ? Devons-nous considérer que le Bénédictin est parfaitement fidèle à Descartes, qu'il part de sa thèse et la reproduit exactement, avant d'en faire une application originale ? Bref, Desgabets ne fait-il, comme il cherche souvent à en donner l'impression, que corriger Descartes par Descartes en reprenant fidèlement ses principes, pour leur donner ensuite une extension plus grande que celle admise par l'auteur des *Méditations* ?

L'idée d'un Desgabets partant de Descartes pour aller plus avant semble corroborée par des textes comme le chapitre V que je viens d'évoquer, où le Bénédictin lorrain résume fidèlement la pensée de Descartes et la défend contre plusieurs objections venues de l'École, avant de préciser ce qu'il entend ajouter de son propre fonds. Néanmoins, il se peut que cette conception soit trompeuse et qu'elle nous cache l'originalité du fonds d'où procède en réalité la pensée métaphysique de Desgabets.

Si nous reprenons le texte de la *Critique de la Critique*, nous pouvons constater deux choses importantes. Tout d'abord, sur la nature des vérités nécessaires, loin de se présenter en disciple de Descartes, Desgabets commence par mettre en avant l'originalité de sa pensée, non seulement à l'égard de Simon Foucher et de Malebranche, mais aussi à l'égard de l'auteur des *Méditations.* Il écrit en effet :

> Vous dites des choses beaucoup plus importantes touchant la nature des Vérités nécessaires, où néanmoins je me vois obligé de m'éloigner de votre sentiment aussi bien que de celui de l'Auteur de la Recherche, et même de celui de Monsieur Descartes qui passe pour inventeur de la fameuse opinion dont il est ici question[11].

En effet, et c'est le second point, Desgabets se détache très nettement de la thèse cartésienne de 1630, en refusant de

---

10 OPI, p. 35, l. 35-39.

11 CCRV, pp. 71-72.

fonder la nécessité des vérités et l'immutabilité des essences sur l'immutabilité de la volonté divine, comme le suggérait Descartes dans sa lettre à Mersenne du 15 avril 1630[12]. Desgabets écrit en effet, dans un texte absolument catégorique :

> Mais surtout apprenons l'un et l'autre de cette doctrine, qu'il y a des choses que Dieu a faites très librement lesquelles néanmoins sont immuables de leur nature, parce qu'il a voulu qu'elles le fussent, et que possédant leur existence indivisiblement il n'y eût rien à y retrancher : ce qui fait voir que l'immutabilité des essences et la nécessité des vérités ne vient pas précisément de l'immutabilité du décret divin, mais plutôt que l'immutabilité de toutes ces choses vient de l'indivisibilité de leur existence qui n'a aucune étendue[13].

Ainsi, l'indéfectibilité des substances simples ne tient pas son principe de l'immutabilité de la volonté divine, mais de l'indivisibilité de leur existence. Ce point n'a, semble-t-il, pas été perçu par Joseph Beaude qui, sans jamais citer les arguments de la *Critique de la Critique*, présente, de manière toute cartésienne, l'immutabilité des créatures comme tirée par Desgabets de l'immutabilité du décret de Dieu[14]. Au principe de toute la philosophie de Desgabets, il n'y a pas la simple reprise de la thèse cartésienne de l'immutabilité de la volonté divine, mais au contraire une conception précise des

---

12 Dans le dialogue inclus dans la lettre, on lit la réplique suivante : « Mais je les comprends [les vérités établies par Dieu] comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu » (AT I, 146) ; en outre, Descartes renvoie aussitôt après ce dialogue à sa Physique ; or au chapitre VII du *Traité de la lumière,* où se trouve la seule référence de tout l'ouvrage aux « vérités éternelles » (AT XI, 47), il affirme explicitement « que Dieu est immuable » et qu'il agit « toujours en même sorte » (*ibid.,* 43).

13 *Ibid.,* pp. 83-84.

14 J. Beaude, « Cartésianisme et anticartésianisme de Desgabets », *Studia Cartesiana 1*, Amsterdam, Quadratures, 1979, pp. 10 et 14 – l'auteur montre sur d'autres points et de manière très convaincante ce qu'il y a de foncièrement *non-cartésien* dans le mode de pensée de Desgabets.

substances simples, qui n'est pas cartésienne[15]. Desgabets, en effet, dissocie substance et durée et considère que les substances simples, prises en elles-mêmes, ne sont pas dans le temps et sont donc indéfectibles car sans durée. Il s'oppose donc radicalement à la conception cartésienne de la création continuée. Pour Desgabets, il n'y a durée que s'il y a mouvement et succession de modes changeants. La plus grande originalité de sa métaphysique tient donc à sa conception de la durée, qui est pour lui une notion modale et non pas substantielle. La divisibilité étant fonction du mouvement, de la succession et de la durée (ici confondus), elle ne se dit que pour les modes changeants et non pas pour la simplicité de l'être de toutes les substances.

Descartes lui-même avait, dans les *Principes de la philosophie,* commencé par présenter la durée comme un mode de chaque chose, en tant qu'elle persévère dans l'être[16], mais dès l'article suivant, il avait corrigé sa pensée en précisant qu'au même titre que l'existence, la durée devait en définitive être nommée un attribut de la chose qui existe et qui dure, plutôt qu'un mode ou une qualité[17]. Sans pouvoir

---

15 Cette raison première de l'indéfectibilité des substances est bien perçue par Tad Schmaltz, qui souligne ce qu'il y a de non-cartésien dans cette thèse du Bénédictin lorrain. Mais peut-on encore parler d'un « cartésianisme radical » de Desgabets si sa thèse en apparence la plus cartésienne résulte d'une conception non-cartésienne de la substance et de la durée ? T. Schmaltz, il est vrai, s'explique en détail sur la signification qu'il donne à l'expression « cartésianisme radical ». Voir *Radical cartsianism…, op. cit.,* pp. 88-102 sur l'indéfectibilité des substances et pp. 17-19 pour la justification du titre.

16 « *Duratio, ordo, et numerus,* a nobis etiam distinctissime intelligentur, si nullum iis substantiæ conceptum affingamus, sed putemus durationem rei cujusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat. », Descartes, *Principia philosophiæ,* I, art. LV, AT VIII-1, 26, l. 11-15.

17 « Et etiam in rebus creatis, ea quæ nunquam in iis diverso modo se habent, ut existentia et duratio, in re existente et durante, non qualitates aut modi, sed attributa dici debent. » *Principia philosophiæ,* I, art. LVI, AT VIII-1, 26, l. 27-30

approfondir ici la conception cartésienne de la durée telle qu'on la retrouve en d'autres textes à propos notamment de la création continuée ou du temps de la pensée[18], il apparaît assez nettement qu'il s'agit d'une conception plus que modale, la durée étant, au même titre que l'existence, un attribut indissociable de la chose même.

Pour évaluer de manière définitive la nature de la relation de Desgabets à Descartes, il faudrait examiner l'ensemble de sa pensée métaphysique, ce qui est évidemment impossible dans une étude qui se limite à considérer son rapport à la thèse de Descartes sur la libre création des vérités nécessaires. Cependant cet exemple est très éclairant, car nous avons-là une thèse cartésienne le plus souvent combattue au XVIIe siècle, de sorte que le fait que Desgabets la soutient et le fait qu'il reprend les termes mêmes employés par Descartes ont pu donner aux commentateurs modernes de ses *Œuvres inédites* l'impression qu'il est en cela cartésien, alors même que le Bénédictin lorrain ne se présente nullement comme tel aux lecteurs de son temps dans l'unique ouvrage philosophique qu'il a publié, la *Critique de la Critique de la recherche de la vérité.* S'il y a néanmoins un 'cartésianisme' de Desgabets, il ne peut s'agir que d'un cartésianisme instrumentalisé, où Descartes n'est pas l'inspirateur de Desgabets, mais une autorité privilégiée – et non pas exclusive –, dont il se sert pour rendre acceptables ses principes.

Il faut noter en effet que Desgabets n'hésite pas à s'appuyer sur d'autres autorités que Descartes. Ainsi, toutes les fois où il évoque la thèse du libre établissement des vérités éternelles, il cite ce mot qu'il présente comme une citation d'Augustin : *Uniuscuiusque rei natura voluntas Dei est,* « La nature de chaque chose est la volonté de Dieu », mais qui ne semble en réalité qu'une reformulation condensée d'un passage de la *Cité de Dieu*, 21, chap. 8, où la nature de toutes choses est rapportée à la volonté du Créateur *(Voluntas utique tanti Conditoris rei cujusque natura est).* Il s'agit d'un passage déjà cité en 1667 par l'auteur anonyme de

---

18 Sur l'opposition de Desgabets à la conception cartésienne de la durée de la pensée comme telle, voir les analyses suggestives de T. Schmaltz dans *Radical cartesianism…, op. cit.,* p. 186-206.

l'*Art de vivre heureux,* où le mot nature ne désigne en aucune façon les vérités éternelles ou les essences, mais, comme l'a bien montré G. Rodis-Lewis[19], les choses corporelles en tant qu'elles sont créées dans le temps. En d'autres lieux, c'est Thomas d'Aquin, ou même Henri de Gand, Duns Scot et Pierre d'Auriole, que Desgabets utilise à la même fin, c'est-à-dire pour mieux rendre acceptable sa thèse de l'indéfectibilité des substances.

Le « cartésianisme » de Desgabets, mieux avéré en physique, est donc très problématique en métaphysique. D'ailleurs, en son temps, il semble qu'il n'ait nullement été perçu comme un cartésien, bien au contraire. Nous disposons pour en juger d'un témoignage remarquable, à savoir l'ensemble des *Conférences de Commercy* entre le cardinal de Retz, dom Desgabets, et plusieurs disciples de Descartes dont Corbinelli. Retiré sur ses terres de Commercy, le cardinal de Retz aimait à discuter de philosophie avec les Bénédictins voisins du monastère du Breuil, dont Desgabets était alors le sous-prieur ; la dernière année de sa vie, du début 1677 au début 1678 (il mourut à Breuil le 13 mars), fut très occupée par d'intenses discussions, échanges de dissertations et de répliques portant sur les principes de sa philosophie et la pertinence de ses critiques de Descartes[20]. Desgabets a beau dire qu'il ne prétend pas combattre Descartes mais le corriger par lui-même, il n'en apparaît pas moins, aux yeux des disciples de ce dernier, comme « l'adversaire juré de M. Descartes »[21].

Or sur la question de l'indéfectibilité des créatures et de sa conformité ou non avec les principes de la métaphysique de Descartes sur ce point, le cardinal de Retz formule des

---

19 « Les essences éternelles et leur création : le détournement d'un texte augustinien », *XVIIe siècle,* n° 135, 1982, pp. 211-215.

20 L'édition la plus complète des Conférences de Commercy et que nous prendrons comme référence se trouve dans les *Œuvres* de Jean-François-Paul de Gondi, cardinal de Retz, in *Les grands écrivains de la France,* t. 9, éd. par R. de Chantelauze, Paris, 1887. Cette édition n'est cependant pas sans défauts : voir G. Rodis-Lewis, *Studia cartesiana 2,* Amsterdam, Quadratures, 1981, pp. 155-164.

21 Conférences de Commercy, *op. cit.,* p. 270.

objections d'une grande perspicacité. Il a bien perçu qu'il y a deux manières d'entendre l'indéfectibilité des substances : soit on la rapporte exclusivement à l'immutabilité de la volonté de Dieu et, dans ce cas, Desgabets ne dirait rien de nouveau par rapport à Descartes, soit l'on entend par cette indéfectibilité « une exigence d'être indivisible » – et c'est bien ce que Desgabets suppose. Dans ce cas, on se heurte à toute une série d'objections, dont la première est que cette conception semble incompatible avec la liberté de Dieu. En effet, si l'indéfectibilité est le propre des substances considérées en elles-mêmes, on peut se demander si Dieu n'a pas été « contraint de les créer indéfectibles »[22], ce qui contredirait la thèse de Descartes dont Desgabets se réclame.

Il serait capital ici de connaître les réponses de Desgabets à ces objections du cardinal. Malheureusement, les éditions existantes *des Conférences de Commercy*, celle très lacunaire de Victor Cousin et celle bien plus complète de Chantelauze, ne nous fournissent pas ces réponses. Ce dernier écrit : « nous terminons ici l'extrait de cette polémique »[23], sans que l'on comprenne bien si le manuscrit inclut ou non la réplique de Desgabets à ces ultimes objections du cardinal. Il faudra donc aller voir à Épinal si cette réponse existe et, si oui, quelle est sa teneur.

Or si nous ne disposons pas, du moins pour l'instant, de la réponse de Desgabets lui-même, la logique de sa doctrine va nettement dans le sens de l'impossibilité absolue de créer des substances défectibles. En effet, le propre de la substance selon Desgabets, est d'être ontologiquement indivisible et d'avoir toute son existence ramassée en un point, c'est-à-dire de ne pas avoir de durée, au sens où Desgabets conçoit le terme. Si Dieu est parfaitement libre de ne pas créer des substances, celles-ci, une fois créées, et en vertu de la simplicité de leur être, sont de soi indivisibles et indéfectibles.

---

22 *Ibid.,* p. 325.

23 *Ibid.,* p. 334.

Cette doctrine n'est pas cartésienne[24], pas plus que ne l'est – comme l'a bien montré Emanuela Scribano[25] – la réduction par Desgabets du possible à l'existant, de sorte qu'il n'y a pas d'autre possible que ce que Dieu a fait exister par son libre décret. Ainsi, malgré la fidélité littérale de l'exposition de la thèse cartésienne sur le libre établissement des vérités éternelles au chapitre V du *Traité de l'indéfectibilité des créatures*, le sens dans lequel Desgabets entend cette thèse est en réalité trop éloigné de Descartes pour que l'on puisse dire sans nuances que, sur le fond, il reprend et poursuit la thèse de 1630.

Dans l'attente de pouvoir consulter les écrits encore inédits de Desgabets et de réaliser une étude plus complète de sa métaphysique, je ne saurais pour l'instant conclure de manière définitive sur le degré de « cartésianisme » de la métaphysique de Desgabets. À ce stade de ma réflexion, j'aurais tendance à recevoir Desgabets comme on le faisait en son temps et encore au XIXe siècle, et non pas comme on le fait aujourd'hui, c'est-à-dire à considérer Desgabets moins comme un cartésien que comme un métaphysicien original, aux prises constantes avec la philosophie de Descartes, qui le fascine mais dont il combat l'essentiel de la métaphysique.

J'ajouterai, pour conclure cette première analyse de Desgabets, une remarque générale et une hypothèse pour la recherche.

---

24 En effet, si Descartes admet, dans l'Abrégé des six méditations, que « généralement toutes les substances, c'est-à-dire les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et ne peuvent jamais cesser d'être », c'est pour ajouter aussitôt : « si elles ne sont réduites au néant par ce même Dieu qui leur veuille dénier son concours ordinaire » (AT IX-1, 10). Bref, les substances ne sont pas corruptibles de soi, mais à la différence de la doctrine de Desgabets, elles ne sont nullement dites indéfectibles en regard de la puissance de Dieu qui les a créées et qui continue de les maintenir dans l'être par son concours ordinaire.

25 E. Scribano « Le 'spinozisme' d'Arnauld », *Disguised and overt Spinozism around 1700*, éd. par W. Van Bunge and W. Klever, E. J. Brill, Leyde, New York, Cologne, 1995, pp. 291-304.

La difficulté la plus générale pour l'interprète de Desgabets tient au fait que pour nous, familiers de Descartes, nous procédons du plus connu au moins connu et avons tendance à évaluer la philosophie du premier en fonction de la philosophie du second, d'autant que nous sommes encouragés par la confrontation constante de Desgabets avec l'auteur des *Méditations*. Cependant, comme le montre la chronologie, le Bénédictin lorrain a philosophé avant de connaître Descartes et il serait indispensable à la compréhension de sa pensée de rechercher d'où il est parti. En effet, sa tendance constante consiste à avancer en quelque sorte à contre-courant de l'ordre cartésien, vers un petit nombre de principes qu'il suppose plus simples encore et plus généraux que les premiers principes de l'auteur des *Méditations*. La question est alors de savoir s'il s'agit d'une généralisation de principes cartésiens, ou du retour à un fonds de pensée antérieur à sa rencontre avec la philosophie de Descartes et distinct de celle-ci. En effet, si la thèse de la libre création des vérités éternelles a pu être directement tirée par Desgabets de sa lecture des lettres à Mersenne publiées par Clerselier, ce n'est pas là la seule thèse sur laquelle prend appui sa pensée métaphysique. Il y a également ce qu'il nomme « le plus simple, le plus connu et le plus nécessaire de tous les principes », à savoir que « toute conception simple a toujours hors de l'entendement un objet réel et existant et tel en lui-même qu'il est représenté par la pensée »[26].

Or si l'on cherche à établir une origine historique à ce principe, on rencontre une difficulté. Ce principe s'apparente en partie à la « règle de vérité » énoncée à la fin de la *Méditation troisième* et plus encore à l'article 30 du livre I des *Principes*, où Descartes énonce la lumière naturelle « n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit ». Cependant, la règle cartésienne n'est véritablement confirmée qu'au terme d'un long cheminement, de sorte qu'elle ne constitue pas un principe au sens où Descartes définit le terme dans sa lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646 ; en outre, le principe de Desgabets, plus proche du réalisme de l'aristotélisme médiéval, est en quelque sorte retourné contre les *Méditations* puisqu'il

---

26 *Supplément à la philosophie de Monsieur Descartes*, OPI, p. 223.

a pour effet de ruiner la spécificité du *cogito*, la primauté reconnue à l'idée de Dieu, l'hypothèse de la tromperie divine, la nécessité du doute hyperbolique et de la preuve de l'existence des corps, bref, comme on le voit, presque toute la métaphysique des *Méditations.*

Il n'est donc pas absurde de supposer, au moins comme une hypothèse provisoire dans la recherche, que le principe de Desgabets et l'usage qu'il en fait procèdent d'un autre fonds que la métaphysique de Descartes, même si la terminologie du Bénédictin lui doit énormément. On trouve en effet, dans le principe de Desgabets, qui l'amène à poser que « ni l'ange, ni l'homme le plus parfait ne saurait former l'idée d'aucune chose qui n'existerait pas »[27]. L'écho d'une thèse soutenue par les auteurs qui, au Moyen âge tardif, récusaient la possibilité, soutenue dans la théorie de la connaissance scotiste, d'une intuition du non-existant[28].

De même, la thèse de Desgabets sur l'indéfectibilité des créatures ou des substances simples, qui l'amène à soutenir l'immutabilité, non plus seulement des vérités éternelles comme chez Descartes, mais aussi « des anges, de l'âme, de la matière »[29], ne prend historiquement tout son sens que si l'on y reconnaît l'écho, pour ne pas dire la reprise, des

---

27 *Ibid.,* p. 255.

28 On peut songer par exemple à un auteur comme François de Meyronnes. On peut évoquer également le principe qu'un autre philosophe lorrain que notre Bénédictin avait soutenu trois siècles plus tôt, à savoir les thèses de Nicolas d'Autrécourt sur l'*apparentia plena*, énoncées au chapitre VI de l'*Exigit ordo* et dirigées contre la possibilité, soutenue dans la théorie de la connaissance scotiste, de l'intuition du non-existant (sur *l'apparentia plena*, voir la première lettre à Bernard d'Arezzo dans Nicolas d'Autrécourt, *Correspondance. Articles condamnés,* texte latin établi par L. M. de Rijk, intr., trad. et notes par C. Grellard, Paris, Vrin, 2001). Il serait pour autant tout à fait téméraire d'en conclure que quelque chose de la pensée de Nicolas d'Autrécourt, dont les œuvres manuscrites furent conservées et cachées en Lorraine par un Bénédictin (un certain Wittier), serait passé, pas des relais qui resteraient à établir, dans la tradition bénédictine en Lorraine.

29 *Supplément à la philosophie de Monsieur Descartes*, OPI, p. 209.

questions disputées au Moyen âge tardif autour du problème de l'*annihilatio* : Dieu peut-il annihiler la créature ? Ce problème, est lui-même issu de la difficulté que les théologiens médiévaux ont rencontré lorsqu'ils se sont essayés à concilier deux lieux des *Écritures :* la création lente de la *Genèse* et la création *simul et semel* de l'*Ecclésiastique* 18, 1[30]. La solution suggérée par Augustin dans le *De Genesi ad litteram* et en partie reprise à la fin des *Confessions,* celle d'une création *ex nihilo* de toutes les choses à la fois (comme la matière informe), suivie – au moins sur le plan causal – d'une *administratio* ou création lente évoquée dans la *Genèse,* semble bien à l'origine des doctrines qui, comme chez Desgabets, distinguent les choses permanentes et les choses changeantes ou, si l'on adopte une traduction en termes plus aristotéliciens, la substance indéfectible et ses modes périssables. Un travail particulier sur les sources médiévales de dom Desgabets, qui dépasserait largement le propos de cet article, reste donc à réaliser : il permettrait de vérifier l'hypothèse conclusive que je propose, à savoir que pour le fonds de sa pensée, Desgabets serait moins un 'cartésien radical' dont la doctrine se serait constituée à partir de la philosophie de l'auteur des *Méditations* et des *Principes,* qu'un auteur formé dans les questions et les disputes de la scolastique tardive, qui a rencontré en chemin l'œuvre de Descartes alors que sa pensée était déjà en partie formée, et qui – du moins pour la métaphysique, car le cas de la physique est sans doute différent – a voulu s'assimiler, de manière très sélective, ce qui, de la philosophie de Descartes, lui paraissait pouvoir venir au secours de ses propres principes.

II. Arnauld et la vérité dans la *Dissertatio bipartita*

L'appréciation du degré de « cartésianisme » d'Arnauld est délicate. Certains interprètes récents, dans des études par

---

30 Sur les deux créations chez Augustin, voir la section 3 de l'article de Z. Kaluza, « La notion de matière et son évolution dans la doctrine wyclifienne », *John Wiclif. Logica, Politica, Teologia,* éd. par M. T. Fumagali, Beonio Brocchieri et S. Simonetta, Sismel, Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze – Florence, 2003, pp. 113-151.

ailleurs excellentes, ont présenté Arnauld comme un cartésien complet, et ils en ont tiré argument pour avancer que l'on pouvait trouver en lui la « théologie cartésienne » que Descartes n'avait pas écrite.

Concernant le premier point, le seul que j'évoquerai dans cet article[31], sur certaines questions essentielles comme la nature des idées, Arnauld tend bien, dans sa controverse avec Malebranche, à rejoindre très explicitement Descartes. (C'est ainsi que dans les premiers chapitres des *Vraies et des fausses idées*, il s'appuie sur les démonstrations cartésiennes des *Réponses aux premières et secondes objections* qu'il cite littéralement, pour prouver contre Malebranche que nos idées ne sont pas des êtres représentatifs distincts de nos perceptions et de nos pensées.) Cependant, même dans cet ouvrage qui est sans doute le plus cartésien de ses écrits, Arnauld n'hésite pas à innover dans sa défense des positions cartésiennes. J'ai ainsi montré ailleurs[32] comment Arnauld pouvait venir au secours d'un argument cartésien – en l'occurrence la démonstration de l'existence des corps proposée au début de la *Méditation sixième* et critiquée par Malebranche dans le *VIe Éclaircissement* –, en s'appuyant d'une manière tout à fait originale par rapport à Descartes – mais vraisemblablement inspirée par des arguments de Cordemoy et de François de Lannion –, sur la médiation de la parole et du langage. Cet exemple montre bien l'inventivité spéculative d'Arnauld, qui

---

31 J'ai tenté de montrer ailleurs, à la suite de mon édition de l'*Examen du traité de l'essence du corps* (Corpus, Fayard, 1999) qu'il n'y a pas de « théologie cartésienne » chez Arnauld (voir « Arnauld défenseur de Descartes dans l'*Examen du traité de l'essence du corps* », *Cartésiens et augustiniens au XVIIe siècle,* sous la dir. de E. Faye, *Corpus, revue de philosophie,* n° 37, juin 2000, p. 159 ; voir également ma discussion avec G. Rodis-Lewis, qui soutient la même interprétation, dans « Descartes et les philosophes français de la Renaissance. Discussion », *L'Enseignement philosophique*, 49e année, n° 4, mars-avril 1999, p. 48).

32 « Arnauld et l'essence des corps : la controverse avec Malebranche et l'argument du langage », *Rivista di storia della filosofia,* n. 3, 2000, pp. 417-433,

ne se contente pas de reprendre passivement des thèses cartésiennes toutes faites.

Pour décider du cartésianisme d'Arnauld, il faut pourtant aller plus avant, et chercher à déterminer sa position en regard des thèses fondamentales de la métaphysique cartésienne. Depuis une dizaine d'années, les commentateurs se sont principalement interrogés sur sa position en regard de la thèse de la libre création des vérités éternelles. Reprenant à Henri Gouhier l'idée d'un « cartésianisme sans création des vérités éternelles », et s'appuyant sur le silence revendiqué par Arnauld face à Leibniz (lettre du 28 septembre 1686), plusieurs interprètes ont conclu qu'il aurait refusé de se prononcer sur la question. Cependant, Arnauld ne s'en est pas tenu à ce silence prudent dans ses ouvrages les plus tardifs comme la *Dissertatio bipartita* ; Denis Moreau, qui nous a procuré une excellente édition de cet ouvrage l'a bien montré[33]. Il est cependant allé jusqu'à avancer qu'Arnauld aurait alors manifesté son adhésion à la thèse de Descartes, assumant ainsi une interprétation déjà proposée par Jean Laporte[34].

---

33 Voir Antoine Arnauld, *Textes philosophiques,* éd. par D. Moreau, Paris, PUF, 2001 ; sur la position d'Arnauld dans la *Dissertatio bipartita,* voir *Deux cartésiens, op. cit.,* chap. 6. Ce chapitre était paru dès 1996 comme une étude séparée sous le titre « Arnauld, les idées et les vérités éternelles », *Les Études philosophiques,* n°1-2, 1996, pp. 131-156. Cet article constitue à mon sens l'étude la plus novatrice parue ces dernières années sur la métaphysique post-cartésienne en France, et même si mes conclusions diffèrent de celles de son auteur, je reconnais ma dette à l'égard d'une étude qui a beaucoup contribué à éveiller mon intérêt pour la philosophie d'Arnauld.

34 J. Laporte affirme qu'« en réalité son opinion sur ce sujet n'est pas différente de celle de Descartes bien comprise » *(La doctrine de Port-Royal,* t. II, I, *Les vérités de la grâce,* Paris, PUF, 1923, p. 335. La phrase est partiellement citée par D. Moreau dans *Deux cartésiens,* p. 177, n. 1). Tout est dans la manière dont on évalue ce que signifie « bien comprendre » l'opinion de Descartes. Interprète profond de Descartes, Laporte le rapproche à mon sens excessivement de Thomas, ce qui lui permet de minimiser tout ce qui sépare en métaphysique Arnauld de l'auteur des *Méditations*.

Tout en rendant hommage à des travaux qui ont beaucoup fait avancer la recherche en rendant accessibles des textes oubliés et en mettant en valeur les points névralgiques de ces textes pour la question du rapport de la pensée d'Arnauld à la métaphysique de Descartes, il ne me semble pas actuellement prouvé qu'Arnauld ait réellement adhéré à la thèse de Descartes[35]. En effet, les propositions de la *Dissertatio bipartita* sur la vérité éternelle et la vérité créée ne sont pas cartésiennes, mais thomistes, aussi bien dans la lettre que dans le fond de la doctrine. Gummare Huygens avait, dans ses *Theses theologicæ* de 1686, soutenu après Malebranche la thèse de la vision en Dieu des vérités. Arnauld s'y oppose en écrivant en 1692 cette *Dissertatio bipartita* (parue seulement en 1715) où l'on peut voir qu'il prend appui sur Thomas contre le « platonisme » d'Augustin. Dans l'article II, corollaire VI de la *Dissertatio bipartita*, la position doctrinale et l'argumentation d'Arnauld, explicitement fondées sur la question 16 de la *Prima Pars* de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (et particulièrement sur l'art. 7 : *Utrum veritas creata sit æterna),* est très sensiblement différente de la thèse cartésienne. Cet article de la *Somme de théologie* est d'une importance exceptionnelle, car on y voit Thomas s'opposer à l'Augustin du traité du *Libre arbitre*, à propos du statut d'une vérité « éternelle » comme la « raison du cercle », ou que « deux et trois sont cinq ». La thèse de Thomas, reprise et développée de façon très appuyée par Arnauld, c'est que « chaque chose est vraie, absolument parlant, en tant qu'elle est rapportée à l'intellect dont elle dépend ». On appellera donc éternelle une vérité qui est dans l'intellect divin, et créée, une vérité qui est dans un intellect créé. La conséquence, qui sera opposée par Arnauld à Gummare Huygens, c'est que connaître la raison du cercle, ou que deux et trois sont

---

35 Voir la longue inférence de D. Moreau pour qui « la métaphysique qui sous-tend ici les positions arnaldiennes » est « celle de Descartes » (*Deux cartésiens,* p. 176) et la conséquence qu'il en tire, selon laquelle « Arnauld était profondément et complètement cartésien » (*op. cit.,* p. 177).

cinq, ce n'est pas pour nous voir en Dieu une vérité éternelle, mais avoir dans notre intellect une vérité créée.

Cependant, si la vérité que nous trouvons dans notre intellect est dite par Thomas et par Arnauld après lui une vérité créée, cette expression n'a absolument pas le sens que lui donnera Descartes en 1630. En effet, lorsque Thomas et Arnauld parlent d'une vérité mathématique telle que « deux et trois sont cinq » comme d'une vérité créée, ils entendent seulement affirmer que cette vérité est connue par l'intellect humain qui est un intellect créé, tandis que lorsque Descartes parle de la création des vérités, il entend par là que Dieu est auteur et cause efficiente de ces vérités, ce que ni Thomas ni Arnauld n'ont jamais admis. Il ne s'agit pas, pour Arnauld, de dire que les « vérités éternelles » que nous trouvons dans notre intellect, dépendent du libre décret de Dieu, mais de distinguer la vérité éternelle incréée qui est dans l'intellect divin de la vérité créée qui est dans notre intellect et qui ne peut pas être dite éternelle. Loin d'adhérer à la thèse métaphysique de Descartes (qui ne dit rien sur le statut de la vérité dans l'intellect de Dieu car cela ne relève visiblement pas pour lui du domaine de la philosophie), Arnauld ne fait que reprendre à Thomas la distinction entre la vérité en tant qu'elle est *in mente divina,* à savoir éternelle et incréée, et la vérité en tant qu'elle est *in intellectu nostro,* à savoir non éternelle et créée. Cette distinction n'est pas cartésienne et le sens du mot vérité n'est pas le même chez Thomas ou chez Descartes. Pour Descartes, les « vérités éternelles » désignent les essences créées, tandis que pour Thomas, qui n'emploie l'expression qu'au singulier, la vérité créée ne désigne certainement pas une essence créée – Dieu ne crée pas la raison du cercle –, mais seulement la connaissance de la vérité par un intellect créé, sans que le contenu même de la notion soit une création de Dieu.

La *Dissertatio* de 1692 est donc tout à fait compatible avec l'objection non-cartésienne qu'Arnauld opposait dès 1641 à Descartes, en avançant dans les Quatrièmes objections, comme l'avait bien relevé Ndiaye, qu' « on ne demande point la cause efficiente d'une chose, sinon à raison de son existence, et non à raison de son essence : par exemple,

quand on demande la cause efficiente d'un triangle, on demande qui a fait que ce triangle soit au monde, mais ce ne serait pas sans absurdité que je demanderais la cause efficiente pourquoi un triangle a ses trois angles égaux à deux droits ; et à celui qui ferait cette demande, on ne répondrait pas bien par la cause efficiente, mais on doit seulement répondre, parce que telle est la nature du triangle »[36]. Bref, pour Arnauld, la causalité efficiente de Dieu ne s'exerce que sur les existences et non sur les vérités ou essences. Dieu ne saurait être la cause efficiente de la nature et des propriétés intrinsèques du triangle, au contraire de la conception cartésienne.

Pour revenir à la *Dissertatio* de 1692, le thomisme d'Arnauld est bien confirmé par le dernier article[37], où il reprend exactement l'interprétation thomiste de la *Quæstio de ideis* d'Augustin, qui consiste à identifier les âmes pures et saintes, capables de connaître en Dieu les idées ou raisons éternelles, aux seuls bienheureux.

Il apparaît donc légitime de conclure que la position doctrinale d'Arnauld en 1692 n'est pas cartésienne mais bien thomiste, même s'il s'agit, en l'occurrence, d'un thomisme infléchi et remodelé par l'usage qui en est fait dans les controverses propres à l'Age classique. Sur la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles, je ne parlerai donc, pour ce texte de 1692, ni du « silence » d'Arnauld, ni d'une adhésion sans réserves, mais d'une position doctrinalement différente, ici directement inspirée de Thomas, et qui ne rejoint partiellement Descartes que par ce qu'elle refuse, à savoir l'univocité de la connaissance en l'homme et en Dieu, et par l'opposition résolue d'Arnauld à l'égard de la doctrine de la vision des vérités en Dieu soutenue par des adversaires de la métaphysique cartésienne tels que Malebranche, Gummare Huygens ou François Lamy.

---

36 Quatrièmes objections, AT IX-1, 165 ; cité par A.-R. Ndiaye, « 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, n. 44, 1995, p. 292.

37 Antoine Arnauld, *Textes philosophiques*, *op. cit.*, p. 94.

Je conclurai cette évocation de la *Dissertatio bipartita* d'Arnauld par une remarque plus générale. Si dans le texte analysé, le thomisme d'Arnauld me semble indiscutable et sans réserves, je comprends néanmoins que Denis Moreau ait pu dire que son thomisme était occasionnel[38]. En effet, Arnauld est loin de suivre en tous points Thomas dans les questions spéculatives qui se situent à la limite de la métaphysique et de la théologie. Si nous remontons à la correspondance avec Leibniz, il procède à une critique de la notion de substance possible, dont E. Scribano a bien montré, dans son article de 1995 sur « Le 'cartésianisme' d'Arnauld », qu'elle procède d'une notion du possible qui n'est pas proprement cartésienne, mais correspond à une interprétation alors dominante et toute semblable à celle d'un Desgabets. Dans cette correspondance, on ne peut pas dire pour autant qu'Arnauld se rabatte sur des positions thomistes face à Leibniz, comme il le fera ultérieurement face à Huygens. Précisons en outre que Huygens se réclamait lui-même de l'autorité de Thomas, de sorte que le retour d'Arnauld à Thomas en 1692 répondait aux nécessités de la controverse.

Le plus difficile reste donc à faire, à savoir déterminer si de l'ensemble de l'œuvre d'Arnauld, une position métaphysique

---

38 Cf. *Deux cartésiens,* p. 166 : « justement parce qu'il est instrumental, ce thomisme n'est qu'occasionnel ». Peut-on cependant, si tel est le thomisme d'Arnauld, en tirer argument pour suggérer, comme D. Moreau le fait ailleurs, « la possibilité d'une continuité forte entre Thomas d'Aquin et Descartes » ? (voir Arnauld, *Textes philosophiques, op. cit.,* p. XI.) La question reste largement ouverte, et D. Moreau reste à bon droit prudent dans son assertion, ne parlant ici que d'une « possibilité ». Pour ma part, je répondrais par la négative, non seulement parce que le thomisme de la *Dissertatio bipartita* me semble bien éloigné des positions cartésiennes, mais aussi parce que, dans l'ouvrage le plus cartésien d'Arnauld, à savoir le traité *Des vraies et des fausses idées,* le développement thomiste du chapitre XIII ne se situe plus au plan de la métaphysique de Descartes, comme le montre le fait que le terme d'idée est alors pris au sens non-cartésien des idées *in mente divina.* « Ôtant le mot de *nous* », Arnauld a explicitement quitté la position métaphysique de la *mens humana :* il parle d'un autre lieu, qui n'est plus celui de la philosophie mais de la théologie.

générale se dégage nettement, qu'elle soit stable ou évolutive. Mais il me semble d'ores et déjà acquis que sur la question de la création des vérités éternelles, la position d'Arnauld ou ses positions successives ne sont – pour les textes jusqu'à présent convoqués par les différents interprètes – jamais strictement cartésiennes.

Pour conclure cette évocation des positions de Desgabets et d'Arnauld en regard de la thèse cartésienne sur la libre création des vérités éternelles, je dirai que le « cartésianisme » d'Arnauld est partiel, prudent et très sélectif. Descartes est pour Arnauld un allié philosophique dans ses controverses contre la vision en Dieu des vérités éternelles, et il partage son refus de l'univocité de la connaissance humaine et divine. Mais si Arnauld s'abstient de combattre ou même de critiquer Descartes, il ne se fait pas pour autant son disciple et dans les textes jusqu'à présent évoqués, il ne reprend nulle part exactement la thèse de 1630.

Desgabets, au contraire, fait sienne à maintes reprises, et de la manière la plus explicite et fidèle dans ses formulations, la thèse de Descartes, particulièrement au chapitre V du *Traité de l'indéfectibilité des créatures*. Cependant, il ne suffit pas qu'un auteur reprenne la thèse de 1630 pour que sa métaphysique soit considérée comme cartésienne. En effet, cette thèse n'est pas pour la métaphysique du Bénédictin lorrain un principe, puisqu'il ne la reprend que pour l'intégrer parmi les arguments destinés à établir l'indéfectibilité des substances. Or cette indéfectibilité, qui constitue l'un des deux ou trois grands principes de la métaphysique de Desgabets, exprime une conception de la création, de la substance et de la durée, très différente de celle de Descartes. En outre, bien qu'il reprenne explicitement la thèse de 1630, Desgabets, dans son *Supplément à la philosophie de Monsieur Descartes,* récuse presque toute la métaphysique des *Méditations* au nom de principes qui ne sont pas cartésiens. En quoi le « cartésianisme » de Desgabets apparaît finalement comme encore plus problématique que celui d'Arnauld.

EMMANUEL FAYE
UNIVERSITÉ DE PARIS X - NANTERRE

Varia

LA TRADUCTION DE POPE PAR J. SERRÉ DE RIEUX

I. Maladresse ou infidélité ? L'épître I

La traduction de l'*Essai sur l'homme* en vers par Jean Serré de Rieux, parue en 1739, peut être considérée comme une « belle infidèle » au même titre que celle de l'abbé Du Resnel. Bien que son auteur déclare avoir tenté de donner une version plus littérale et malgré les jugements positifs des revues[1], Serré modifie profondément la lettre et l'esprit de nombre de passages, imitant de très près la démarche de Du Resnel[2].

Cette infidélité littérale et en esprit à l'original anglais de Pope va sans l'ombre d'un doute : il suffit de comparer les textes pour s'en apercevoir. Ce qui est plutôt en cause et que nous voudrions prouver, c'est le caractère intentionnel de cette démarche ; à notre avis, elle se démontre surtout à partir des passages du texte que Serré met entre guillemets afin de prouver l'*orthodoxie* de Pope. Dans l'*Avertissement*, il déclare que certains vers de l'*Essai* garantissent la dévotion de Pope en ce qu'il aurait nommé

---

1 Pour ces jugements, voir notre ouvrage *La Dispute du fatalisme en France. 1730-1760*, Bari, Schena-Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2004, partie II, chap. V ; nous y traitons le thème des traductions françaises de Pope au XVIIIe siècle et de leurs enjeux idéologiques par rapport à la discussion du fatalisme de Pope dans l'*Essai sur l'homme*. Sur l'importance de ce débat, voir aussi nos articles « Il terremoto di Lisbona e il confronto tra Pope e Leibniz negli anni '50 del Settecento », *Filosofia*, XLX, 1999, pp. 7-30, et « Louis Racine contre Pope », *Nouvelles de la République des Lettres*, 2002, I, pp. 85-96.

2 Pour une comparaison entre les deux traductions, voir J. F. Du Resnel, *Les Principes de la Morale et du Goût, en deux poèmes*, traduits de l'Anglois de M. Pope par M. Du Resnel, Paris, Briasson, 1737.

les principes de la puissance du Créateur, de la grâce du Rédempteur, de la liberté de l'homme, de la révélation, de la foi, de l'espérance d'un bonheur éternel, de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain : après cela, comment pourrait-t-on encore songer à son hérésie ? En réalité, comme nous allons essayer de le montrer dans la suite, ces passages ont été *manipulés* par Serré de Rieux et ne correspondent donc point à l'original. Étant donné cette manipulation, une vérité apparaît clairement : Serré n'a point échoué en traduisant Pope de façon infidèle, car l'infidélité de sa traduction est le fruit d'un acte volontaire. Cette traduction peut bien être envisagée comme une apologie de l'orthodoxie de Pope obtenue par des changements considérables non seulement de la lettre, mais aussi du sens de l'original anglais. Cette démarche apologétique est plus claire que chez Du Resnel, car Serré envisage de montrer explicitement aux lecteurs l'orthodoxie chrétienne de Pope, citant entre guillemets les passages de l'*Essai sur l'homme* qui témoigneraient de sa fidélité aux dogmes chrétiens. Ce que nous allons faire, c'est justement montrer que ces mêmes passages ont été le fruit d'une manipulation, et que d'une manière plus générale le texte de Serré christianise aussi bien la lettre que l'esprit de l'original.

Dans l'*épître I*, les passages « infidèles » ne font point défaut : les vers 91-98 sur l'espérance de l'avenir sont ainsi traduits : « Adorons Dieu ; sa voix ne nous révèle pas / Quel bonheur nous attend au-delà du trépas, / Mais elle allume en nous l'espérance éternelle, / Qui d'un bonheur présent est la source fidelle. / Ce germe fleurissant au fond de notre cœur, / Tel qu'une Rose, y verse une suave odeur ; / *L'homme n'est point heureux, mais un jour il doit l'être.* / Notre âme s'inquiète, ardente à se connoitre ; / Mais dès qu'elle se porte à de plus hauts objets, / De l'immortelle vie elle goûte la paix »[3]. Quoique le sens semble être assez

---

3 J. Serré de Rieux, *Maximes et réflexions morales traduites de l'anglois*, avec une traduction nouvelle, en vers, de l'*Essai sur l'homme* de Pope, Londres G. Smith, 1739, pp. 6-7 : cf. A. Pope, *An Essay on Man*, éd. de Twickenham, vol. III de *The poems of Alexander Pope* ;

respecté (l'homme possède l'espérance dans une vie à venir que Dieu lui a donnée afin qu'il puisse surmonter son ignorance actuelle du destin), en fait, Serré a modifié le vers 96 : « Man never Is, but always To be blest », qu'il traduit infidèlement par « L'homme n'est point heureux, mais un jour il doit l'être ». Pope parle d'un homme qui n'*est* jamais heureux, mais le *devient*, car il vit dans l'espérance d'un destin meilleur, qui peut bien être la vie dans l'au-delà, mais aussi – ce qui se concilie bien avec l'éthique naturaliste et mondaine de Pope – la vie terrestre. Il est vrai que Pope parle de béatitude future et d'une vie à venir (« a life to come »[4]), mais dans un contexte où la béatitude future est envisagée comme une espérance, non pas comme une certitude (en effet, ce passage est suivi de la célèbre description de l'Indien content de son état et de s'imaginer vivant au ciel avec son chien après sa mort) ; au vers 93, la béatitude future dont il est question pourrait bien ne pas être l'état du bienheureux au ciel, mais l'état présent du sage vertueux faisant l'objet de l'éthique popienne dans l'*épître IV*. Il pourrait aussi bien s'agir d'une simple condition de jouissance terrestre de l'homme dans son état naturel : le « What future bliss » du vers 93 n'implique pas nécessairement une allusion au paradis que le contexte général du poème n'aborde pas. De plus, le vers 96 ne parle surtout pas d'un homme qui *un jour doit être heureux* (au jour de sa résurrection, évidemment), selon la traduction infidèle de Serré, mais d'un homme qui *devient heureux sur terre* par une évolution progressive de ses capacités et de ses vertus terrestres, ce qui est d'ailleurs plus en phase avec l'*épître III*, traçant l'histoire des progrès de l'humanité par le raffinement de l'amour propre.

Un deuxième passage très proche de ce dernier parle de révélation là où Pope préfère parler de science naturelle : l'Indien ne connaît point l'univers, « His soul proud Science

---

Londres-New Haven, Methuen, 1950 ; réimpression Londres-New York, Routledge, 1993, ép. I, vers 91-98 (italiques nôtres).

4 A. Pope, *op. cit.*, vers 98.

never taught to stray »[5]. Serré met entre guillemets ce vers, mais il le traduit ainsi : « Les secrets révélés n'élèvent point ses yeux / Jusques à lui promettre une demeure aux cieux »[6] : il s'agit d'une manipulation explicite de l'original par l'insertion d'une référence aux vérités révélées qui est totalement absente chez Pope. De plus, le passage étant mis entre guillemets afin d'en souligner le caractère orthodoxe, l'infidélité de Serré ne peut être envisagée que comme volontaire ; évidemment, il profite du fait que, à l'époque, peu de connaisseurs français de Pope le lisent en anglais.

Dans la suite de l'*épître I*, là où Pope condamne l'orgueil anthropocentrique des hommes jugeant de la bonté de l'univers par sa correspondance plus ou moins satisfaisante à leurs besoins, Serré traduit infidèlement le vers 149 (« If the great end be human Happiness ») par « Dont le bonheur de l'homme est le but souverain »[7]. Le vers original se situe dans un contexte où Pope affirme que le bonheur humain n'est point le but principal de Dieu (critique de l'anthropocentrisme), car s'il l'était, les maux physiques devraient être envisagés comme des déviations de la nature[8] ; la traduction de Serré, au contraire, semble attribuer au dessin principal de Dieu le bonheur humain, en niant tout simplement que les déviations que l'homme croit apercevoir dans la poursuite de ce but le soient véritablement. Le vers modifié par Serré est mis entre guillemets. Tout le contexte de la traduction de ce passage par Serré vise à suggérer l'image d'une *providence personnelle* qui s'intéresse au bonheur de l'homme et qui introduit une sorte de législation morale dans la nature : ainsi, les vers 161-164 de Pope sont traduits par «C'est de l'orgueil que naît notre raisonnement. / Réprimons-en l'effort ; jugeons plus sainement. / *Concevons qu'il n'est point d'effet dans la Nature, / Qui de l'effet moral ne trace la figure* », alors que Pope ne parle point d'une correspondance entre les effets des lois naturelles et les effets des lois morales établies par Dieu, envisageant plutôt d'affirmer que nous ne pouvons

---

5 *Ibidem*, vers 101.

6 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 7.

7 *Ibidem*, p. 10 ; A. Pope, *op. cit.*, vers 149.

8 A. Pope, *op. cit.*, vers 150.

accuser Dieu ni pour les réalités naturelles ni pour les réalités morales[9]. Serré inscrit une finalité morale dans la législation de la nature : les effets des lois naturelles tracent la figure des effets moraux, ce qui peut bien être conçu dans une vision chrétienne de la providence ; Pope se borne à soutenir que Dieu ne peut être accusé d'injustice ni pour le mal physique ni pour le mal moral. Il s'agit d'une différence assez remarquable, car Serré mène le discours de Pope vers un finalisme transcendant d'inspiration chrétienne, ce qui ne relève pas tout à fait du texte original. La même manipulation dans le sens d'une adhésion au christianisme se retrouve dans sa traduction du vers 164 (« In both, to reason right is submit ») par « Tu dois craindre, admirer, te taire et te soumettre »[10] : chez Pope, on ne trouve d'allusion ni à la crainte ni à l'admiration, éléments de la piété du dévot face au Dieu chrétien.

Aux vers 165-172, Serré traduit la thèse de Pope selon laquelle le tout subsiste par la lutte des éléments dans l'univers comme dans l'homme (« But ALL subsists by elemental strife ; / And Passions are the elements of Life ») par : « "De troubles, il est vrai, la raison déchirée, / Ne peut céder sans crime au tumulte des sens" ; / Mais il est dans les cœurs des ressorts innocens, / qui formant des transports que l'ordre justifie, / Sont autant d'élémens qui soutiennent la vie »[11]. Le déchirement de la raison et l'allusion aux crimes qu'elle commet en soumettant aux sens les « ressorts innocens », à savoir les désirs licites de l'âme, sont des catégories morales chrétiennes dont Pope ne fait aucune mention dans ce passage, dont les deux premiers vers sont mis entre guillemets par Serré comme preuve d'orthodoxie. Pope parle d'une loi naturelle régissant aussi bien les passions – fruits de l'amour propre selon l'*épître II*

---

9 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 10 (italiques nôtre) ; cf. A. Pope, *op. cit.*, vers 161-164 : « From pride, from pride, our very reas'ning springs ; / Account for moral as for nat'ral things: / Why charge we Heav'n in those, in these acquit ? / In both, to reason right is submit ».

10 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 11.

11 *Ibidem.*

– que les apparents désordres de l'univers ; son horizon reste rigoureusement immanent.

Dans les vers 259-266, la métaphore du pied et de la main qui se plaignent de servir d'instruments à l'esprit se termine chez Pope par cette exhortation : « Just as absurd, to mourn the tasks or pains / The great directing MIND of ALL ordains »[12]. Serré traduit : « Quelle bizarre erreur ! N'est-elle pas égale, / Si dans ce composé de l'œuvre générale, / Sur l'autre une partie aspire à s'élever ? / Ose tout envahir ? Conspire à tout braver ? / Et dans ses vains projets ambitieuse et lâche, / Refuse d'accomplir et l'ouvrage et la tâche, / Qu'à chacune imposa l'esprit ordonnateur, / *Pour le bonheur du monde et son propre bonheur ?* »[13]. L'allusion au bonheur du monde et au bonheur des parties qui le composent sert à donner une fois de plus l'image d'une providence bienveillante et intéressée au bonheur des créatures, mais elle est absente chez Pope dans ce passage.

À la fin de l'épître, Serré manipule la description de la divinité *âme du monde* présentée aux vers 267-280 ; cette description, on le sait, a fait l'objet des plus dures querelles dans le débat sur le fatalisme et le « spinozisme » de Pope[14]. La façon dont Serré transforme ce passage en essayant de lui donner une allure presque chrétienne rappelle de très près Du Resnel, qui avait agi de même en 1737[15]. Voici le passage de Serré : « Mais Dieu seul en est l'âme, et par mille ressorts / Il anime chaque Etre, en conserve la vie, / *Y fait tomber ses dons*, et les diversifie : / *Un tendre amour l'enflamme, il prévoit nos besoins.* / *La terre et son bonheur* ne l'occupent pas moins / Que l'important soutient de la voûte céleste ; / *Il est doux, bienfaisant*, en tout se manifeste, / Dans le soleil échauffe, ou dans l'air rafraîchit ; / Dans les étoiles brille, et sur l'arbre fleurit. / Il vit dans chaque vie, et sa vaste étendue / Se porte en tous climats, dans l'onde, dans la nue ; / Il donne sans rien perdre, et sans se partager, / Se répand

---

12 A. Pope, *op. cit.*, ép. I, vers 265-266.

13 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 17 (italiques nôtres).

14 Voir A. Zanconato, *La Dispute du fatalisme*, *op. cit.*, partie II, chap. I.

15 Voir *ibidem*, appendice B.

pour nourir, accroître et protéger ; / Respire dans notre âme, et maintient la partie, / Que les loix de la mort tiennent assujettie ; / Egalement parfait, et se faisant un jeu / De la formation d'un cœur ou d'un cheveu, / De l'homme le plus vil, ou du plus pur Archange, / Qu'embrase un feu sacré d'amour et de louange ; / Pour lui rien de trop haut, de trop bas, de petit : / Toujours sublime et grand, il enfante, il remplit, / Il répare, il étend, il limite, il enchaîne, / Et tout se meut au gré de sa *loi souveraine* »[16]. Si Pope parle d'une âme du monde vivifiant la nature, Serré décrit une providence qui « fait tomber ses dons » sur chaque être ; ce Dieu est *enflammé d'un tendre amour*, *il prévoit nos besoins*, le *bonheur* de la terre ne l'occupe pas moins que la voûte des cieux, *il est doux et bienfaisant* ; tout se meut au gré de sa *souveraine loi*. De ce passage si rempli d'attributs propres d'un Etre personnel, Pope ne conserve que l'image des Séraphins brûlant d'amour, une sorte de *topos* de l'iconographie chrétienne[17]. Il est donc évident que Serré a opéré un véritable renversement du sens de tout le passage original.

Cette image du Dieu bienveillant revient aux vers 285-288 : « Soumets-toi, mais comprens que Dieu ne t'a fait naître / Que pour te rendre heureux autant que tu dois l'être ; / Sois sûr, en quelque Sphère où soit fixé ton sort, / Dans l'instant où tu nais, dans l'instant de ta mort, / De trouver ton salut dans le bras qui dispose / Et de la plus sublime et de la moindre chose »[18]. Le « bras » de Dieu qui dispose de tout correspond au « power » du vers 287 de Pope (attribut impersonnel) ; l'allusion au bonheur que Dieu se chargerait de satisfaire n'y est pas dans le sens de Serré, qui parle d'un dessein de Dieu de faire naître l'homme afin de le rendre heureux, tandis que Pope parle d'une condition liée à la nature humaine (« Secure to be as blest as thou canst bear »[19]).

---

16 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, pp. 17-18 (italiques nôtres).

17 Cf. A. Pope, *op. cit.*, vers 278.

18 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, pp. 18-19 ; le passage est entre guillemets chez Serré.

19 A. Pope, *op. cit.*, vers 286.

II. *L'*Épître II : passions, amour propre, illusion

L'*épître II* est rendue par Serré de façon plus fidèle quant au sens général, quoique le traducteur persévère dans l'habitude de transformer profondément la forme de nombre de passages : une démarche que suivent généralement les traducteurs d'ouvrages étrangers en langue française au XVIIIe siècle[20]. Par rapport à la première épître de Pope, l'*épître II* de Serré montre moins de passages « infidèles » dans le fond. Néanmoins, ces rares passages confirment une tendance à la christianisation de Pope.

Les vers 115-116 en témoignent : il s'agit de vers qui décrivent le moyen dont on peut tempérer les passions qui, quoiqu'elles soient nées pour lutter, peuvent être modérées par leur juste mélange et accord ; cela permet à l'homme de s'en servir utilement, sans craindre leur pouvoir, car « ce qui compose l'homme, peut-il le détruire ? / Il suffit que la raison suive le chemin indiqué par la nature, / Qu'elle, soumise, suive nature et Dieu joints ensemble »[21]. Voici la traduction de Serré : « Cependant gardons-nous de suivre le chemin / Où notre âme s'égare, où Dieu n'est pas sa fin : / Usons des passions, mais réglons-en l'empire ; / Ce qui compose l'homme est-il pour le détruire ? »[22]. Serré transforme profondément le sens en faisant de la question rhétorique de Pope (« ce qui compose l'homme peut-il le détruire ? ») une exhortation à ne pas employer les passions contre l'homme. En fait, Pope ne fait par-là que reprendre la thèse selon laquelle les passions sont bonnes et utiles, car elles sont le fruit de l'amour propre ; une fois tempérées par la raison, elles ne pourraient donc nuire à l'homme. Serré, par contre, accentue le sens de la négativité des passions et débute par un interdit d'esprit chrétien (« Gardons-nous ») ; de plus, la référence à Dieu et à l'âme manque chez Pope, qui parle de *Dieu* et *nature* joints ensemble. Le concept chrétien d'égarement de l'âme par les passions lui est étrange, car c'est la nature elle-même qui

---

20 Pour cette question, voir A. Zanconato, *op. cit.*, partie II, chap. V.

21 A. Pope, *op. cit.*, ép. II, vers 114-116 (nous traduisons).

22 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 27.

produit les passions ; de même, la référence de Serré à Dieu comme fin convenable des désirs humains est absente dans l'original. Il s'agit d'un énième exemple de christianisation de Pope dans un but évidemment apologétique.

Un passage très important de l'*épître II* se trouve à sa fin et concerne le thème de l'*illusion* : un thème qui avait déjà fait l'embarras de Du Resnel et qu'il avait essayé de christianiser dans sa traduction[23]. Tout comme Du Resnel, Serré supprime les vers relatifs au dévot qui dans l'âge de vieillesse prend son plaisir dans le rosaire et dans les livres de prières[24] ; mais ce qui est plus important, c'est que toute allusion à la vanité de la vie (« vacuity of sense »[25]) est ôtée de sa traduction. Pope exprime l'utilité de l'illusion dans l'existence de l'homme, afin qu'il puisse oublier la vanité de son être ; cette illusion est un moyen dont Dieu se sert pour parvenir à ses fins et empêcher l'homme de refuser, par le suicide, son existence au sein de l'ordre universel. Par contre, dans la version de Serré, « Dieu permet nos écarts, et sa pitié s'en sert »[26] : ce qui chez Pope constitue une ruse, dans le fond assez cynique, de la part de Dieu, devient chez Serré l'ouvrage de sa pitié face aux « écarts » des hommes. Pope parle de la puissance de l'opinion qui attache l'homme à son existence en lui offrant un plaisir qui se renouvelle sans cesse au cours de sa vie : il nomme « la coupe de la folie » dans laquelle sourient le rêve et la joie[27] ; rien de tout cela chez son traducteur. Le fait que Du Resnel ait employé à peu près la même stratégie en traduisant ces derniers vers de l'*épître II* suggère un même but chez les deux traducteurs : une fois de plus, c'est le désir de présenter une version religieusement acceptable du poème de Pope. La traduction devient ainsi une véritable *apologie*. Cela se voit aussi

---

23 Cf. A. Zanconato, *op. cit.*, Appendice B, §3.

24 Voir J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 36 ; cf. A. Pope, *op. cit.*, vers 280-282, absents chez Serré comme chez Du Resnel.

25 A. Pope, *op. cit.*, vers 286.

26 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 37.

27 A. Pope, *op. cit.*, vers 288.

dans la conclusion de l'*épître II*, aux vers 293-294 (« See ! and confess, one comfort still must rise, / 'Tis this, Tho'Man's a fool, yet GOD is WISE »), que Serré traduit tout à fait infidèlement : « Homme, console-toi, si tu n'es que foiblesse, / Dieu n'est *pour ton salut* que bonté, que sagesse »[28]. Pope ne parle point du salut donné à l'homme par Dieu, car son Dieu est autre que celui de son traducteur.

III. Epître III : anthropocentrisme et espérance d'un au-delà

Cette transformation du Dieu de Pope dans le Dieu chrétien se poursuit dans la troisième épître : lors de la célèbre description de la chaîne des êtres aux vers 1-26, Pope parle d'un « all-extending all preserving Soul », qui relie, ainsi qu'une âme du monde, les êtres les plus petits avec les plus grands ; il ne s'agit point de « L'esprit universel, dont la *sage ordonnance*, / Dans les Etres soutient l'ordre et la dépendance, / Par un mêlange où tout dans sa place se rend, / Avec le plus petit enchasse le plus grand »[29], car cette sage ordonnance rappelle une fois de plus le Dieu chrétien transcendant.

Dans les vers 43-44 de Pope, cette sage ordonnance pourvoit aux besoins de toute créature, alors que dans le passage original, c'est la nature qui s'en charge : « Sçache donc qu'il n'est point d'être dans la Nature / A qui le Ciel n'accorde une assistance sûre. / Sous les pieds du Monarque étalant son secours, / Avant lui la fourure avoit échauffé l'Ours »[30].

Dans la suite, Serré reprend le discours de Pope contre l'anthropocentrisme, mais il rajoute deux vers absents chez Pope et qui vont à l'encontre du contexte : « Sur tous les

---

28 A. Pope, *op. cit.*, vers 293-294 ; J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 36 (italiques nôtres).

29 A. Pope, *op. cit.*, ép. III, vers 22-26 ; J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 38 (italiques nôtres) ; Du Resnel (*op. cit.*, p. 108) traduit « âme de l'univers » : voir *supra*, Appendice B, p. 444.

30 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 39 ; A. Pope, *op. cit.*, vers 43-44 : « Know, Nature's children all divide her care ; / The fur that warms a monarch, warm'd a bear ».

animaux ton empire est suprême ; / Je le sçai. Mais crois-tu que tout soit fait pour un ? »[31]. L'image de l'homme empereur du royaume animal – image chrétienne – serait contradictoire dans un endroit consacré à la critique des prétentions humaines d'être « Tyrant of the whole »[32].

Aux vers 71-78, Pope parle de la mort : Dieu ne donne la connaissance de l'inévitabilité de la mort qu'à l'homme, mais il la lui révèle de telle manière qu'il l'espère en même temps qu'il la craint, si bien que l'heure inconnue et la crainte lointaine font en sorte que l'approche de la mort ne paraisse jamais imminente[33]. Voici la version de Serré : « L'homme prévoit sa mort ; mais loin de s'alarmer, / Il y voit un objet si propre à le calmer, / Que dans l'instant qu'il craint, qu'il frémit, et qu'il doute, / Dieu lui fait desirer une fin qu'il redoute »[34]. Serré insiste davantage sur le désir que l'homme éprouve face à la mort, « objet si propre à le calmer », tandis que Pope souligne le fait que la mort paraît à l'homme toujours lointaine et indéfinie ; c'est bien cette perception confuse de sa menace, et non pas (ou mieux : non pas principalement), l'espérance d'un destin propice qui fait que l'homme n'en est pas subjugué. Cette espérance et ce désir de la fin dans la version française de Serré découlent encore d'une perspective chrétienne.

Le célèbre passage du *§IV* où Pope décrit l'état de nature est assez respecté par Serré dans son sens fondamental, néanmoins il accentue les aspects de la description popienne qui pourraient être envisagés sous une perspective chrétienne ; par exemple, il souligne davantage le rôle de la providence dans sa bienveillance envers toute créature : « Le soin universel n'apartenoit qu'aux Cieux ; / Esclave de leurs Loix, l'homme

---

31 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 40 ; cf. A. Pope, *op. cit.*, vers 47-48.

32 *Ibidem*, vers 50.

33 Cf. A. Pope, *op. cit.*, vers 71-78.

34 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 41 (le passage est entre guillemets dans le texte de Serré). Pour permettre une comparaison, nous citons les vers correspondants de Pope : « To Man imparts it ; but with such a view / As, while he dreads it, makes him hope it too : / The hour conceal'd, and so remote the fear, / Death still draws nearer, never seeming near ».

judicieux, / Ne desirant jamais ce que Dieu lui dénie, / Dans la frugalité voyoit couler sa vie »[35]. Pope limite à un seul vers ce que Serré développe en quatre vers : « Heav'n's attribute was Universal Care »[36]. D'ailleurs, c'est ce que Serré fait pour les vers 226-240, quinze vers qui, chez Pope, décrivent l'origine de la véritable religion ; Serré en fait vingt, car il juge évidemment qu'il s'agit là d'un passage pouvant être interprété dans l'optique du christianisme[37].

IV. Epître IV : éthique du bonheur et christianisme

Le début de l'*épître IV* de Serré présente le discours de Pope sur le bonheur par des traits davantage christianisés que le poème original ne permettrait de deviner : « O bonheur, et le but et la fin de notre Etre, / Sous quel nom aux humains te feras-tu connoître ? / Te plairas-tu toujours dans le déguisement ? / Faudra-t-il te nommer repos, contentement, / "Ou ce je ne sçais quoi qui verse dans notre âme / Des désirs éternels, une immortelle flame ? / Toi pour qui nous souffrons le plus rigoureux sort ; / Qui nous fais sans frayeur envisager la mort" »[38] ; les quatre derniers vers ont été modifiés par rapport à ceux de Pope, car Serré parle de « désirs éternels » et d'« immortelle flame », tandis que Pope se borne à nommer l'*éternel soupir* (« eternal sigh »)[39]. Le sens en est quelque peu transformé, puisque chez Pope il s'agit d'une espérance en une satisfaction terrestre, tandis que le passage traduit par Serré pourrait aussi être envisagé comme l'exaltation d'un bonheur spirituel. Pope signifie que la vie de l'homme s'écoule sous le signe d'une perpétuelle recherche du bonheur ; Serré laisse planer plus d'ambiguïté sur la véritable nature (spirituelle ou terrestre ?) de cette recherche.

---

35 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 46 ; voir A. Pope, *op. cit.*, vers 159-160.

36 A. Pope, *op. cit.*, vers 159.

37 Cf. J. Serré de Rieux, *op. cit.*, pp. 50-51.

38 *Ibidem*, p. 56.

39 A. Pope, *op. cit.*, ép. IV, vers 3.

Un autre passage modifié concerne les explications de l'origine du mal moral et du mal physique que Pope donne dans cette dernière épître : de ces maux Dieu n'est point l'auteur, et si on le comprend correctement, soit le mal particulier rentre dans le bien universel, soit il introduit une mutation (« Or Change admits »), soit la nature le laisse tomber et il devient rare et de courte durée, jusqu'à ce que l'homme ne l'augmente (« Or Nature lets it fall, / Short and but rare, 'till Man improv'd it all »)[40]. Voici Serré : « Jamais le mal à Dieu ne peut être imputé ; / Il laisse l'être agir en pleine liberté ; / Sa main n'altère l'ordre établi dans le monde, / Que pour mieux signaler sa sagesse profonde »[41]. Le Dieu dont il parle est une fois de plus le Dieu chrétien : il laisse à l'être sa liberté, sa sagesse est profonde et il ne change l'ordre que pour la révéler (par le miracle évidemment).

Aux vers 137-140, Pope prend l'exemple de Calvin, objet de la colère divine pour ses adversaires, de la bénédiction divine pour ses disciples (« One thinks on Calvin Heav'n's own spirit fell, / Another deems him instrument of hell »[42]), pour affirmer la difficulté de reconnaître les justes sur terre ; Serré accentue les références chrétiennes de Pope en modifiant ainsi le passage : « L'un croit qu'en Calvin seul l'esprit saint peut paroitre ; / L'autre croit de l'Enfer voir en lui l'instrument. / Elevé près du Trône au haut du firmament, / A-t-il du Rédempteur partagé la promesse ? / Ou ressent-il de Dieu la verge vengeresse ? »[43], où l'allusion au Rédempteur n'a pas de correspondance dans le texte original.

Au vers 248, Pope parle du bonheur du juste (« An honest Man's the noblest work of God »[44]) : il le décrit comme l'honnête homme et fait une allusion à l'ouvrage de Dieu qu'un déiste ou même un néostoïcien pourrait admettre ; Serré la traduit ainsi : « Le Juste aidé des Cieux ne la [la

---

40 *Ibidem*, vers 115-116.

41 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 63.

42 A. Pope, *op. cit.*, ép. IV, vers 137-138.

43 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 64.

44 A. Pope, *op. cit.*, vers 248.

gloire suprême] doit qu'à soi-même », il parle donc d'un juste que Dieu même soutient[45].

Un passage important de l'*épître IV* présente le modèle de sagesse humaine de Pope, à savoir l'homme qui n'est esclave d'aucune secte et qui, suivant la nature, royaume de la grande chaîne, parvient à connaître Dieu : « Slave to no sect, who takes no private road, / But looks thro' Nature up to Nature's God ; / Pursues that Chain which links th'immense design, / Joins heav'n and earth, and mortal and divine ; / Sees, that no being any bliss can know, / But touches some above, and some below ; / Learns, from this union of the rising Whole, / The first, last purpose of the human soul ; / And knows where Faith, Law, Morals, all began, / All end, in LOVE of GOD, and LOVE of MAN »[46]. Serré traduit ainsi : l'homme juste, « *sans vouloir percer de trop profonds misteres,* / Ne suit point folement des routes arbitraires, / Que la Nature éleve au sein de son Auteur, / *Qui n'abandonne point la fin du Créateur*, / Dont le sistême unit, pour composer le Monde, / Le Mortel, le Divin, le Ciel, la Terre et l'Onde. / Il aprend qu'ici bas, aucun bonheur n'est doux, / Qu'autant qu'il se répand au-dessus, au-dessous ; / Que tout est embrassé sous une même chaîne, / *A quelle heureuse fin doit tendre l'âme humaine, / Dans ce jour où la foi promet à ses desirs / Une gloire sans borne et d'éternels plaisirs*. / Il reconnoît pourquoi la prudente Nature / Ne meut qu'au bien present toute autre créature, / *Tandis qu'à l'homme seul, par un espoir flateur, / Dieu presente l'objet du plus parfait bonheur*, / Et *par la foi* dévoile à sa perçante vue / Les moyens d'aquerir cette gloire inconnue. / L'amour de l'homme ainsi, joint à l'amour divin, / Confond notre bonheur dans celui du prochain »[47]. Serré insiste davantage sur le rôle de la foi et sur les promesses qu'elle implique (le bonheur et la gloire éternelles), tandis que Pope fait une très rapide allusion à ces thèmes aux vers 336 et 338 («But touches some above, and some below » ; « The first, last purpose of the human soul »). D'ailleurs, la conclusion du passage dans l'original parle bien sûr d'un amour de Dieu

---

45 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 71.

46 A. Pope, *op. cit.*, ép. IV, vers 331-340.

47 *Ibidem*, pp. 75-76 ; A. Pope, *op. cit.*, vers 331-340 (italiques nôtres).

uni à l'amour de l'homme, mais dans des termes trop vagues pour que cela puisse paraître chrétien et non pas déiste, tandis que, dans le contexte de Serré, ces affirmations revêtent un accent davantage chrétien. Il est vrai que, quelques vers après, Pope parle de « height of Charity »[48] lorsqu'il décrit l'étendue de cet amour du prochain qui doit constituer la base des rapports humains, mais le contexte ne permet pas d'en déduire une éthique transcendante d'esprit chrétien. Les allusions de Pope, d'ailleurs assez rares, aux concepts de la théologie et de la morale chrétiennes font partie, à notre avis, de cette stratégie de déguisement dont nous avons déjà parlé[49].

Peu après, Pope voit Dieu contempler la terre qui rit joyeusement à cause de l'amour de l'homme : « Earth smiles around, with boundless bounty blest, / And Heav'n beholds its image in his breast »[50] ; une fois de plus, Serré pose son attention sur ce Dieu et en amplifie la présence : « La terre trop long-tems par les chardons usée, / Rit de se voir par l'homme enfin fertilisée ; / "Dieu même secondant ses travaux courageux, / Contemple son image en son cœur généreux" »[51].

ALESSANDRO ZANCONATO
UNIVERSITÉS PARIS X - NANTERRE
ET ROMA 2 TOR VERGATA

---

48 A. Pope, *op. cit.*, vers 360 ; cf. J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 76 : « Le degré de bonheur correspond au degré / Où la charité montre un feu plus épuré » (entre guillemets dans le texte).

49 Cf. A. Zanconato, *op. cit.*, chap. III.

50 A. Pope, *op. cit.*, vers 371-372.

51 J. Serré de Rieux, *op. cit.*, p. 77.

DOCUMENT

ALEXANDER POPE, *ESSAI SUR L'HOMME* : TEXTE DE LA TRADUCTION DE SERRÉ

Ce texte est contenu dans le volume conservé à la Bibliothèque Nationale de France (site F. Mitterrand-Tolbiac), à la cote *YK-2404* (J. Serré de Rieux, *Maximes et réflexions morales traduites de l'anglois*, avec une traduction nouvelle, en vers, de l'*Essai sur l'homme* de Pope, Londres, G. Smith, 1739, pp. 1-78).

Avertissement : nous avons modifié l'orthographe de certains mots en l'adaptant au français courant. On a aussi supprimé l'*Avertissement* de Serré ainsi que ses notes explicatives au sujet de données biographiques ou d'anecdotes relatives aux personnages historiques cités par Pope. La numérotation des pages suit l'original et est indiquée entre parenthèses dans le texte. Les passages « orthodoxes » mis entre guillemets par Serré ont été reproduits en caractère gras.

ALESSANDRO ZANCONATO

1. Epître I

Que notre âme s'éveille, et qu'un beau feu l'éclaire !
Que les petits objets cessent de nous distraire !
Laissons-les allumer d'ambitieux désirs,
Et repaître les Grands d'orgueil et de plaisirs.
Le Ciel de notre vie a borné l'étendue ;
Sur ce qui nous entoure arrêtons notre vue ;
Que l'homme en soit l'objet.
Suivons-le dans le cours
Des spectacles divers
que présentent les jours.
(2) Labyrinthe étonnant dans l'art qui le compose !

Campagne où le Chardon fleurit avec la Rose !
Jardin où mille Fruits permis et défendus
Etalent leurs attraits ensemble confondus !
Offrez-vous, vaste champ, à nos regards avides ;
N'y portons point des pas incertains et timides :
Des sentiers ténébreux perçons l'obscurité ;
Des lieux plus découverts saisissons la clarté ;
Pénétrons et l'abîme où croupit l'ignorance,
Et la nue où se perd une folle science.
Promène-nous, Nature, en tes détours secrets ;
Désarmons la folie, arrachons-lui ses traits ;
Abattons de l'orgueil la fatale puissance,
Et recherchons nos mœurs jusque dans leur naissance.
Qu'un esprit de candeur en tout temps, en tous lieux,
Justifie et la voie et les desseins de Dieu.

Quel est Dieu ? Quel est l'homme ? Aux seules conséquences
De ce que nous voyons bornons nos connaissances.
L'homme ici pour mourir passe quelques moments,
C'est-là le plus certain de nos raisonnements.
Quand Dieu manifesté par ses Lois adorables,
Reproduirait encore des mondes innombrables,
(3) C'est à nous de l'entendre et de le rechercher
Dans le seul où sa main daigna nous attacher.

« Avant que de juger pourquoi, tels que nous sommes,
Cet Etre indépendant voulut créer les hommes,
Qu'on dise par quel art, par quels ressorts divers
Le Monde est suspendu dans le vague des airs ;
Et comment d'un seul mot la Loi systématique,
De cet immense corps forma la mécanique »
Alors l'homme éclairé sur son propre intérêt,
Pourra se pénétrer, et dire ce qu'il est.
Mais que voit-il ? La terre est-elle transparente ?
L'œil la peut-il percer ? Notre âme transcendante
Peut-elle dévoiler et ses connexions,
Et les principes sûrs de ses productions ?

Atomes de ce tout, pouvons-nous le comprendre ?
L'invisible ressort de qui tout doit dépendre,
Et qui fait mouvoir l'Orbe autour de son Essieu,
Est-il entre les mains ou de l'Homme ou de Dieu ?
Ah mortel ! vois l'erreur où ta raison s'égare,
Connais le faux brillant dont ton orgueil se pare ;
Prétends-tu découvrir, plein d'un jaloux dépit,
Pourquoi tu fus formé faible, aveugle, petit ?
Et ne devrais-tu pas dire d'un ton plus sage,
Je pouvais l'être encore mille fois davantage.
(4) Fol enfant de la terre, ose-lui demander
Pourquoi dans sa hauteur elle fit excéder
De cent brasses le Chêne au-dessus de la Ronce ?
Penses-tu, téméraire, arracher ta réponse ?
Mais que dis-je ! Va prendre un vol audacieux,
Va pénétrer l'Olympe, et demander aux Cieux
Pourquoi de Jupiter les quatre Satellites
Marchent moindres que lui sur d'inégaux Orbites ?

Si parmi tous les plans dignes du Créateur,
Sa sagesse infinie a choisi le meilleur,
Où tout soit continu, lié, plein et sans vide,
Où l'ordre et les effets d'un système solide
Marquent de sa grandeur les attributs divers,
Parmi tous les vivants qui peuplent l'Univers,
Sa gloire demandait un être tel que l'homme.
Il se croit malheureux (tel son orgueil le nomme)
Mais est-ce une injustice à Dieu qui le maintient,
De ne l'avoir placé que dans le rang qu'il tient ?
Ce qu'il reprocherait à ce Moteur auguste,
Dans le rapport au tout, ne pourrait être juste.
Quelques soient les travaux dans un ouvrage humain,
Cent mouvements à peine enfantent une fin ;
Dans le divin chef-d'œuvre, un mouvement unique
Produit, outre la fin, d'autres fins qu'il implique.
(5) Quoique l'homme à nos yeux soit l'être principal,
Peut-être dans le cours du système total,
Sans cesser de remplir le grand rôle qu'il joue,
Agit-il en second, mobile d'une roue,
Simple moyen d'un terme où l'esprit n'atteint point ;
Nous ignorons le tout, et ne voyons qu'un point.
Quand le Coursier saura pourquoi la main rigide
Le modère en l'ardeur de sa course rapide,
Ou pourquoi d'aiguillons on lui presse les flancs ;
Quand le stupide bœuf, qui sillonne les champs,
en saura le motif, ou pourquoi de guirlandes
Couronné tout-à-coup, il reçoit les offrandes
D'un peuple adorateur qui prodigue l'encens ;
L'homme rompant alors le voile de ses sens,

Peut-être aura-t-il le droit de connaître son âme,
Ce qui la fait agir, la tourmente, l'enflamme,
Lui cause la douleur, l'excite, la retient,
L'abaisse, la relève et toujours la soutient :
Pourquoi dans un moment il est dans l'esclavage,
Dans l'autre un souverain à qui tout rend hommage.
A-t-il dû le savoir ? Non : le ciel n'a point tort.
Il est ce qu'il doit être, et remplit tout son sort ;
Dans le lieu, dans l'état où son Auteur le place :
Son temps est un moment, un point est son espace.
(6) Sur la terre il n'est rien qui n'ignore sa fin,
Dieu cache à tous les yeux le livre du destin ;
La page à chaque instant utile ou nécessaire,
Est la seule qu'il montre et dont il les éclaire :
La bête ne voit point tout ce que l'homme voit,
L'homme n'aperçoit point ce que l'Ange aperçoit ;
Sans ces degrés divers d'instinct, de connaissance,
Qui pourrait ici bas souffrir son existence ?
Agneau, la volupté vient de jurer ta mort :
Si, doué de raison, tu connaissais ton sort,
Te verrait-on jouer et bondir dans la Plaine ?
Content jusqu'à la fin de ta vie incertaine,
Tu broutes l'herbe tendre, et flattes du Berger
La main qui sans pitié s'apprête à t'égorger.
Noir et sombre avenir, ton voile favorable
Nous fait remplir en paix le cercle peu durable,
Où Dieu trace le nombre et des ans et des jours :
Du sommet de la gloire il voit finir leur cours,
Le Moucheron tomber, disparaître Alexandre,
Un Atome détruit, toute la terre en cendre,
La bulle d'eau fondue, ou le Monde en éclats.
Humbles dans notre espoir, marchons donc pas à pas,
Et ne prenons jamais notre essor qu'avec crainte.
Redoutons de la mort l'inévitable atteinte,
« Adorons Dieu ; sa voix ne nous révèle pas
Quel bonheur nous attend au-delà du trépas,
(7) Mais elle allume en nous l'espérance éternelle,
Qui d'un bonheur présent est la source fidèle.
Ce germe fleurissant au fond de notre cœur,
Tel qu'une Rose, y verse une suave odeur ;
L'homme n'est point heureux, mais un jour il doit l'être.
Notre âme s'inquiète, ardente à se connaître ;
Mais dès qu'elle se porte à de plus hauts objets,
De l'immortelle vie elle goûte la paix »
Le brute Indien même, y dirigeant sa vue,
Entend Dieu dans le vent, et le voit dans la nue.
« Les secrets révélés n'élèvent point ses yeux
Jusque à lui promettre une demeure aux cieux. »

Son espoir n'est fondé qu'en la seule Nature :
Elle flatte son cœur d'un bien qu'il se figure
A la cime d'un mont, sous un ciel épuré,
Dans d'épaisses forêts, dans un lieu retiré,
Où doit, loin des dangers, éclore un nouveau monde,
Dans une Isle où jamais la tempête ne gronde,
Où parmi les plaisirs régnera le repos,
A l'abri d'un tyran qui l'accable de maux,
Et loin des fiers vainqueurs dont les mains inhumaines,
Pour lui ravir son or, le chargèrent de chaînes.

(8) Mais toi dont la raison, la balance à la main,
Pèse l'œuvre de Dieu, ses décrets et sa fin,
Nomme trop imparfait, blâme, tranche, compare ;
Dieu donne trop ici ; là sa main est avare :
Sacrifie à ton goût, immole à tes plaisirs
Tout ce que la Nature expose à tes désirs :
Si non content encore de tous ses avantages,
Si malheureux au sein des biens que tu partages,
Tu crois seul mériter les dons, les soins du ciel,
Si tu dois goûter seul l'ambroisie et le miel,
Etre seul accompli, grand, immortel, auguste,
Crie à tout l'univers : *Dieu n'est qu'un Etre injuste.*
Usurpe tous les droits qu'il a sur les humains,
Enlève-lui la foudre, arrache de ses mains
La balance, le sceptre, et dans ta rage extrême
Sois Juge de ton Juge, et le Dieu de Dieu même.

C'est toi, funeste orgueil, qui causes notre erreur,
Tu veux te prévaloir d'une fausse lueur ;
Et pour lancer au ciel un regard téméraire,
Tu nous portes toujours par de là notre sphère.
L'homme veut être un Ange, et plus audacieux
Les Anges autrefois voulurent être Dieux.
S'ils sont tombés, comme eux l'homme non moins rebelle
Pêche contre les lois
de la cause éternelle.
(9) Qu'on demande pourquoi mille secrets ressorts
Font sans cesse mouvoir tant de célestes corps,
Pourquoi la terre existe, et tout ce qu'elle étale ?
Pour moi (répond l'orgueil) pour moi seul libérale,
La Nature lui prête un mouvement actif,
Réveille en chaque plante un germe productif,
Epanouit les fleurs, rend la rose odorante ;
C'est pour moi tous les ans que l'automne abondant
Fait couler du raisin le jus délicieux,
Que la mine produit des trésors précieux ;
Pour ma seule santé découlent mille sources,
Aux maux les plus cuisants salutaires ressources ;
Le soleil bien-faisant ne luit qu'à mon besoin ;
Les mers roulent leurs flots pour me porter au loin ;

Les vents, pour me servir, à l'onde font la guerre.
Devant moi tout fléchit, tout rampe sur la terre ;
Elle est mon marche-pied, et le ciel est mon dais.

Cependant au milieu de ces rares bienfaits,
Que prodigue pour toi la Nature attentive,
N'est-ce point déroger à sa fin primitive,
Quand sur toi le soleil darde un rayon mortel ?
Lorsque ébranlant de Dieu le redoutable autel,
Les tremblements de terre engloutissent les villes,
Ou quand d'affreux torrents couvrant les champs fertiles,
(10) Submergent des moissons le trésor abondant ?
Non ; ne le pense pas. Un unique accident,
Loin de troubler le cours de la loi générale,
Favorise en secret la cause principale.
Le Monde a dû souffrir des altérations ;
Quel être fut créé sans imperfections ?
L'homme en est-il exempt ? S'il semble que Dieu même
S'écarte quelquefois de son propre système,
« **Dont le bonheur de l'homme est le but souverain** »,
L'homme s'écarte aussi de cette même fin.
La révolution certaine et continue,
Qu'un jeu de la Nature étale à notre vue,
Est-elle plus permise aux caprices du temps,
Qu'elle ne l'est aux cœurs des mortels inconstants ?

Le printemps éternel, l'olympe sans nuage,
Ne sont pas plus communs qu'une âme calme et sage.
Si mille feux lancés contre un peuple proscrit,
N'ont point détruit du ciel l'arrangement prescrit,
Pourquoi d'un Borgia la funeste existence
Pourrait-elle en son cours troubler la Providence ?
C'est de l'orgueil que naît notre raisonnement.
Réprimons-en l'effort ; jugeons plus sainement.
Concevons qu'il n'est point d'effet dans la Nature,
Qui de l'effet moral ne trace la figure.
(11) Pourquoi contre le Ciel follement se roidir ?
Le blâmer d'une part, de l'autre l'applaudir ?
Imbécile raison, que peux-tu te promettre ?
« **Tu dois craindre, admirer, te taire et te soumettre** ».

Peut-être croirions-nous que le bien général
Exigerait qu'au monde et physique et moral,
Tout ne fût que vertu, tout ne fût qu'harmonie :
Que des vents déchaînés la fureur réunie
Jamais de l'Océan ne soulevât les flots ?
Que l'âme jouissant d'un durable repos,
D'aucunes passions ne se vit altérée ?
« **De troubles, il est vrai, la raison déchirée,**
Ne peut céder sans crime au tumulte des sens » ;
Mais il est dans les cœurs des ressorts innocents,

Qui formant des transports que l'ordre justifie,
Sont autant d'élémens qui soutiennent la vie.

Homme, que voudrais-tu ?
Pourquoi te plaindre encore ?
Tantôt jusqu'aux Cieux prenant un vain effort,
Tu veux, moindre qu'un Ange, être encore davantage ?
Tantôt dans la bassesse, où ta fureur t'engage,
(12) Tu voudrais enlever, jaloux de leur secours,
Et la force aux taureaux et la fourrure aux ours.
Mais si les animaux sont faits pour ton usage,
Quel fruit tirerais-tu du frivole avantage
De rassembler en toi toutes leurs qualités ?
L'Eternel exerçant ses libéralités,
Partagea sagement à toute créature
Une faculté propre, une organe, une allure,
Et pour favoriser ses besoins mesurés,
Il daigna la douer de différents degrés
De force, de grandeur, de grâce, de vitesse,
Relatifs à son rang, son état, son espèce ;
Rien n'y manque, et tout suit l'art le plus scrupuleux ;
Tout, jusqu'au vil insecte, en son genre est heureux.
Le Ciel pour l'homme seul est-il moins équitable ?
Cependant il se plaint. Seul Etre raisonnable,
Ne pourra-t-il remplir ses désirs et son goût,
Si tyran de la terre il ne possède tout ?
Ne mettra-t-il son bien et sa gloire suprême
Qu'à n'agir, ne penser qu'au-delà de lui-même ?
Ces puissances qu'il vante et d'esprit et de corps,
N'ont-elles à tenter que d'impuissants efforts ?
Ah ! pourquoi (lui dira sa raison frénétique)
Le ciel t'a-t-il privé d'un œil microscopique ?
(13) C'est que l'homme n'est qu'homme, et n'a point d'intérêt
D'être (lui dira-t-on) autre que ce qu'il est.
A quoi lui servirait que sa perçante vue
Découvrît d'un ciron la forme et l'étendue ?
Si malgré ce talent l'organe de ses yeux,
Ne pouvait pas encore pénétrer jusqu'aux cieux.
Serait-il plus heureux d'avoir pour son partage,
De toucher le plus fin l'incommode avantage,
Si les pores du doigt, ouverts avec les excès,
Sentaient au moindre choc de douloureux accès ?
Un nez plus raffiné : si les vapeurs subtiles,
Que répandent du Lys les esprits volatiles,
Par leurs vibrations ébranlant son cerveau,
Dans un lit de parfums lui creusaient un tombeau ?
Une oreille plus fine ; Ah ! toute la Nature
Lui paraîtrait tonner sans règle et sans mesure ;
Les sphères, dans le cours de leurs longs roulements,
De leur bruyant fracas étourdiraient ses sens :

Tandis qu'il gémirait de ne pouvoir entendre
Des ruisseaux fugitifs le bruit flatteur et tendre,
Ni l'éclat enchanteur des amoureux concerts,
Dont les hôtes des bois font retentir les airs.
Qui te méconnaîtrait, divine Providence ?
Ô sagesse ! ô bonté ! Cette juste balance,
(14) Qu'entretiennent sur nous tes desseins inconnus,
Ainsi que dans tes dons, éclate en tes refus.

Autant qu'on aperçoit de degrés innombrables,
Dans les Etres créés entre eux si dissemblables,
Autant les facultés de l'esprit et des sens,
Offrent à nos regards de degrés différents.
Depuis ces millions d'insectes et de reptiles,
Qui remplissent en foule et les champs et les villes,
Jusqu'aux Héros vengeurs des crimes d'Ilion,
Que l'intervalle est grand ! Quelle gradation !
Que de points mesurés parmi les Bêtes mêmes
Se trouvent dans la vue, entre ces deux extrêmes
Ou de la Taupe aveugle, ou du Lynx clairvoyant !
De l'odorat du Chien à la piste aboyant,
Et du sens plus subtil qui guide la Lionne
Vers l'ennemi fuyant qu'un hurlement étonne !
Quels degrés dans l'ouie entre les animaux
Qui gazouillent dans l'air, et qui peuplent les eaux !
Que ton toucher est fin, délicate Araignée !
La plus faible secousse à ta toile donnée,
Te frappe ; tu frémis au coup du moindre vent :
Tu vis dans ton ouvrage, il semble être vivant.
(15) Quel sentiment plus sûr que celui de l'abeille,
Quand souvent, au défaut de sa rose vermeille,
Elle sait de la fleur qui recèle un venin,
Dans la rosée extraire un suc doux et bénin ?
Sur le sale pourceau quel est ton avantage,
Eléphant, qui reçus la douceur en partage ?
Ah ! ton instinct de l'homme égale la raison ;
Quelle mince barrière en rompt la liaison !
Séparés pour toujours, cependant toujours plus proches.
Qui ne s'aperçoit pas des intimes approches
De la réflexion et du ressouvenir ?
Ne semblerait-il pas qu'ils sont prêts à s'unir ?
Combien peu d'intervalle en l'image tracée,
Du simple sentiment, divise la pensée ?
Regarde, réfléchis sur ce que tu vois ;
Pour t'instruire, Mortel, tout a pris une voix.
Promène tes regards où l'œil peut te conduire,
Vois la Nature éclore, éclater et produire.
Quelle progression d'Etres nageant dans l'air,
Répandus sur la terre, ou plongés dans la mer !
Depuis Dieu, quelle chaîne ! Une si longue suite

Marque bien sa grandeur, son ordre et sa conduite.
Ange, homme, quadrupède, insecte, oiseau, poison,
Tout est grand, merveilleux, parfait dans sa façon.
(16) Ô sublime étendue où l'œil ne peut atteindre ! Sage loi que l'esprit peut encore moins enfreindre !
Qui peut te concevoir ? Quel espace effrayant
De l'homme à l'infini, de tous les deux au néant !
Si quelque ordre vers Dieu rapprochait sa distance,
Sur lui l'ordre qui suit aurait même puissance,
Ou le vide entrerait en la création.
Un seul anneau de moins rompt la progression,
Qui de la chaîne entière entretient l'alliance :
Tout suivrait par degrés la même décadence ;
Un monde retranché de cent mondes divers,
Dans un nouveau chaos plongerait l'univers.
La terre dans les airs perdant son équilibre,
De la règle affranchie, en son désordre libre,
Du point de son Orbite au loin s'écarterait,
Le soleil au hasard dans l'Olympe fuirait ;
Les Anges dépouillés de leurs saints ministères,
Seraient précipités dans leurs brillantes sphères :
Jusqu'au trône de Dieu tout serait ébranlé.
Et pour qui l'ordre entier serait-il donc troublé ?
Pour moi, dis-tu, mortel ? Pour toi, vers méprisable !
Ô criminelle audace ! Ô folie exécrable !
Si le pied sur la terre à marcher destiné,
Si le bras au travail vilement condamné,
Voulaient être la tête, et si la tête même,
L'œil, l'oreille irrités contre l'être suprême,
(17) Se plaignaient de se voir les simples instruments
De l'esprit qui préside à tous les mouvements :
Quelle bizarre erreur ! N'est-elle pas égale,
Si dans ce composé de l'œuvre générale,
Sur l'autre une partie aspire à s'élever ?
Ose tout envahir ? Conspire à tout braver ?
Et dans ses vains projets ambitieuse et lâche,
Refuse d'accomplir et l'ouvrage et la tâche,
Qu'à chacune imposa l'esprit ordonnateur,
Pour le bonheur du monde et son propre bonheur ?

L'Univers est un tout composé de parties
Par de justes rapports sagement assorties.
De ce tout surprenant la Nature est le corps, « **Mais Dieu seul en est l'âme, et par mille ressorts**
Il anime chaque Etre, en conserve la vie,
Y fait tomber ses dons, et les diversifie :
Un tendre amour l'enflamme, il prévoit nos besoins.
La terre et son bonheur ne l'occupent pas moins
Que l'important soutient de la voûte céleste ;
Il est doux, bienfaisant, en tout se manifeste,

Dans le soleil échauffe, ou dans l'air rafraîchit ;
Dans les étoiles brille, et sur l'arbre fleurit.
Il vit dans chaque vie, et sa vaste étendue
Se porte en tous climats, dans l'onde, dans la nue ;
(18) Il donne sans rien perdre, et sans se partager,
Se répand pour nourrir, accroître et protéger ;
Respire dans notre âme, et maintient la partie,
Que les loix de la mort tiennent assujettie ;
Egalement parfait, et se faisant un jeu
De la formation d'un cœur ou d'un cheveu,
De l'homme le plus vil, ou du plus pur Archange,
Qu'embrase un feu sacré d'amour et de louange ;
Pour lui rien de trop haut, de trop bas, de petit :
Toujours sublime et grand, il enfante, il remplit,
Il répare, il étend, il limite, il enchaîne,
Et tout se meut au gré de sa loi souveraine ».

Cesse donc, homme vain, d'appeler imparfait
Un ordre dont tu vois le merveilleux effet.
Souvent le plus grand bien dépend de ce qu'on blâme ;
Connais-toi ; vois ton point. Le Ciel mit dans ton âme
Un degré de faiblesse, un juste aveuglement,
Qui doit de ton bonheur former le dénouement,
« Soumets-toi, mais comprends que Dieu ne t'a fait naître
Que pour te rendre heureux autant que tu dois l'être ;
(19) Sois sûr, en quelque Sphère où soit fixé ton sort,
Dans l'instant où tu nais, dans l'instant de ta mort,
De trouver ton salut dans le bras qui dispose
Et de la plus sublime et de la moindre chose ».
La nature est un art, mais un art inconnu ;
Le hasard est un trait dont le but n'est point vu ;
De la discorde même il naît une harmonie,
Que ne peut pénétrer le plus subtil génie.
Le mal particulier est un bien général :
Et malgré ta raison et ton orgueil fatal,
Tout est fait pour le mieux ; et sans extravagance
Tu ne peux attaquer l'éternelle puissance.

Épître II (20)

Connais-toi donc, Mortel, et ne sois plus tenté
D'entrer dans les secrets de la Divinité :
A les approfondir, un vain temps se consomme ;
L'étude propre à l'homme est l'étude de l'homme.
Mais quel contraste en lui ! Immobile, ou courant,
Obscurément habile, et servilement grand,
Trop instruit pour tomber dans le doute sceptique,
Trop faible pour s'armer de la fierté stoïque,
Dans tous ses mouvements, empressé, retenu,
Entre deux points toujours il flotte suspendu ;
Incertain s'il est Dieu, s'il n'est point une brute,
Du corps et de l'esprit il fomente la lutte ;
Né pour mourir, il croit insulter à la mort,
Et porte ses désirs au-delà de son sort.
Pour s'abuser lui-même, il réfléchit, raisonne ;
Et jusqu'à un tel excès son esprit s'abandonne,
(21) Qu'il semble, en s'égarant, vouloir se faire un jeu
Ici de penser trop, là de penser trop peu :
Source de passions, chaos de connaissances,
Il saisit loin du vrai, l'ombre et les apparences ;
Dégagé de l'erreur, ou prêt d'y succomber,
Créé pour s'élever, élevé pour tomber,
Maître de tous les biens que la Nature expose,
Et l'esclave à son tour des devoirs qu'il impose ;
Timide, audacieux dans son autorité,
Seul arbitre des lois et de la vérité
Lui-même, il est plongé dans une erreur profonde,
La gloire, le jouet, et l'énigme du monde :
Va donc, Etre étonnant, étaler son savoir ;
Conduis tout, pèse l'air, signale ton pouvoir,
Va mesurer la terre et régler les marées,
Place chaque planète aux voûtes azurées,
Trace-leur le chemin qu'elles doivent tenir ;
Et règle le soleil et les temps à venir :
Elève ton esprit, et jusqu'en l'Empirée
Sur les pas de Platon vole, ouvre-toi l'entrée
Dans le premier parfait et dans le premier beau ;
Forge, si tu le peux, un système nouveau :
Foule aux pieds le bon sens, et dans ta folle ivresse
Crois imiter de Dieu la force et la sagesse :
Tel que dans l'Orient ces Prêtres imposteurs,
Qui livrés de sang froid à de noires vapeurs
(22) Qu'en eux ont excité cent tours orbiculaires,
Enivrés à la fois d'orgueil et de chimères,
Font croire que leur tête, en tournoyant toujours,
Imite du soleil le circulaire cours.
Suis donc tes hauts projets, dis-nous, guide fidèle,

Comment doit-on gouverner la sagesse éternelle ?
Puis rentrant dans toi-même, après tant de clarté,
Qu'y retrouveras-tu ? Vain songe, obscurité.

Quand les Anges placés dans la plus haute Sphère,
Virent aux derniers temps un Mortel téméraire,
Des astres pénétrer l'obscur enchaînement,
Sans doute que frappés d'un juste étonnement,
Ils durent applaudir à la Nature humaine,
Qui s'ouvrait dans les Cieux une route certaine ;
Et le subtil Newton dans son art fut pour eux
Ce que dans son adresse un Singe est à nos yeux.
Mais cet homme rempli de notions parfaites,
Qui trace sans erreur le cercle des Planètes,
A-t-il pu dans son âme entrer un seul moment ;
En décrire, ou fixer le moindre mouvement ?
Il sait le plus haut point où les Sphères s'étendent ;
Le degré le plus bas où les astres descendent.
Mais peut-il expliquer ce qui le fait mouvoir ?
Quel prodige étonnant ! Quel fruit d'un vain savoir !
(23) L'âme pour s'élever dompte de grands obstacles ;
Avance d'art en art, et produit des miracles ;
Mais si-tôt que sur moi l'homme veut opérer,
Qu'occupé de lui-même il veut se pénétrer,
L'aveugle passion coupe et brise la chaîne
Que la faible raison a tissue avec peine.
Deux principes en lui règnent assidûment,
Et mettent à l'envi son cœur en mouvement.
L'amour propre le presse, et l'excite et l'emporte ;
La raison le retient, quand elle est la plus forte ;
Si l'un d'eux est un bien, l'autre n'est pas un mal,
Et chacun vers sa fin marche d'un pas égal ;
L'un meut, l'autre régit ; mais ce qui les assemble,
Et les fait de concert coopérer ensemble,
Dans la règle des mœurs, doit être appelé bien,
Comme on doit nommer mal ce qui rompt leur lien.
De l'âme, l'amour propre irrite la puissance ;
La raison dans son calme, et compare et balance ;
Sans l'un, le genre humain tomberait en langueur ;
Dans l'action, sans l'autre, il aurait trop d'ardeur.
Et il cesse d'agir, si rien ne le dirige,
Il est tel que la plante attachée à sa tige,
Réduite à végéter, multiplier, pourrir,
Ou tel qu'un Météore ardent à parcourir
Le vide qu'il remplit de la fureur extrême,
Brûlant, détruisant tout, enfin détruit lui-même.
(24) Le principe qui meut, est toujours le plus fort ;
Il inspire, il échauffe, il presse avec effort ;
Mais celui qui compare en son Trône immobile,

Décide sans agir, tel qu'un Juge tranquille ;
Au sort de la tempête il sait se maintenir ;
Son soin est de penser, d'admettre, de bannir.
Plus un objet de près présente son amorce,
Plus dans son action l'amour propre a de force ;
Le sentiment présent lui rapproche le bien,
Tandis que la raison ne détermine rien
Que dans un certain temps, qu'à certaines distances,
Qu'après avoir pesé toutes les conséquences,
Réfléchi mûrement, et jusqu'en l'avenir
Présagé tout le fruit qui peut en revenir.
Disons mieux, l'amour propre a la force en partage,
La raison en lumière abonde davantage.

Scolastiques subtils, dont l'orgueilleux plaisir
Se porte à diviser plutôt qu'à réunir,
Armez à votre gré ces puissances amies ;
Vous souffrez à les voir un instant endormies ;
Vous qui levant sans cesse un glaive scandaleux,
De tout ce qui se joint osant couper les nœuds,
« Du sens et des vertus qu'abaisse votre audace,
Séparez solidement la raison et la grâce » (25)
Qui sur un mot obscur où l'esprit se confond,
Quoiqu'en un même sens il pût s'entendre au fond,
Tel que des forcenés vous déclarez la guerre :
De frivoles débats allez remplir la terre.

Amour propre, raison, vous combattez en vain,
Vous tendez l'un et l'autre à cette double fin :
La peine vous fait peur, le plaisir vous attire.
L'un de vous, plus ardent en tout ce qu'il désire,
Court après son objet, cherche à s'en emparer,
Le poursuit, le saisit, voudrait le dévorer ;
Mais sans blesser la fleur, l'autre n'en veut qu'extraire
Et la douce rosée, et le miel salutaire
Le plaisir en un mot, par un sort inégal,
Est notre plus grand bien, ou notre plus grand mal.

Les passions ne sont que l'amour propre même
Par des sentiers divers marchant vers ce qu'il aime.
Le bien où les regards s'attachent ardemment,
Apparent ou réel, les met en mouvement.
Mais comme il est des biens, dont l'équitable usage,
Au gré de la raison ne souffre aucun partage,
Il est des passions qui n'ont d'autres attraits,
Que notre seul plaisir, que nos seuls intérêts ;
(26) **« Si notre cœur n'y suit que des routes permises,**
Que d'honnêtes moyens ; elles seront admises
Au rang où la raison sensible à nos besoins,
Adopte nos désirs, et leur prête des soins ».

D'autres plus noblement élevant le courage,
Tendent sans intérêt au commun avantage ;
Leur zèle secondé par un soin assidu,
Les décore du lustre et du nom de vertu.

Que le Stoïque fier d'un repos insensible,
Vante de sa vertu le pouvoir invincible ;
Toute la fermeté n'est qu'une inaction
Des esprits condensés, dont la contraction
Tient de son cœur glacé la puissance captive,
Incapable de soins et d'une flamme active.
Tel que dans l'action s'enflamme le Héros,
L'esprit se fortifie, en fuyant le repos :
Un orage dans l'âme en trouble une partie ;
Mais ce trouble agissant du tout maintient la vie :
Nous courons une mer où mille écueils affreux
Ne servent qu'à nous rendre encore plus courageux ;
Les passions y sont les Ministres d'Eole ;
Mais la raison y prend la rame et la boussole.
Dieu lui-même au repos a renoncé souvent :
Il marche sur la mer, il monte sur le vent.
(27) Si de quatre éléments la merveilleuse guerre
Fit éclore et maintient la masse de la terre,
Pourquoi des passions les utiles combats,
A l'ouvrage moral ne serviraient-ils pas ?
L'espérance, la joie, une ardeur innocente,
Des plaisirs et des jeux la cohorte riante,
Le chagrin, le soupçon, le dépit, la terreur,
Le cortège effrayant de la sombre douleur,
« Combattus, modérés et combinés ensemble,
Dans leurs bornes placés par l'art qui les rassemble,
Mettent l'âme en balance ; et d'ombres et de jours, »
Du clair et de l'obscur composent un concours,
Où la force aux couleurs sagement assortie,
Fait luire avec éclat le tableau de la vie.

« Cependant gardons-nous de suivre le chemin
Où notre âme s'égare, où Dieu n'est pas sa fin :
Usons des passions, mais réglons-en l'empire ;
Ce qui compose l'homme est-il pour le détruire ? »
Tout âge a ses plaisirs, ils brillent en tous lieux,
Ils sont entre nos mains, où s'offrent à nos yeux.
S'ils s'échappent, sur eux nous portons notre vue ;
Nous ne sommes touchés, notre âme n'est émue,
Que du désir flatteur de nous les rendre sûrs ;
Maîtres des biens présents nous volons aux futurs.
(28) Chacun d'eux dans son genre offre différents charmes,
Mais pour nous asservir, tous n'ont pas mêmes armes ;
Nos sens plus ou moins vifs, frappés diversement,
De l'objet présenté tirent leur sentiment.

D'un mouvement soudain la machine animée,
Se livrant aux désirs dont elle est enflammée,
S'élance vers l'objet dans le degré d'effort
Qui se fait ressentir ou plus faible, ou plus fort.
Delà, la passion dans l'âme dominante,
Qui souvent combattue, et toujours triomphante,
Telle que le Serpent de l'ancienne Loi,
Dévore, engloutit tout, et le transforme en soi.

Comme l'on peut penser dans la Philosophie,
Que le corps recevant un principe de vie,
Reçoit en même temps le germe de la mort ;
Que ce mal préparé pour terminer son sort,
Faible dans sa naissance, enfin croît à mesure
Que par l'âge s'accroît le poids de la Nature.
Ainsi l'âme reçoit, dans ses premiers instants,
La semence d'un mal redoublé par le temps,
Qui d'un trouble obstiné trop fatale origine,
Devient la passion qui sur elle domine ;
Les autres maux d'esprit lui cèdent à la fin,
Et la partie infirme en prend tout le venin.
(29) Elle naquit dans nous au même instant que l'âme :
L'habitude en nourrit la tyrannique flamme ;
Les talents de l'esprit, et la vivacité,
Ajoutent des degrés à sa malignité ;
D'un aveu complaisant la raison l'autorise :
C'est par elle souvent que son tranchant s'aiguise.
Ainsi par des rayons pleins de bénignité,
Le soleil du vinaigre accroît l'acidité,
Et l'on ne voit que trop, qu'enchaînée elle-même
La raison cède enfin son empire suprême ;
Elle ose abandonner ses sujets malheureux ;
Cesse d'en exiger et l'encens et les vœux,
Et content qu'à l'erreur, qui dans eux s'accrédite,
Ils se livrent pour suivre une autre favorite.
Hélas ! faible raison, tu soutiens mal tes droits !
Que ne nous pourvois-tu d'armes comme de lois ?
Et ne devrais-tu pas, pour marquer sa tendresse,
De l'esprit abattu relever la faiblesse,
Le guérir, ou du moins lui montrer le danger,
Où l'expose un penchant qu'il ne peut corriger ?
Mais impuissante amie, et faible protectrice,
De Juge, tu deviens de nos fautes complice ;
Tu t'armes contre nous d'un conseil séducteur ;
Et fomentant toi-même une coupable erreur,
Grossis à notre esprit le prix de sa chimère,
Pour excuser le mal qu'il a rougi de faire.
(30) Cependant fier encore de tes triomphes vains,

Tu crois te conserver des droits sur les humains,
En brisant quelques nœuds de passions légères.
Ces victoires, hélas ! faibles, imaginaires,
De celle qui domine accroissent le pouvoir,
Et dans un plus grand jour la font apercevoir ;
Telle qu'un Médecin qui follement se vante
De dissiper du corps toute l'humeur peccante,
Quand sur un membre seul, par un secret fatal,
Pour y causer la goûte il fait tomber le mal.

Pour notre perte, hélas ! la Nature décide,
Contre elle la raison n'a qu'un pouvoir timide ;
Elle la suit, elle l'escorte, et loin de l'abaisser,
Ne marche sur ses pas que pour mieux l'encenser.
Elle traite bien moins en tyran qu'en amie
La passion régnante où l'âme est asservie ;
Contre elle nous formons un courageux dessein,
Mais malgré nos combats elle entraîne à sa fin.
Si d'autres passions dans nos cœurs ont entrée,
Ce sont des vents légers et de peu de durée ;
Mais celle qui domine est un vent dont l'effort
Nous rejette à la côte où nous fixa le sort.
Qu'on soit épris de soif pour l'or, pour la science,
Pour la gloire, l'honneur, la suprême puissance,
(31) (Et ce qui plus encore allume les désirs)
Pour le bonheur oisif des tranquilles plaisirs :
L'homme plein de l'espoir qui flatte son envie,
Court après son objet aux dépens de la vie ;
Et l'avide Marchand et le fougueux Héros,
Le Philosophe ami du stoïque repos,
Le Solitaire enfin, tous s'estiment, se prisent,
Et sourds à la raison de sa voix s'autorisent.

L'Artisan éternel, qui créa tout de rien,
Par un art inconnu du mal tirant le bien,
Fait éclore du sein de la passion même
Le germe précieux de la vertu suprême.
Comme indocile aux soins, rebelle au meilleur fond,
Sur sauvageon enté l'arbre devient fécond,
Le vice des vertus peut être l'origine ;
Une sève sauvage en nourrit la racine,
Et semble leur prêter plus de force et d'appui.
Quelle source d'esprit découla de l'ennui !
Que de fruits précieux naquirent de la gêne,
De l'obstination, du dépit, de la haine !
Le courroux enflammé se change en zèle ardent ;
L'avarice au besoin rend l'homme plus prudent ;
La paresse conduit à la Philosophie ;
Et ce Tyran des cœurs, la noire et basse envie,
(32) Irritant à la fois et Savants et Guerriers,

Fait aux champs de la gloire
éclore leurs lauriers.
Un amour qui forçait les plus
saintes limites,
Se raffine, et quittant des routes
illicites,
N'est plus qu'un hymen sage, où
sans crime adoré
Le beau Sexe reçoit un encens
épuré ;
Et nous ne voyons plus dans
l'homme ou dans la femme
De vertus dont l'éclat ennoblisse
leur âme,
Qui ne puissent parti du
redoutable écueil,
Qu'offrent à leurs regards ou la
honte ou l'orgueil.
Oh, combien la vertu des vices est
voisine !
La raison vers le bien seule nous
détermine.
Il ne tint qu'à Néron d'être égal à
Titus,
Et de faire briller un règne de
vertus.
Dans un Catilina la fougue
détestée
Charme dans Curtius, dans Décie
est vantée :
La même ambition, offrant un
double but,
Produit également la perte ou le
salut ;
Elle fait à son gré le Citoyen fidèle,
Le traître à sa patrie, et le sujet
rebelle ;
Et ce mélange est tel quel le terme
prescrit,
Où le vice commence et la vertu
finit,
Ne se fait point sentir, n'est
aperçu qu'à peine :
Rien n'en saurait fixer la distance
incertaine.
(33) L'un sur l'autre empiète, ainsi
qu'en un Tableau
Artistement fini par un savant
pinceau,
Les ombres avec art entrent dans
les lumières.
Mais je t'entends, Mortel, romps
toutes les barrières ;
Parle, et que le bon sens ne te
retienne plus.
Me diras-tu qu'il n'est ni vices, ni
vertus ?
Quand le noir et le blanc mêlant
leurs dissonances,
Adoucis et fondus, produisent
cent nuances,
Soutiens-nous, que le Peintre a
l'art et le pouvoir
De détruire à jamais et le blanc et
le noir ?
Cependant, pour guérir d'une
erreur si grossière,
Sonde ton propre cœur, suis sa
simple lumière ;
**« S'il lui coûte des soins, s'il est
trop combattu,
Libre, il ne tient qu'à lui de
suivre la vertu ».**

Le vice est si hideux qu'une
frayeur soudaine
Allume à son aspect la plus
mortelle haine :
Cependant vu souvent, il est
moins odieux,
Et ce monstre effrayant ne choque
plus nos yeux.
D'abord nous le souffrons, nous le
plaignons ensuite,
Enfin nous l'embrassons, et
marchons à sa suite ;
Mais on ne convient point de son
extrémité ;
Le Mortel vicieux croit n'être point
monté
Au degré le plus haut du crime
qu'il colore,
Ou croit que son voisin est plus
méchant encore.
(34) Tels dans les durs climats où
souffle l'Aquilon,
L'Orcadien sauvage et le sombre
Lapon,

Sous la glace accablés de souffrances extrêmes,
Pensent que leurs voisins sont plus glacés qu'eux-mêmes :
Le mal qui fait frémir un heureux naturel,
Au méchant endurci paraît un bien réel.
Tout homme est vicieux et vertueux ensemble ;
La double extrémité rarement se rassemble ;
Tous semblent y monter jusqu'à certains degrés ;
Le Fou, le scélérat, à leur fougue livrés,
Sont à certains égards et vertueux et sages.
L'honnête homme échappé mille fois des naufrages,
Succombant à son tour au mal déterminé,
S'abandonne au transport qu'il avait condamné.
Aux penchants opposés notre âme assujettie,
Et du bien et du mal ne prend qu'une partie.
L'amour propre conduit au vice, à la vertu :
Et différente fin meut chaque individu.
Mais l'objet de Dieu seul est grand, profond, sublime,
Et le soutient du monde est le seul qui l'anime :
« **C'est lui qui du caprice et du fougueux transport**
Contre-mine, affaiblit, anéantit l'effort ;
Qui détourne du vice, expose la bassesse,
Qui permet pour un bien quelque heureuse faiblesse » ;
(35) Au Sexe plein d'appas la honte ou la fierté,
Aux Ministres la crainte ou la sévérité ;
Une ardeur téméraire au Soldat dans la Guerre,
Un air impérieux aux Princes de la terre,
Au Peuple le silence et la timidité ;
Qui fait à ses desseins servir la vanité,
Pour nous faire trouver au sein de l'indigence,
Dans la simple louange une ample récompense.
« **C'est lui qui transformant nos besoins en bienfaits,**
Nous fait de la vertu ressentir les effets ;
Et qui des vains écarts, dont l'esprit est la proie,
Souffre que l'homme tire et sa gloire et sa joie ».
A quoi servent les nœuds que la sagesse a mis
Entre les serviteurs, les maîtres, les amis ?
N'a-t-elle pas formé ces tendres dépendances,
Pour inviter nos cœurs aux justes assistances
Que chaque individu doit attendre de nous ?
La faiblesse d'un seul fait la force de tous.
Le besoin, les défauts, l'intérêt et la peine,
Du bonheur général semblent serrer la chaîne ;
Cet objet dans notre âme excitant la pitié,
De tout le genre humain cimente l'amitié.
Mais jusqu'à la mort une trompeuse idée,
De l'homme prévenu retient l'âme obsédée.
En quelque passion qu'il ait su s'engager,
Contre une autre jamais il ne veut se changer.
(36) L'homme savant, flatté de sonder la Nature,

Trouve dans sa recherche une abondance sûre ;
L'Ignorant s'applaudit de ce qu'il ne sait rien ;
Le Riche se bouffit à l'aspect de son bien ;
Le Pauvre en sa chaumière attend la Providence ;
L'Aveugle chante et rit, le Boiteux même danse ;
L'ivrogne est un Héros ; le Lunatique un Roi ;
Le Chimiste cherchant sa fortune chez soi,
Affamé, se nourrit d'espérances dorées,
Et le Poète vit du chant des doctes Fées.
Chaque état goûte un sort et consolant et doux :
Comme un ami commun l'orgueil se donne à tous.
La passion varie, et s'assortit à l'âge,
L'espérance avec nous jusqu'à la mort voyage.
Un prompt désir remplace un espoir qui se perd ; « **Dieu permet nos écarts, et sa pitié s'en sert** » ;
L'amour propre devient lui-même une balance,
Que suspend sagement sa suprême puissance,
Pour comparer au poids de nos propres besoins
Ceux d'autrui, qui plus grands, sont dignes de nos soins.
Homme, console-toi, si tu n'es que faiblesse,
Dieu n'est pour ton salut que bonté, que sagesse. (37)

Épître III

Apprends, homme borné, que le Moteur divin,
Par des sentiers divers tend à la même fin.
Au milieu de l'orgueil, au sein de l'abondance,
Dans l'horreur des revers, dans la triste indigence,
Jusque dans la folie et dans la volupté,
Sans cesse remplis-toi de cette vérité.
Considère le monde où tu tiens un espace,
Examine l'amour dont le lien embrasse
Tous les êtres créés depuis le haut des Cieux
Jusqu'au centre profond de ces terrestres lieux ;
Vois vers un seul objet la Nature assidue
Rassembler ses efforts, porter toute sa vue.
Figure-toi l'amas d'atomes enchaînés,
Construits pour recevoir les fers qu'ils ont donnés ;
Regarde la matière en détail variée,
Par un art merveilleux étroitement liée,
(38) Se presser, concourir, marcher d'un pas égal
Vers un centre commun, vers le bien général.
Un Végétal périt, pour conserver la vie
D'un autre menacé de se la voir ravie,
Quelquefois se dissout, pour reprendre à l'instant
L'être dans un degré plus ou moins éclatant.
Une forme à nos yeux est à peine éclipsée,

Que par une autre forme on la voit remplacée ;
Tout se succède, et passe, en proie aux coups du sort,
Du néant à la vie, et de l'être à la mort ;
Ainsi la gerbe d'eau s'élève à notre vue,
Et brille pour tomber dans les flots confondue.
Il n'est rien d'isolé, d'étranger, ni de vain,
Chaque partie au tout a son rapport certain.
L'esprit universel, dont la sage ordonnance,
Dans les Etres soutient l'ordre et la dépendance,
Par un mélange où tout dans sa place se rend,
Avec le plus petit enchâsse le plus grand.
La bête utile à l'homme à ses besoins se prête,
Et l'homme est à son tour nécessaire à la bête.
Rien ne subsiste à part, tout est servi, tout sert ;
Tout est lié. Qui sait où la chaîne se perd ?

Homme présomptueux ! L'Auteur de la Nature
N'aurait-il travaillé que pour ta nourriture ?
(39) Que pour tes seuls besoins, ton bien, ton ornement,
Ta gloire, tes plaisirs et ton amusement ?
La main par qui la bête est pour ton goût nourrie,
N'a-t-elle pas pour elle émaillé la Prairie ?
L'alouette traçant mille cercles légers,
Pour toi gazouille-t-elle et fend-elle les airs ?
La tendre joie anime et sa voix et son aile.
N'est-ce que pour toi seul qu'en la Saison nouvelle,
Le Rossignol se livre à des concerts charmants ?
Non. Ce sont ses amours et ses ravissements
Qu'exprime son gosier, qu'exhale son haleine.
Le Coursier manié sur la poudreuse arène,
Dans la pompeuse ardeur qui vient l'enorgueillir,
Avec son Cavalier partage le plaisir.
Crois-tu que pour toi seul le grain couvre la terre ?
Pour en prendre sa part, l'Oiseau te fait la guerre.
C'est pour d'autres encore que les champs sont parés
De fleurs et de raisins, de fruits, d'épis dorés.
Dans tes riches moissons une partie acquitte
Le pénible travail du bœuf qui la mérite ;
Et le porc dans la fange, indocile à ta voix,
Etend sur tes guérets de légitimes droits.

Sache donc qu'il n'est point d'être dans la Nature
A qui le Ciel n'accorde une assistance sûre :
(40) Sous les pieds du Monarque étalant son secours,
Avant lui la fourrure avait échauffé l'Ours.
Lorsque l'homme s'écrie au gré de son caprice,
Tout rampe sous moi, tout est pour mon service,
L'homme est fait pour le mien, répliquerait l'Oison,
Qu'on engraisse à l'abri d'une douce prison.

Quel soin pour le garder, pour bâtir sa demeure,
Pour préparer ses mets dans son temps, à son heure ?
C'est tout ce qu'il connaît. Hélas ! il ne sait pas
Que c'est par ces faveurs qu'on le mène au trépas :
Aussi loin que l'Oison porte sa connaissance,
L'Oison raisonne bien. Il est dans l'ignorance
Des malheurs que sur lui l'homme doit attirer,
Au-delà de lui-même il ne peut pénétrer.
Mais toi, Mortel, rougis de ta folie extrême….
« Sur tous les animaux ton empire est suprême ;
Je le sais. Mais crois-tu que tout soit fait pour un ? »
Que tu ne sois pas né pour tendre au bien commun ?
Sur le faible, il est vrai, le plus puissant l'emporte,
Mais si par un orgueil, dont l'excès le transporte,
L'homme rend son esprit tyran de l'Univers,
La Nature le mate, et redouble ses fers.
Lui seul prévoit et sent les besoins, les injures,
Les maux, les accidents des autres créatures ;
Les soins et les soucis, dont il est tourmenté,
Sans cesse sur leur sort le tiennent agité.
(41) Son intérêt aux uns fournit la subsistance ;
Des autres son plaisir embrasse la défense ;
Un plus grand nombre encore doit à sa vanité
Les présents que répand sa libéralité.
Tous ne vient souvent que par les soins d'un Maître,
Dont le luxe sans cesse empresse de paraître,
Les force de jouir d'un bienfait étendu
Au-delà du bonheur qu'ils avoient attendu.
Il régale à grands frais l'animal qu'il destine
A devenir le mets que son goût imagine,
Sans lui faire entrevoir aucun présage affreux ;
Tant qu'il est existant, l'homme le rend heureux.

Les Etres que le Ciel priva d'intelligence,
De leur fatale fin n'ont point la connaissance ;
« L'homme prévoit sa mort ; mais loin de s'alarmer,
Il y voit un objet si propre à le calmer,
Que dans l'instant qu'il craint, qu'il frémit, et qu'il doute,
Dieu lui fait désirer une fin qu'il redoute ».
Un voile épais sur l'heure étouffe ses regrets ;
Plus il touche à la mort, moins il la voit de près.
O miracle éternel ! La sage Providence
Ne réserve ce don qu'au seul Etre qui pense.
(42) Sache donc que doué d'instinct ou de raison,
Chaque Etre (tant que dure ici bas sa saison)
Jouit de facultés à son rang convenables ;
Mais que tous animés d'impressions durables,
Par des moyens divers rapportés à leur fin,
Tendent à s'assurer le plus heureux destin.

Vois tous ces animaux où l'instinct seul réside ;
Ils ne s'égarent point.
Ont-ils besoins de guides ?
Si la fière raison vante un pouvoir plus grand,
Avouons-le, son soin est plus indifférent.
Dans tous ses mouvements, incertaine, ou glacée,
Elle ne veut servir qu'autant qu'elle est poussée ;
Elle attend qu'on l'appelle, et souvent ne vient pas,
Mais l'instinct toujours prêt force les embarras ;
Et quelque attrait en soi que la raison renomme,
Dans l'instinct Dieu régit, dans la raison c'est l'homme.

Qui le premier apprit aux Habitants des bois
A fuir les noirs poisons, à faire un juste choix
Des aliments divers propres à chaque espèce,
Dans tous les animaux que d'art et que d'adresse
A former ce détail d'ouvrages différents !
Faut-il braver les vents, l'orage, les courants ?
Ils bâtissent sur l'onde un asile habitable,
Ou creusent sous les eaux des voûtes dans le sable.
(43) Quelle savante main dans l'art de dessiner
A l'araignée apprit le talent d'aligner,
Sans règle et sans compas, de justes parallèles,
Dont on ne peut qu'à peine imiter les modèles.
Qui guida la Cigogne, au milieu des dangers
Dans un Monde inconnu, dans des Cieux étrangers ?
(Route depuis Colomb seulement pratiquée)
Par qui leur assemblée est-elle convoquée ?
Qui règle leur départ, leur fixe un jour certain,
Dispose leur phalange, et lui trace un chemin ?

Dieu, qui par ses bienfaits signale sa puissance,
Du bonheur sur chaque Etre a versé la semence ;
Mais il a mis un terme au bien de l'Univers,
Il ne rend l'être heureux qu'en lui donnant des fers.
Il le tient dépendant, et sa sagesse fonde
Sur les besoins communs tout le bonheur du monde.
Sur cet ordre éternel le monde est appuyé ;
Tout est fait pour le tout ; l'homme à l'homme est lié :
Les Habitants des airs, tout ce qui vit dans l'onde,
Les Etres dont la terre en tous climats abonde,
Par la sage Nature également chéris,
D'un suc vivifiant échauffés et nourris,
Pour se perpétuer et réparer le Monde,
Renferment dans leur sein une flamme féconde ;
(44) Ils ne s'aiment pas seuls, un autre a leur amour ;
Les Sexes enflammés se cherchent tour à tour ;
Leur feu ne s'éteint point dans leurs vives caresses,
Il renaît à l'aspect du fruit de leurs tendresses ;
Dans sa race on se trouve une seconde fois.
Les bêtes à l'envi partagent les emplois ;

Les pères vigilants des périls garantissent
Les jours de leurs petits, que les mères nourrissent,
Jusqu'à ce que par l'âge assez fortifiés,
Ils se suffisent seuls, et soient congédiés.
Alors tout soin finit ; les races se divisent,
On ne se connaît plus, les premiers nœuds se brisent,
Tous vont chercher ailleurs dans leurs embrassements,
Les salaires promis à de nouveaux Amans.
Un autre amour commence, et sa flamme infidèle
Reproduit tous les ans une race nouvelle.

Le genre humain moins prompt à s'offrir du secours,
Exige plus d'égards, et veut des soins moins courts ;
La Nature en forma les liens plus durables,
La raison les soutient sur des principes stables ;
Et mobile du cœur, l'intérêt à son tour,
Les affermit encore, plus puissant que l'amour.
(45) De race en race on voit passer la gratitude ;
Dans le père un amour nourri par l'habitude,
Maintient des feux constants, rarement démentis ;
Le respect et l'espoir enfantent ceux du fils.
Ainsi par des retours, la crainte, l'espérance,
Le plaisir, le devoir et la reconnaissance,
De l'espèce à jamais fidèles gardiens,
De l'intérêt commun resserrent les liens.

Gardez-vous de penser qu'aux premiers temps du Monde,
L'homme aveugle, et plongé dans une erreur profonde,
Ne vécut que pour soi, sans aide, abandonné.
Ce temps, chéri de Dieu, fut un temps fortuné.
L'amour propre naquit avec l'Univers même,
Et l'amour social y tint un rang suprême ;
L'orgueil n'y régnait point, ni l'éclat si vanté
Des arts, vils instruments de notre vanité.
L'homme et la bête unis au fond des forêts sombres,
Sans se craindre marchaient dans l'épaisseur des ombres ;
Ils avoient même table, occupaient même lit ;
La rapine, le sang, le coupable délit,
N'offraient point aux humains une autre nourriture,
Et ne relevaient point l'éclat de leur parure ;
(46) « **Un bois retentissant était l'asile heureux**
Où s'élevaient des cœurs et l'encens et les vœux,
Où l'homme déployant un organe sonore,
Chantait l'unique Dieu que l'Univers adore ;
On n'y vit point briller le bronze ni l'azur,
Mais l'Autel n'était point souillé de sang impur ;
Le Prêtre était sans tache, et par un vil salaire
Il ne ternissait point son sacré Ministère ;
Le soin universel n'appartenait qu'aux Cieux ;
Esclave de leurs Lois, l'homme judicieux,

Ne désirant jamais ce que Dieu lui dénie,
Dans la frugalité voyait couler sa vie. »
Oh que l'homme changea dans le temps qui suivit !
De près de la moitié de tout être qui vit
Le tyran, l'ennemi, le bourreau redoutable,
Lui-même il en devint le tombeau détestable ;
Contre ce Meurtrier s'élèvent mille cris ;
Mais quel sera le fruit de ses sanglants débris ?
Mille maux mérités de sa volupté naissent,
Et malgré l'appareil, dont ses yeux se repaissent,
Vengent sur tous ses sens de langueur accablés,
Les Etres précieux à son luxe immolés.

A l'exemple effrayant de ces premiers carnages,
Naquirent les fureurs, les haines, les outrages,
(47) Et contre l'homme encore plus féroce animal,
L'homme fit éclater un courage brutal.
Voyons par quels degrés, de la simple Nature
Aux arts il s'éleva par une route sure.
La raison, de l'instinct étudia les Lois ;
Et la Nature ainsi fit entendre sa voix.
Des bêtes, lui dit-elle, imite les exemples :
Elles te donneront les leçons les plus amples ;
Au choix que les Oiseaux font des différents fruits,
Connais les aliments que la terre a produits ;
Des animaux rampant pénètre les mystères
Sur les propriétés des herbes salutaires ;
Vois l'Abeille bâtir, la Taupe labourer,
Du ver à soie apprends l'art qui doit te parer ;
Apprends du Nautilus la science profonde
D'employer et la rame et la voile sur l'onde ;
Dans les brutes recherche et la stabilité
Et tous les fondements de la société.
D'ici l'on voit sortir des Villes souterraines,
D'autres sur l'arbre en l'air s'élèvent dans les plaines.
Sur chaque petit peuple ouvre et jette les yeux,
De leurs savants travaux vois l'art ingénieux ;
(48) Les Fourmis t'offriront un plan de République ;
Les Abeilles, les Lois de l'état Monarchique.
Les unes composant un riche magasin,
Gardent dans l'anarchie un règlement certain :
Les autres, quoiqu'en proie aux volontés d'un Maître,
Chacune en leur cellule ont droit de se repaître,
De se loger à part, et du soir au matin
De jouir à leur gré de leur propre butin.
Vois d'un œil attentif les Lois invariables,
Qui sauvent leur état d'entreprises coupables,
Lois où de la Nature éclate l'art divin,
Plus stables dans leur cours que les Lois du destin.

Vainement la raison, qui décore ton âme,
Veut ourdir dans la toile une plus fine trame,
Et maintenir les Lois avec plus de vigueur :
Des bêtes sans rougir, sois donc l'imitateur.
Par elles tu verras pour ton malheur reluire
La richesse des arts dont elles vont t'instruire ;
De lauriers immortels ton front sera paré,
Et comme un Dieu nouveau tu seras adoré.

Tels furent les secrets dictés par la Nature.
Docile il obéit. Une simple structure
Aux rigueurs des saisons opposa des Cités,
Et des peuples épars fit des sociétés.
Là (49) se forme un Etat ; un autre ici s'élève ;
L'amour commence un nœud, et la crainte l'achève ;
Le commerce se lie et tout devient ami ;
Un secours mutuel, par l'amour affermi,
Joignit le genre humain d'une chaîne sincère,
Lorsque sans redouter le pouvoir arbitraire,
Il aimait librement, sans contrainte, par choix,
Et du droit naturel suivait les seules Lois.
C'est sur ce fondement qu'un Etat prit naissance ;
Le père exerçait seul la suprême puissance,
Jusqu'à ce qu'on plaçât dans une seule main,
Pour l'intérêt commun, le pouvoir souverain.
Vertu, ce fut alors qu'attirant sur la terre
Le bonheur par les arts, ou ne faisant la guerre
Que pour en écarter l'injuste ou le méchant,
Tu remplis tous les cœurs de ce tendre penchant
Qui d'un père aux enfants rend la volonté chère,
Et qu'en un Souverain tu fis trouver un père.
« **Au Patriarche échut**
ce respectable emploi ;
Il fut de son Etat et le Prêtre et le Roi.
Il recevait ses Droits du Dieu de la Nature ;
Ses sujets éprouvaient une assistance sûre ;
Dans leurs moindres besoins ils croyaient voir en lui
Une autre Providence assurer son appui.
(50) Son œil était leur loi, sa langue leur oracle » :
Ne fit-il pas pour eux briller plus d'un miracle ?
C'est lui qui leur apprit du sillon étonné
A tirer l'aliment à l'homme destiné,
A commander aux feux, à contenir les ondes,
A tendre un piége adroit dans leurs routes profondes,
A lancer avec art des traits jusqu'aux Cieux,
Pour précipiter l'aigle expirant à leurs yeux.
Mais lui-même bien tôt accablé de misères,
Infirme, languissant, de son corps qui s'altère
Il sent à chaque instant s'affaiblir le ressort ;
Son esprit et ses pas ne tendent qu'à la mort.

Tous reconnaissent l'homme et sont forcés de plaindre
Celui que comme un Dieu le respect leur fit craindre.
Sur qui donc leurs regards iront-ils se porter ?
Aux temps plus reculés il fallut remonter ;
« Il fallut rechercher un grand, un premier Père,
Qui subsista toujours, digne qu'on le révère :
Et la tradition des miracles divers,
Qui donnèrent naissance à ce vaste Univers,
Grava profondément dans leur âme ingénue
Une foi qui depuis s'est toujours maintenue.
L'ouvrage n'offrait point un Artisan douteux,
Et jamais la raison n'en put connaître deux.
(51) Avant que perverti par une erreur grossière,
L'esprit eût altéré cette pure lumière,
L'homme se conformant aux fins du Créateur,
Admirant le chef-d'œuvre, en adorait l'Auteur ;
Il marchait dans la joie à la vertu sublime,
Son cœur se nourrissait d'un espoir légitime :
Et ne devait-il pas se promettre un grand bien
D'un Maître dont l'amour n'exige que le sien ?
Le bon gouvernement, la foi vraie, immuable,
Se prêtaient tour à tour une main secourable.
L'un n'avait pour objet que l'amour du prochain,
L'amour de Dieu, de l'autre était la seule fin ».

Qui le premier apprit à ces âmes esclaves,
A ces peuples chargés des plus dures entraves,
A croire follement contre l'ordre commun,
Qu'un million d'humains n'est formé que pour un ?
Créance monstrueuse ! orgueil, erreur extrême,
Qui blesse la Nature et la cause suprême !
Le plus fort fut vainqueur ; le vainqueur fit des lois ;
L'idolâtrie aveugle en appuya les droits ;
Du tyran forcené soutenant la manie,
Elle prit avec lui part à la tyrannie,
Et fit par un partage et trop bas et trop grand,
D'un sujet un esclave, un Dieu d'un Conquérant.
(52) Dans le feu des éclairs, dans les bruits du tonnerre,
Dans les ébranlements que causent à la terre
Le bitume et le souffre en son sein renfermés,
Elle montra des Dieux de colère enflammés ;
A leurs pieds prosterna l'homme faible et facile,
Contraignit l'orgueilleux à chercher un asile
Dans les Temples bâtis à ces Dieux imposteurs,
De tous les accidents réputés les auteurs ;
Du Ciel qui s'éclatait elle les fit descendre :
La terre s'entrouvrant, dit-elle, va répandre
Des spectres échappés du gouffre des Enfers ;
Là sont parmi les feux, les tourments et les fers,

Dans l'horreur de la nuit, des demeures terribles ;
Là d'un séjour heureux les retraites paisibles ;
La peur fit les Démons, l'espérance les Dieux,
Etres imaginés, injustes, furieux,
Jouets d'un noir concours de fraude, d'inconstance,
De luxure, d'orgueil, de haine, de vengeance,
Tels que des hommes durs, vicieux, ignorants,
Tyrans même, pouvaient forger des Dieux tyrans.
Des Autels, élevés sous un riche étalage,
Des Etres immolés reçurent le carnage ;
Le Prêtre s'y nourrit du meurtre de sa main,
Et son infâme idole y but le sang humain ;
Sa bouche empoisonnée en mensonges féconde,
D'un oracle équivoque intimida le monde,
(53) Et de la voix du Dieu qui tenait tout soumis,
S'en fit un instrument contre ses ennemis.

C'est ainsi que foulant à ses pieds la Justice,
L'amour propre au tyran, qu'adore le caprice,
Vers la gloire et les biens sut ouvrir le chemin,
Et lui fit usurper le pouvoir souverain.
Cependant répandu dans tous ceux qu'il fit craindre,
Il se forgea lui-même un frein pour se restreindre ;
Il devint malgré lui le premier fondement
De la règle, des lois, du bon gouvernement.
Si ce qu'un seul désire, aux autres fait envie,
Verra-t-il, malgré tous, sa volonté suivie ?
Pourra-t-il conserver les biens dont il jouit,
Quand il dort entouré des ombres de la nuit ;
Si pour les lui voler un plus foible se cache,
Ou si la force en main un autre les arrache ?
Ce même amour, qui veille à notre sûreté,
Doit restreindre l'amour de notre liberté.
Mais tous deux asservis sous une loi commune,
Assurent dans nos mains les dons de la fortune :
Tels par leurs intérêts les Rois mêmes pressés,
Cultivent la Justice, à la vertu forcés,
Et changeant l'amour propre en sage politique,
Joignent au bien privé la fortune publique.
(54) « **Tels à l'étude utile un esprit consacré,**
Et des divines Lois sectateur déclaré,
Une âme généreuse, un Citoyen fidèle,
Un Poète, un Ministre échauffé d'un saint zèle,
Tachent de rétablir et les mœurs et la foi.
Heureux si soutenant la primitive Loi,
Par la Nature même en nos âmes tracée,
Par de folles erreurs trop long-temps effacée,
Et fuyant la lueur que jette un feu nouveau,
Ils n'allument jamais que l'ancien flambeau ! »

S'ils ne désignent Dieu que sous un voile sombre,
S'ils n'offrent son image, ils en traceront l'ombre.
Ils apprendront aux Grands, aux Ministres, aux Rois,
A n'usurper jamais au-delà de leurs droits,
A ne point trop lâcher, ou retenir la bride,
A suspendre si bien la balance où réside
Des termes opposés le milieu concerté
Qu'elle soit toujours fixe au point de l'équité,
Et que les intérêts combattus et contraires
Fassent naître des biens à l'Etat salutaires.
De l'Harmonie ainsi le grand Trésor ouvert,
Fera de tous les cœurs éclater le concert,
Où le grand du petit relevant la bassesse,
Où le faible du fort domptant la hardiesse,
(55) Agissent à l'envi pour s'aimer, se servir,
Pour se fortifier, et non pour envahir ;
Où rien ne soit cru grand, qu'autant que nécessaire
Il puisse en vrai bonheur convertir la misère,
Enfin où bête, homme, Ange, esclave, Seigneur, Roi,
Ne tendent qu'au seul but de la suprême Loi.
Laissons aux insensés agiter le problème
Si d'un seul, ou de tous l'autorité suprême
Plus ou moins de l'Etat assure le bonheur ;
Le pouvoir le plus juste est toujours le meilleur.
Laissons aux faux Dévots s'arracher la victoire
Sur des points ignorés, sur les *Modes* de croire :
Tout ce qui ne tend pas à notre grande fin,
En faux, et dans nos cœurs ne verse qu'un venin :
Tout ce qui du prochain procure l'avantage,
Ou réforme les mœurs, de Dieu seul est l'ouvrage.
Concluons que toujours pour se rendre plus fort,
L'homme, tel que la vigne, a besoin de support.
Il acquiert ce qu'il donne ; et comme la Planète,
Remplissant sur son axe une course complète,
Forme autour du soleil encore un autre cours,
Aux autres comme à soi l'homme doit du secours ;
Et dans le même instant qu'il agit pour lui-même,
Il doit de l'Univers seconder le système ;
Ce fut l'objet de Dieu, pour le bien général,
D'allier l'amour propre à l'amour social.
(56)

Épître IV

O bonheur, et le but et la fin de notre Etre,
Sous quel nom aux humains te feras-tu connaître ?
Te plairas-tu toujours dans le déguisement ?
Faudra-t-il te nommer repos, contentement,
« **Ou ce je ne sais quoi qui verse dans notre âme**
Des désirs éternels, une immortelle flamme ?
Toi pour qui nous souffrons le plus rigoureux sort ;
Qui nous fais sans frayeur envisager la mort » ;
Si près, si loin de nous, dans un point qu'on ignore,
Et recherché plus loin que tu ne l'es encore ;
Objet vu par le Sage aussi confusément,
Qu'aperçu du Mortel privé de jugement :
Si tu tombas du Ciel, ô divine semence,
Dis-nous dans quels climats tu vins prendre naissance ?
Ebloui des rayons d'un superbe séjour,
Suis-tu des Potentats la fastueuse Cour ?
(57) Loges-tu sous l'émail des plantes odorantes ?
T'enterres-tu dans l'or, dans les mines brillantes ?
Croîs-tu sur le Parnasse au milieu des lauriers ?
Serais-tu moissonné par le fer des Guerriers ?
Où nais-tu ? Mais plutôt où ne dois-tu pas naître ?
Si notre vain travail n'a pu te faire croître,
La culture a manqué plutôt que le terroir.
Le bonheur véritable en tous lieux se fait voir.
Nulle part il n'existe, ou par-tout il habite.
Il n'est point de demeure à ses droits interdite ;
Ou ne l'achète point. Libre il dépend de soi ;
Il fait les Cours. O Sage, il habite chez toi.
Savants, c'est vainement que vous voulez apprendre
Quel est pour le saisir le chemin qu'il faut prendre :
L'un de vous nous invite à dévouer nos soins
Aux Mortels dont on peut soulager les besoins ;
L'autre, ennemi juré de l'humaine Nature,
Nous ordonne avec elle une entière rupture ;
L'insensible Stoïque, et le fougueux Héros,
Nous pressent ou de suivre, ou de fuir le repos.
L'autre ne lui traçant qu'une route incertaine,
Va jusqu'à soutenir dans ses écarts honteux,
Que la vertu sur lui n'a qu'un pouvoir douteux.
(58) Quittons donc des sentiers où l'orgueil se déploie ;
La Nature nous offre une plus sûre voie.
Quels états au bonheur n'ont pas droit d'aspirer ?
Tous à titre pareil peuvent se l'assurer.
Aucune extrémité ne borne sa puissance ;
Ces deux seuls attributs composent son essence,
La justesse d'esprit, la droiture du cœur….

On blâme en vain de Dieu l'inégale faveur :
Mais si le sens commun de tous fut le partage,
La paix, commune à tous, a le même avantage.

Homme, ressouviens-toi que le bien général
De la cause première est le but principal,
Et qu'il n'est point de bien, qu'un seul puisse prétendre,
Qui sur tous, par degrés, ne doive se répandre.
De la barbare gloire un Tiran enivré,
Dans le fond des déserts un Hermite enterré,
A leur propre bonheur seuls ne peuvent suffire ;
Quel que soit le repos, quel que soit le délire,
Où se livre leur cœur humble, ou plein de hauteur,
L'un d'eux vaut un ami, l'autre un admirateur.
Si dédaignant toujours les sentiments des autres,
Nous bornions nos désirs à n'applaudir qu'aux nôtres,
Le plaisir le plus vif deviendrait languissant ;
La gloire n'aurait plus qu'un attrait impuissant.
(59)
Une variété, dans le monde établie,
Sert à faire briller la chaîne qui le lie ;
Au gré de ce principe où règne un art divin,
On a dû voir toujours parmi le genre humain,
Des hommes plus puissants, plus riches, plus habiles ;
Mais sont-ils en effet plus heureux, plus tranquilles ?
Non. C'est de la raison heurter toutes les Lois.
Si Dieu, toujours sage et juste dans son choix,
Verse inégalement les dons de la fortune,
Il est impartial dans la cause commune.
Il rend dans leur bonheur tous les Mortels égaux ;
Et l'inégalité de leurs biens, de leurs maux,
Des besoins mutuels produisant l'avantage,
D'un bonheur plus constant leur assure l'usage.
Ce contraste apparent y fait naître la paix ;
Qu'importent les moyens, s'ils ont les mêmes effets ?
De la félicité l'étendue est la même
Dans le Roi revêtu d'un empire suprême,
Et dans le Sujet faible à ses pieds suppliant,
Dans le fier Protecteur et dans l'humble Client.

Quand l'Eternel, puisant dans sa source infinie,
Souffla sur les humains une commune vie,
Une faveur commune en a béni le cours ;
Mais si chacun formant un envieux concours,
(60) Des biens également voulait se rendre maître,
Quels débats éternels ne verrait-on pas naître ?
Fortune, tes revers et ta folle faveur,
Non, ne peuvent jamais qu'empoisonner le cœur.
Suivez donc de l'orgueil les fureurs hasardées
Vils enfants de la terre ; au gré de vos idées,
Sur des Monts entassés escaladés les Cieux ;

Pour fruit d'un attentat aussi vain qu'odieux,
Fiers Titans, vous verrez votre aveugle folie
Sous le poids de l'erreur tomber ensevelie !
Sachez que tous les biens avec le monde nés,
Par le Ciel de tout temps à l'homme destinés,
Que les plaisirs des sens et de la raison même,
Bornent dans ces trois points leur étendue extrême ;
Dans la santé du corps, dans le repos sans soin,
Et dans le nécessaire à l'abri du besoin.
La tempérance fixe une santé volage ;
De la vertu toujours la Paix fut l'apanage.
Il n'est point de Mortel qui n'a droit d'acquérir
Les dons que la fortune ici-bas vient offrir ;
Mais dans l'homme pervers une injuste opulence,
Des biens les plus parfaits corrompt la jouissance,
Quand le Juste n'usant que des moyens permis,
Jouit innocemment des biens qu'il s'est promis.
Qu'on leur donne à son gré, sous des sens équivoques,
D'heureux, de malheureux les titres réciproques,
(61) Qui mérite des deux la pitié, le mépris ?
A quelques hauts degrés que l'on porte le prix
Du faste et des honneurs obtenus par le vice,
La vertu s'élevant contre toute injustice,
Les dédaigne, les fuit, et force un Roi tyran ;
Enivré de l'encens de l'humble Courtisan,
A rougir dans l'éclat d'un pouvoir qu'on renomme,
De se sentir privé du titre d'honnête homme.
Aveugles cependant, sourds à la vérité,
Rebelles au système en l'Olympe arrêté,
Vous attachez, Mortels, dans vos lâches caprices,
Le malheur aux vertus et le bonheur aux vices ;
Mais sur le plan de Dieu si vous réglez vos vœux,
Est-il quelque revers qui ne vous rende heureux ?
Il n'appartient qu'aux fous d'appeler infortune
Ce que du seul hasard produit la Loi commune.
Voyez tomber Falkland cet homme vertueux ;
Turenne renversé d'un coup impétueux ;
Barvik d'un trait pareil privé de lumière ;
Et Sidney de son sang abreuvant la poussière.
(62) Est-ce donc la vertu qui leur donne la mort ?
Le mépris de la vie a terminé leur sort.
O jeune et cher Digby l'objet de nos tendresses,
Toi que le Ciel purgea de toutes les faiblesses,
Serait-ce la vertu qui du jour le plus beau
T'aurait précipité dans l'horreur du tombeau ?
Si la vertu coupa le fil de tes années,
Pourquoi ton père encore voit-il ses destinées
Le combler de plaisirs et de gloire et d'honneur ?

Pourquoi des Marseillais le courageux Pasteur,
Lorsque infectant les airs de leur haleine impure,
Les vents soufflent la mort sur toute la Nature,
Marche-t-il préservé d'un air contagieux ?
Ou pourquoi vois-je encore sous la clarté des Cieux,
Aux Pauvres comme à moi si longtemps secourables,
Une mère couler des jours si respectables ? (62)

Deux maux dans l'Univers font un ravage égal ;
Tout désordre ici bas est physique ou moral :
L'un est une nature à sa fougue livrée ;
L'autre une volonté de son cours égarée.
(63) « **Jamais le mal à Dieu ne peut être imputé** » ;
Il laisse l'être agir en pleine liberté ;
Sa main n'altère l'ordre établi dans le monde,
Que pour mieux signaler sa sagesse profonde.
Nous pouvons aussi peu blâmer la Loi des Cieux,
Lorsque Abel expira sous Caïn furieux,
Que quand elle permet que les vices des pères
Soient des fils vertueux les douloureux salaires.
Croira-t-on que semblable à ces Princes épris
Du mérite imposteur de quelques Favoris,
La cause universelle opposée à soi-même,
S'écarte pour un seul de son propre système ?
Faudra-t-il que l'Etna, pour seconder les vœux
De Pline, de trop près approché de ses feux,
A la sommation rappelle sous la terre
Le bitume enflammé que vomit son tonnerre ?
Qu'altérant tout à coup l'ordre de l'Univers,
Des vents plus épurés se glissent dans les airs,
Pour soulager le sein, pour aider la faiblesse
Du vertueux Bethel qu'un long Hiver oppresse ?
Que des Monts agités par d'affreux tremblements
Suspendent les effets de leurs ébranlements,
Et n'obéissent plus au poids qui les entraîne,
Pour vous préserver seul d'une perte prochaine ?
(64) Où qu'un vieux monument tout prêt d'être écroulé
Attende que de Chartre en puisse être accablé ?
Ce Monde, direz-vous, ne peut me satisfaire.
Propice au scélérat, à la vertu contraire :
Suivons de cet objet la nouvelle lueur ;
Imaginons-en un qui puisse être meilleur.
Supposons qu'il compose un Royaume des Justes :
Considérons d'abord si ces têtes augustes,
Vers un objet commun se porteront toujours.
« **Je sais que Dieu leur prête un signalé secours ;**
Mais quel autre que Dieu pour bons les peut connaître ? »
L'un croit qu'en Calvin seul l'esprit saint peut paraître ;
L'autre croit de l'Enfer voir en lui l'instrument.

Elevé près du Trône au haut du firmament,
A-t-il du Rédempteur partagé la promesse ?
Ou ressent-il de Dieu la verge vengeresse ?
On crie ; et débattant jusqu'au moindre point,
L'un dit qu'il croit en Dieu, l'autre qu'il n'y croit point.
(65) De ce qui choque l'un, un autre s'édifie,
L'erreur dans le combat croit et se fortifie.
Cependant si chacun se forge un sentiment,
Que de débats naîtront d'un tel entêtement ?
Faudra-t-il qu'un mari, d'une épouse qu'il aime,
Se sépare pour suivre un différent système ?
Leur hymen affecté de deux impressions,
S'épure-t-il au feu des contradictions ?
La vertu, qui pour l'un aura sa récompense,
Sera-t-elle pour l'autre une coupable offense ?
Cependant tout est bien… Ne disons rien de plus…
Le Monde est pour César, comme il est pour Titus.
Qui des deux plus heureux fut plus digne de gloire,
Ou quand l'un enchaînant à ses pieds la victoire,
Mit sa patrie aux fers ? Ou quand par ses regrets
L'autre comptait ses jours écoulés sans bienfaits ?

La vertu, dites-vous, languit dans l'indigence,
Quand le vice orgueilleux regorge d'abondance.
Mais le bien est-il donc le prix de la vertu ?
Le vicieux l'acquiert, à ses soins il est dû,
Lorsque pour se nourrir il laboure la terre,
Et quand malgré les vents qui lui livrent la guerre,
Il s'expose
au hasard d'un perfide élément,
Où sa culpabilité l'emporte follement.
(66) L'homme de bien plus faible, ami de l'indolence,
N'aspirant qu'à la paix, dédaigne l'opulence.
Cependant supposons que malgré ses souhaits,
La Fortune ait sur lui répandu ses bienfaits.
Pour lui n'aurez-vous plus de nouveaux vœux à faire ?
Lorsque sous ses regards tout rit et tout prospère,
Sera-t-il dépourvu de pouvoir, de santé ?
Non. Mais suffira-t-elle avec l'autorité ?
Doit-il vivre sujet dans l'humble dépendance ?
Pourquoi n'aura-t-il pas la suprême puissance ?
Pourquoi doué de dons encore plus glorieux,
Ne sera-t-il pas Dieu de la terre et des cieux ?
Ah ! quelle est la manie où l'esprit s'abandonne !
Quiconque parle ainsi, quiconque ainsi raisonne,
Croira toujours que Dieu par d'injustes refus,
Ne donne point assez, quand il peut donner plus.
Si des moindres faveurs
il aspire aux plus grandes,
Où s'arrêtera donc le cours de ses demandes ?
Juste Ciel, de nos vœux pourquoi t'importuner ?

N'avons-nous pas en nous ce qu'on ne peut donner ?
Un droit que nul effort ne peut jamais détruire ;
Par qui nous exerçons un despotique empire ;
L'égalité, la joie et le calme du cœur….
Est-il un plus grand bien ? En est-il un meilleur ?
(67) A cette humble candeur dont se couvre le Sage,
Donnerez d'un char le pompeux étalage ?
L'épée à la Justice ? A la simplicité
La Mitre, où s'est empreint un sceau de vanité ?
A l'amour du Public, l'éclat d'une Couronne,
Qu'il entretient bien moins qu'elle ne l'empoisonne ?
De tels dons ne sont point du goût de la vertu ;
Par elle leur attrait fut toujours combattu.
Tout ce que la richesse offre de pompe auguste,
Donne-t-elle à quelqu'un, autre qu'à l'homme juste,
La paix intérieure et l'estime d'autrui ?
Combien de Parlements ont vendu leur appui ?
Mais l'estime et l'amour ne sont jamais à vendre.
Par quel égarement oserait-on prétendre,
Que l'homme, dont l'objet est l'amour du prochain,
Comme il est à son tour l'objet du genre humain,
Et dont le corps, l'esprit, le cœur, la conscience,
Ne doivent respirer que l'air de l'innocence,
Fût rejeté de Dieu, parce qu'il n'aura pas
D'un ample revenu l'inutile embarras ?

Pesons tous les états, qu'ensemble on les confronte ;
Il n'en naîtra jamais ni l'horreur, ni la honte.
L'honneur est renfermé dans l'acquit du devoir,
La fortune abusant d'un bizarre pouvoir,
(68) Semble entre les Mortels mettre une différence ;
Mais l'un, sous ses lambeaux, n'a pas moins d'arrogance
Que l'autre sous l'éclat du plus riche brocard ;
Le Ministre à l'Autel, l'Ouvrier dans son art,
Le Moine sous son froc, le Roi sous sa Couronne,
Tous cédant à l'orgueil où leur cœur s'abandonne.
Arrêtez, direz-vous, c'est trop vous égarer….
La Couronne et le froc sont-ils à comparer ?
Combien diffèrent-ils ? L'homme fou, l'homme sage,
Diffèrent, croyez-moi, mille fois davantage.
Sachez que la vertu donne seule le rang,
Et que seule elle illustre et le nom et le sang.
Au repos si le Roi tel qu'un Moine se livre,
Tel qu'un vil Artisan, si le Prêtre s'enivre,
Tous deux également sont dignes de mépris,
Et le sceptre et le froc seront au même prix.
La puissance des Rois l'appui de leurs Maîtresses,
Te peuvent en un jour couvrir de leurs largesses ;
Ton sang depuis mille ans sur ta Carte étalé,

De Lucrèce en Lucrèce en ton sein a coulé ;
Mais en t'appropriant le lustre de ta race,
N'as-tu rien à rayer dans cette longue trace ?
Parmi tous tes aïeux, tu dois compter pour rien
Ceux qui ne furent pas ou grands ou gens de bien.
(69) Si ton sang ancien, mais ignoble et transfuge,
Forma de lâches cœurs, fut-ce dès le Déluge,
Sur ta fausse grandeur cesse de t'écrier ;
Sois sûr que tu ne sors que d'un sang roturier.
Un lâche, un insensé qu'avilit la mollesse,
Dans le sang des *Howars* n'acquiert point de noblesse.

Parmi tous les états de ce monde imposteur
Où fixerons-nous donc le point de ta grandeur ?
Cherchons-le (diras-tu d'une voix dogmatique)
Et dans le Conquérant et dans le Politique.
Tout Héros est le même ; on en convient assez,
Si l'on tient un moment les Exploits balancés
Du fou de Macédoine et du Héros de Suède.
N'est-ce pas même feu qui tous deux les possède ?
Où tendit leur valeur ? Que se sont-ils promis
Que d'être des humains les mortels ennemis ?
Ils marchent en avant, sans que rien les rappelle,
Sans regarder jamais, dans leur course cruelle,
Au-delà du degré qu'ils viennent de monter.
Si la grandeur chez eux n'a pas droit d'habiter,
(70) Faudra-t-il l'accorder au Politique habile ?
Aux voisins dépourvus il tend un piège utile,
Là se réduit son art. Est-ce sagesse en lui ?
Non. Son ascendant vient des faiblesses d'autrui,
Mais de quelques lauriers qu'on couronne les têtes
Des Héros, entassant conquêtes sur conquêtes,
Ou de ceux que la fraude élève aux premiers rangs,
Méritent-ils le nom et le titre de grands ?
Jamais la politique et la bravoure outrées,
Du lustre de l'honneur ne furent décorées.
Celui qui des vertus se frayant le chemin,
Par de nobles moyens suit une noble fin,
Qui jusque dans l'exil rit du poids de sa chaîne,
Qui fuit, comme Antonin, la vertu qui l'entraîne,
Ou montre pour la vie un œil indifférent,
Doit seul être censé véritablement grand.

Ne nous trompe donc plus, frivole renommée,
Imaginaire vie, où notre âme enflammée,
Dans l'estime d'autrui respire loin de nous,
Et qui ne peux jamais présenter rien de doux,
Qu'après que la mort éprouvant la puissance,
On ne peut de tes dons goûter la jouissance.
Qu'importe que prenant la balance à la main,

On ne compare un jour à l'Orateur Romain,
(71) Lorsqu'au fond du tombeau je n'en puis rien entendre ?
Ce bruit impétueux, si prompt à se répandre,
Se dissipe en naissant, ou renferme son prix
Dans un cercle borné d'amis ou d'ennemis ;
Et tout le monde ignore et se souvient à peine,
Ou s'il fut un César, ou s'il fut un Eugène ;
Qui des deux sur le Rhin, ou sur le Rubicon,
Par de plus grands Exploits s'acquit plus de renom.
Le hasard les élève à la gloire suprême,
« **Le Juste aidé des Cieux ne la doit qu'à soi-même** ».
Si leur nom vit encore, un odieux éclat
Conserve avec le leur, celui d'un scélérat.
Faut-il que tes vapeurs (trompeuse renommée)
Infectent l'Univers de leur noire fumée ?
C'est le mérite seul que tu dois protéger ;
Sans lui tout nous devient dangereux, étranger ;
Sans lui le faux encens que ta fureur apprête,
Loin d'aller jusqu'au cœur, ne porte qu'à la tête.
Une heure de plaisir que ressent un cœur pur,
Qui marche à la vertu d'un pas constant et sûr,
L'emporte sur les cris qu'exhale en une année,
Une foule à nos pieds follement prosternée :
Marcellus exilé goûte plus de douceurs,
Que César triomphant au faîte des grandeurs.
(72) Si les talents d'esprit furent notre partage,
Hélas ! en tirons-nous un plus grand avantage ?
La science ne sert qu'à nous faire mieux voir
Combien est limité notre faible savoir ;
Qu'à nous mieux découvrir les faiblesses des autres,
Et qu'à nous dévoiler plus clairement les nôtres.
A rétablir les Arts sommes-nous destinés ?
A débrouiller l'Etat sommes-nous condamnés ?
Parlerons-nous sans fard, pour sauver de l'abîme
Un Pays, des méchants devenu la victime ?
On nous craint, on nous hait ; nous marchons sans secours,
On ne nous comprend point, on nous blâme toujours.
O frivole faveur ! triste prééminence !
De ne voir sur autrui dominer sa science,
Que pour être privé des attraits consolants,
Qu'au Citoyen zélé promettaient les talent.
Quel serait donc le fruit de ses vains avantages ?
Seraient-ils du bonheur les infaillibles gages ?
Calculons, pesons tout. Qu'en peut-il résulter ?
Combien pour les saisir nous en doit-il coûter ? Et les obtiendrons-nous ? Combien peu compatibles
Formeront-ils entre eux de contrastes pénibles ?
On y risque la vie ; on y perd le repos.
Cependant si l'envie excite nos travaux,

(73) Voyons les favoris à qui le hasard donne
Ce prétendu bonheur où l'espoir s'abandonne.
Voudrions-nous les suivre, ou nous changer pour eux ?
Si l'éclat d'un Cordon est l'objet de vos vœux,
Voyons au Lord *Umbra* ce qu'il donne de grâce.
Si l'or dans notre cœur prend la première place,
Sur *Grippus* et sa femme arrêtons nos regards.
Si nous sommes épris des talents et des arts,
Dans *Bacon* révéré même au siècle où nous sommes,
Voyons le plus savant, le plus faible des hommes,
Par l'éclat d'un grand nom êtes-vous entraîné ?
Voyez *Cromwel* à vivre à jamais condamné.
Voudrions-nous jouir de tous ces biens ensemble ?
Lisons les traits divers que l'Histoire rassemble ;
Elle apprend à les fuir, à les mépriser tous ;
On y connaît l'erreur que produisent en nous
Les dignités, le rang, le pouvoir, les richesses.
Est-ce donc un bonheur d'abuser les faiblesses
D'un Prince qu'en Tiran on ose s'asservir ?
Et de n'en être aimé que pour le mieux trahir ?
(74) Sur quoi votre grandeur, Guerriers, est-elle assise ?
N'est-elle pas semblable à la fière Venise,
Qui ne s'élève en l'air que d'un marais fangeux ?
La gloire et le forfait se confondent en eux :
Leur Héroïsme éteint les droits de la Nature ;
Cent lauriers de leur front relèvent la parure,
Mais ils sont teints de sang, où sont des fruits vénaux,
Et ces Héros enfin, par le poids des travaux,
Accablés des douleurs où la mollesse engage,
A peine peuvent-ils jouir de leur pillage ?
Insensés ! quand vos cœurs d'opprobres sont souillés,
Osez-vous nous vanter l'éclat dont vous brillés ?

Homme, ouvre enfin les yeux, borne ta connaissance
A cette vérité dont tu vois l'évidence ;
Apprends que le bonheur *n'est que dans la vertu :*
Que sous ses seuls efforts le mal est abattu ;
Que ses biens sont constants, sans trouble, sans mélange ;
Que ses retours formant un merveilleux échange,
Rendent également les Mortels fortunés
Par le prix des bienfaits, ou reçus, ou donnés ;
Que sa joie est pareille, et n'est pas moins féconde,
Quand le sort nous trahit, que quand il nous seconde ; (75)
Que se faisant un jeu des désastres divers,
Elle vit de douleurs, se nourrit de revers ;
Les ris que la folie exhale en son ivresse,
Valent moins que les pleurs de l'austère sagesse.
Elle tire un extrait des objets présentés,
Et d'une avide main acquiert de tous côtés :

Toujours en mouvement, sans jamais être lasse,
D'un autre sans orgueil elle voit la disgrâce,
Et sans abattement son élévation.
A l'abri des besoins, loin de l'ambition,
Sur le monde elle exerce un équitable empire,
Et sait trouver en soi tout ce qu'elle désire.

Tel est donc le bonheur, qui doit seul nous tenter.
Penser c'est le trouver ; sentir c'est le goûter.
Le Mortel vicieux, pauvre dans sa richesse,
Le Savant aveuglé par sa fausse sagesse,
Ne peuvent l'acquérir ; mais il vient sans efforts
Vers l'homme qui ne suit que de justes transports,
« Qui sans vouloir percer de trop profonds mystères,
Ne suit point follement des routes arbitraires,
Que la Nature élève au sein de son Auteur,
Qui n'abandonne point la fin du Créateur,
Dont le système unit, pour composer le Monde,
Le Mortel, le Divin, le Ciel, la Terre et l'Onde.
(76) Il apprend qu'ici bas, aucun bonheur n'est doux,
Qu'autant qu'il se répand au-dessus, au-dessous ;
Que tout est embrassé sous une même chaîne,
A quelle heureuse fin doit tendre l'âme humaine,
Dans ce jour où la foi promet à ses désirs
Une gloire sans borne et d'éternels plaisirs.
Il reconnaît pourquoi la prudente Nature
Ne meut qu'au bien présent toute autre créature,
Tandis qu'à l'homme seul, par un espoir flatteur,
Dieu présente l'objet du plus parfait bonheur,
Et par la foi dévoile à sa perçante vue
Les moyens d'acquérir cette gloire inconnue.
L'amour de l'homme ainsi, joint à l'amour divin,
Confond notre bonheur dans celui du prochain ».
Ah, mortels, gardez-vous d'en fixer la barrière :
Donnez-lui, s'il peut, la plus ample carrière ;
Jusqu'à vos ennemis étendez son pouvoir ;
Sur tout ce qui respire allez le faire voir ;
Par un système heureux de paix, d'intelligence,
Faites par-tout régner l'amour, la bienveillance.
« Le degré
de bonheur correspond au degré
Où la charité montre un feu plus épuré. »
L'amour propre excité dans l'âme vertueuse
Répand de toute part sa flamme fructueuse ;
Tel qu'on voit un caillou sur l'eau calme jeté,
Soudain former autour de son centre agité
(77) Un cercle qui croissant s'étend autant que dure
Du mouvement reçu l'impulsive mesure ;
Tel l'amour propre embrasse ami, parent, voisin,
La patrie et la bête, et tout le genre humain.

La terre trop longtemps par les chardons usée,
Rit de se voir par l'homme enfin fertilisée ;
« Dieu même secondant ses travaux courageux,
Contemple son image en son cœur généreux. »

Mais tandis que ma Muse et s'abaisse et remonte
« Des basses passions (source de notre honte)
Aux glorieuses fins qui doivent l'attirer ; »
Mon Maître mon génie, ami, viens m'inspirer.
Réveille mes transports, fais qu'à toi seul semblable,
Fouillant dans les secrets de cet ordre immuable,
Qu'observe la Nature en sa variété,
Je m'élève et je tombe avec ta dignité ;
Apprends-moi comme on passe (et sans cesser de plaire)
Du grave à l'enjoué, du brillant au sévère ;
Quel est ce feu précis, éloquent, mais sans fard,
Où toujours la raison est maîtresse de l'art.
Hélas ! lorsque ta gloire, à voil déployée,
Sur les ailes du Temps vole multipliée,
(78) Ma Barque pourra-t-elle avancer plus avant,
Courir vers le triomphe, et partager le vent ?
Lorsque la Mort viendra, sous ses armes sinistres,
Abattre les Héros, les Rois et leurs Ministres,
Eux dont l'injuste erreur fera rougir leurs fils
De voir leurs noms placés entre tes ennemis,
Mes Vers apprendront-ils qu'une vertu solide
Te rendit mon ami, ma lumière, mon guide ?
Que ma Muse éclairée au feu de tes leçons,
En fructueux accents changea mes frêles sons ?
Qu'éteignant les erreurs, qu'écartant l'imposture,
J'arborai l'étendard du Dieu de la Nature ?
Que j'appris à l'orgueil à n'y condamner rien ?
Et que les passions, par un secret lien,
Jointes à la raison, quoique subordonnées,
Pour notre grande fin à l'homme sont données ?
Que l'amour propre tend à l'amour social ?
Qu'entre tous les Mortels le bonheur est égal ;
Que par la vertu seule on peut s'en rendre maître,
Et que tout le savoir doit tendre à nous connaître ?

SOMMAIRES DES NUMÉROS PARUS

Corpus n° 1 – 1985

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 – Fréderic 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 – 1986

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

Jean-Paul THOMAS – L'œuvre dialogique de Cantagrel

Corpus n° 3 – 1986

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 XVIIIe siècle*

CORPUS, revue de philosophie

Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN – Félix Ravaisson et Victor Cousin

PAUL JANET : La crise du spiritualisme

Corpus n° 4 – 1987

Philippe DESAN – Jean Bodin et l'idée de méthode au XVIe 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 – 1987
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

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 – 1988

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

Sommaires des numéros parus

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 – 1988
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

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, élements 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 – 1989

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

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 11/12, Volney – 1989
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 n°13, Fontenelle – 1990
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

Sommaires des numéros parus

André BLANC – Les « comédies grecques » de Fontenelle

Geneviève ARTIGAS-MENANT – Une continuation des *Entretiens* : Benoît de Maillet, disciple de Fontenelle

Corpus n° 14/15 – 1990

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'Ecole 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

Pierre SAINT-GERMAIN – De Gerando, philosophe et philanthrope

Corpus n°16/17, Sur l'âme des bêtes – 1991
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, revue de philosophie

Corpus n° 18/19, Victor Cousin – 1991
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

Roger-Pol DROIT – « Cette déplorable idée de l'anéantissement ». Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique

Renzo RAGGHIANTI – 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 – 1992
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

Sommaires des numéros parus

Roger ARIEW – Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponse au problème de l'explication de l'eucharistie

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 Requeste des Maistres 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 « Etrenes 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 Dupleix et l'anti-thomisme au XVIIe siècle

Philipe DESAN – La fonction du « narré » chez La Popelinière

Corpus n° 22/23, D'Holbach – 1993
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

Françoise WEIL – Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchatel

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

CORPUS, revue de philosophie

Paul DUMOUCHEL – Du traitement moral : Pinel disciple de Condillac

Madeleine FERLAND – Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utlité 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 – 1994
mis en œuvre par Jacques Moutaux

Jacques MOUTAUX – Présentation

Zénon d'Elée, le stade et la flèche

Jules 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
Jacques MOUTAUX – Philosophie réflexive et matérialisme
Louis PINTO – Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne

Documents
Lettres de Jules Lachelier

Corpus n° 26/27, Destutt de Tracy et l'Idéologie – 1994
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

Documents et textes édités et annotés
par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney

Sommaires des numéros parus

❑ *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 n° 28, Philosophies de l'Histoire à la Renaissance – 1995
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 XVIe 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'Estienne Pasquier

Etienne PASQUIER – *Le Pourparler* du Prince.

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 29, Dossier spécial Fréret – 1995
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

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 – 1996
mis en œuvre 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 n° 31, L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières – 1997
mis en œuvre par Christiane Frémont et Henry Méchoulan

Péninsule Ibérique

Henry MÉCHOULAN – *Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVIe 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)*

Sommaires des numéros parus

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)

Corpus n° 32, Delbœuf et Bernheim
Entre hypnose et suggestion – 1997
mis en œuvre 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 – 1997
mis en œuvre 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.*

CORPUS, revue de philosophie

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).

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 - M*éthode pour résoudre le problème de la destinée humaine (1831).*

Jean-Pierre COTTEN - *Bibliographie.*

Tribune Libre

Emmanuel FAYE - *Lettre ouverte. Une récriture « néo-scolastique » de l'histoire de la métaphysique.*

Corpus n° 34, Géographies et philosophies – 1998
mis en œuvre 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.

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.

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 35, Gabriel Naudé :
la politique et les mythes de l'histoire de France – 1999
mis en œuvre par 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 bénéfices 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

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 XVIIe 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 XVIIe 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 – 1999
mis en œuvre par Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi

Bernadette BENSAUDE-VINCENT et Bruno BERNARDI - *Pour situer les* Institutions chymiques.

I. Rousseau dans la chimie du XVIIIe siècle

Bernard JOLY - *La question de la nature du feu dans la chimie de la première moitié du XVIIIe 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

Florent GUÉNARD - *Convenances et affinités dans* La Nouvelle Héloïse *de Jean-Jacques Rousseau.*

CORPUS, revue de philosophie

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.

Corpus n° 37, Cartésiens et augustiniens au XVIIe siècle – 2000
mis en œuvre par Emmanuel Faye

Emmanuel FAYE - *Cartésiens et « augustiniens » au XVIIe siècle : présentation de la question.*

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

Roger ARIEW - *Augustinisme cartésianisé : le cartésianisme des Pères de l'Oratoire à Angers.*

Emmanuel FAYE - *Un inédit du P. Nicolas J. Poisson. Sur la Philosophie de M. Descartes.*

Emmanuel FAYE - Arnauld défenseur de Descartes dans l'*Examen du traité de l'essence du corps.*

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

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

Geneviève BRYKMAN - L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley.

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

Corpus n° 38, D'Alembert – 2001
mis en œuvre par Francine Markovits et Jean-Jacques Szczeciniarz

Francine MARKOVITS - *Présentation : les images de D'Alembert.*

Michel PATY - *D'Alembert, la science newtonienne et l'héritage cartésien.*

Véronique LE RU - *La philosophie « expérimentale » de D'Alembert.*

Catherine LARRÈRE - *D'Alembert et Diderot : les mathématiques contre la nature ?*

J.J. SZCZECINIARZ - *Sur la conception D'Alembertienne de l'Histoire des sciences.*

Irène PASSERON - *Les sciences physico-mathématiques dans l'arbre de la connaissance.*

Florent GUÉNARD - *Rousseau et D'Alembert : le théâtre, les lois, les mœurs.*

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 39,* Dossier Etienne de Clave / Dossier Marsile Ficin *– 2001
mis en œuvre par Pierre Caye et Thierry Gontier

Francine MARKOVITS – *Editorial.*

Dossier Etienne de Clave

Bernard JOLY - La théorie des cinq éléments d'Etienne de Clave dans la *Nouvelle Lumière Philosophique.*

Hiroshi HIRAÏ - Les *Paradoxes* d'Etienne de Clave et le concept de semence dans sa minéralogie.

Rémi FRANCKOWIAK - Le *Cours de Chimie* d'Etienne de Clave.

Dossier Marsile Ficin : Technique et efficience à la Renaissance

Pierre CAYE et Thierry GONTIER – Introduction – Technique et méthode dans la philosophie renaissante : les paradigmes de l'efficience.

Thierry GONTIER - La technique comme capture du ciel : la lecture de la quatrième *Ennéade* de Plotin dans le *De vita cœlistus comparanda* de Marsile Ficin.

PIERRE CAYE - Science et efficience. La *Métaphysique* d'Aristote à l'épreuve du *De architectura* de Vitruve.

Teun KOETSIER - La théorie des machines au XVIe siècle : Tartaglia, Guidobaldo, Galileo.

Corpus n° 40, Nature et société au XVIIIe siècle. Dossier Economie Politique – 2002
mis en œuvre par Francine Markovits

Editorial

Francine MARKOVITS – *Dossier économie politique au XVIIIe siècle*

Pour servir à l'intelligence de L'ordre naturel et essentiel
des sociétés politiques, *par Lemercier de La Rivière.*

Introduction générale.

Pierre Le Pesant de Boisguilbert (1646-1714).

Quesnay François (1694-1774).

Trudaine Daniel Charles (1703-1769).

Vincent de Gournay (1712-1774).

Mirabeau Victor Riquetti marquis de (1715-1789).

Lemercier de la Rivière (1719-1801).

Le Trosne Guillaume-François (1728-1780).

Baudeau Nicolas (1730-1792).

Necker Jacques (1732-1804).

Dupont de Nemours Pierre-Samuel (1739-1817).

Eléments de Bibliographie.

Varia

Thierry HOQUET – L'histoire naturelle est-elle une science de la nature ?

Céline SPECTOR – Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique ? Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à *L'Essai sur le goût.*

CORPUS, revue de philosophie

Natalia MARUYAMA – Helvétius : les causes et les principes dans le projet d'une science morale.

Henry DENEYS – Concept et fins de l'« idéologie proprement dite » selon Destutt de Tracy (1754-1836).

Corpus n° 41, Jean Fernel – 2002
mis en œuvre par José Kany-Turpin

Editorial

Vincent AUCANTE – La théorie de l'âme de Jean Fernel.

Hiroshi HIRAI – Humanisme, néoplatonisme et *prisca theologia* dans le concept de semence de Jean Fernel.

Danielle JACQUART – La *Physiologie* de Jean Fernel et le *Canon* d'Avicenne.

Paul MENGAL – Utérus et fureur utérine chez Jean Fernel.

Roberto POMA – Tradition et innovation dans la *Physiologie* de Jean Fernel. L'accord difficile entre expérience et raison dans l'œuvre d'un médecin de la Renaissance.

Jean CÉARD – La physiologie de la mémoire, selon le médecin Jean Fernel.

Sylvain MATTON – Fernel et les alchimistes.

Corpus n° 42, Jean de Silhon – 2002
mis en œuvre par Christian Nadeau

Francine MARKOVITS – Éditorial.

Présentation par Christian NADEAU – Jean de Silhon. Intérêt et utilité à l'âge classique.

Robert DAMIEN : Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence.

Christian NADEAU – Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon.

Eric MARQUER – Intérêt et utilité publique chez les premiers mercantilistes anglais (XVIe-XVIIe siècles).

Donatienne DUFLOS DE SAINT AMAND – L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ? Un problème pour les moralistes et les théologiens du XVIIe siècle.

Documents réunis et présentés par Christian NADEAU – Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean.* –Lettre de Jean Silhon à Philippe Cospean, évêque de Nantes dans le *Recueil de lettres nouvelle*s, édité par Nicolas Faret, Paris, 1627. – Jean de Silhon (1594-1667 ?). Note biographique. – Éléments de bibliographie pour l'analyse des concepts d'intérêt et d'utilité dans la littérature politique de l'âge classique.

Corpus n° 43, La connaissance du physique et du moral (XVIIe-XVIIIe siècles)
– 2003
mis en œuvre par Thierry Hoquet

Dossier : La connaissance du physique et du moral (XVIIe-XVIIIe siècles)

Thierry HOQUET – Présentation

Céline SPECTOR – Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à *L'Esprit des lois* de Montesquieu.

Sommaires des numéros parus

Claire CRIGNON – Mélancolie et réflexion : la question de la santé des hommes de lettres dans Les *Trois Livres de la Vie* de Marsile Ficin (1489) et *l'Anatomie de la mélancolie* de Robert Burton (1621).

Gilles BARROUX – Quelle lecture du corps malade au XVIIIe siècle ? L'exemple des fièvres vu à travers le prisme de l'*Encyclopédie.*

Martin RUEFF – Apprendre à voir la nuit : l'optique dans la théorie de l'homme.

Alexandra TORERO IBAD – Scepticisme et science nouvelle dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens.*

Mariafranca SPALLANZANI – Possibilité, nécessité et vérité. Descartes et les nécessités de la physique.

François PÉPIN – L'idée d'erreur scientifique. Le cas du phlogistique.

Thierry HOQUET – La comparaison des espèces : ordre et méthode dans l'*Histoire naturelle* de Buffon.

Dossier Charles Bonnet

Thierry HOQUET – Indications bibliographiques.

Christiane FRÉMONT – La métaphysique et la théologie dans les sciences naturelles Bonnet et Leibniz.

Corpus n° 44, Les philosophies de Fontenelle ou les voiles d'Isis – 2003
mis en œuvre par Alain Niderst

Alain NIDERST – Fontenelle ?

Philippe HOURCADE – Jet de plume ou projet : *Sur l'Histoire,* de Fontenelle.

Alain MOTHU – Un morceau des plus hardis et des plus philosophiques qui aient été faits dans ce pays-ci.

Jean DAGEN – D'une Nature joliment conjecturale.

Simone MAZAURIC – Fontenelle et la construction polémique de l'histoire des sciences.

Jean-Pierre CLÉRO – Réflexions sur la Préface des *Eléments de la géométrie de l'infini,* contribution à un savoir des fictions.

Alexis PHILONENKO – Qui était Fontenelle ?

Corpus n° 45, Renouvier : philosophie politique – 2003
mis en œuvre par Marie-Claude Blais

Marie-Claude BLAIS – Présentation

Jean-François BACOT – Renouvier ou la République des individus.

Isabelle de MECQUENEM – « La solidarité du mal » Lire la *Science de la morale* aujourd'hui.

Laurent FEDI – Une morale appliquée est-elle possible ? Renouvier lecteur de Kant.

Marie-Claude BLAIS – La *Science de la morale* : une théorie des fondements du droit et de la justice.

CORPUS, revue de philosophie

Raymond HUARD – Une république cantonale ? Renouvier et la réforme de l'État et de la société en 1850-51.

Françoise FOURQUET-TURREL – Le *Petit Traité de morale à l'usage des Écoles primaires laïques …* et des penseurs du XXIe siècle.

Daniel BECQUEMONT – Renouvier et « La psychologie de l'homme primitif ».

Eric VIAL – L'*Uchronie* et les uchronies.

Guillaume SIBERTIN BLANC – Renouvier et Tarde : l'accident monadique en sociologique historique.

Massimo FERRARI – Renouvier à Marbourg. A propos de la réception de Renouvier dans le néo-kantisme allemand.

Giovanna CAVALLARI – Renouvier en Italie.

Annexe
Emmanuelle WEINMANN – « Renouvier et ses correspondants ». Présentation du fonds de la bibliothèque de Montpellier.

Corpus n° 46, Jean-Marie Guyau : philosophe de la vie – 2004
mis en œuvre par Jordi Riba

Jordi RIBA – Présentation, Jean-Marie Guyau : Philosophe de la vie.

Jordi RIBA et Hans HABLITZEL – Bibliographie.

Hans HABLITZEL et Jean-Marie Guyau : penseur interdisciplinaire et sociologue.

Laurent FEDI – Guyau et Darwin : la lecture de la vie.

Laura LLEVADOT – Spinoza et Guyau : l'éthique du *conatus.*

Jordi RIBA – L'au-delà du devoir. Guyau précurseur de la morale de notre temps.

Annamaria CONTINI – Plus que la vie. L'esthétique sociologique de Guyau.

Scheherezade PINILLA – La littérature face au spleen. Génie et sociabilité dans la pensée de J.-M. Guyau.

Ferruccio ANDOLFI – Nietzsche et Guyau. Consentements, dissonances, silences.

Renzo RAGGHIANTI – Hiérarchie 'ouverte' et éthique de l'effort : Fouillée, Guyau, Durkheim.

Vittoria FRANCO – Individu moderne, responsabilité, éclatement des hiérarchies sociales.

Corpus n° 47, Proudhon – 2004
mis en œuvre par Robert Damien et Hervé Touboul

François DAGOGNET – Préface.

I. Proudhon et ses contemporains

Vincent BOURDEAU – La « démocratie nouvelle » : représentation de l'homme économique en citoyen républicain chez Proudhon et Walras.

Thierry MARTIN – Proudhon, lecteur de Cournot.

Sommaires des numéros parus

Richard PARISOT – La réception de Proudhon dans les pays de langue allemande.

Hervé TOUBOUL – Proudhon et Marx

Louis UCCIANI – Proudhon, seul lecteur de Fourier.

II. Lectures de Proudhon

A) L'association

Philippe CHANIAL – Justice et contrat dans la république des associations de Proudhon.

Jean PRÉPOSIET – Note sur le mutuellisme proudhonien.

Patrice ROLLAND – Les ambiguïtés du principe d'association.

B) Le fédéralisme

Philippe Ch.-A. GUILLOT –Proudhon & le fédéralisme.Georges NAVET – Proudhon, le fédéralisme et la question italienne.

C) Discussions

Daniel COLSON – Proudhon, l'anarchisme et la sociologie.

Robert DAMIEN – Proudhon, philosophe des modernités ?

Mikhaïl XIFARAS – Y a-t-il une théorie de la propriété chez Pierre-Joseph Proudhon.

III. Influences de Proudhon

A) sur des mouvements modernes ?

Jane SAINT-SERNIN – Le Microcrédit – une arme associative contre la pauvreté.

Sophie SWATON – Allocation personnelle et redistribution des revenus.

B) sur le mouvement syndical et la pensée socialiste

Michel DREYFUS – Proudhon et la Mutualité.

Stéphane PERRIN – Une actualité historique de Proudhon : Fernand Pelloutier, ou le syndicalisme révolutionnaire et la question de l'éducation.

K. Steven VINCENT – Pierre Joseph Proudhon et son influence sur la pensée socialiste.

Corpus n° 48, Henry Michel : l'individu et l'État – 2005
mis en œuvre par Serge Audier

Serge AUDIER – Présentation.

Patrick CABANEL – Henry Michel face à Renouvier et Quinet : questions sur la généalogie de la République laïque

Jacqueline LALOUETTE – Henry Michel, Philosophe-historien

Vittore COLLINA – Henry Michel et la «crise actuelle des idées sociales et politiques».

Serge AUDIER – Une conception de l'État « socialiste libérale » ? Henry Michel et les mutations de l'idée républicaine de l'État

Daniel BECQUEMONT – Henry Michel et la philosophie politique de Herbert Spencer.

Éric DUBREUCQ – Quelle société pour la démocratie ? *Note sur la lecture michélienne de la sociologie durkheimienne.*

CORPUS, revue de philosophie

Laurent FEDI – L'individu et l'État : Henry Michel, disciple de Charles Renouvier.

Laurent FEDI – Dossier : la Correspondance inédite de Henry Michel. Lettres à Charles Renouvier et à Louis Prat.

À paraître :

L'Encyclopédie (Florent Guénard)

Mersenne (Claudio Buccolini)

E. Lerminier (Stéphane Douailler et Patrice Vermeren)

Fondation « Pour la science »
Centre international de synthèse
Direction : Michel Blay et Éric Brian

Revue de synthèse

Revue semestrielle fondée en 1900 par Henri Berr

Directeur de la publication et rédacteur en chef : Éric Brian
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard, assistée de Laurie Catteeuw

N° 2/2005 28 €

Sciences et philosophie au XXe siècle

L'école de Zurich et le programme surrationaliste

Charles Alunni, Éric Brian, Éric Emery, Mario Castellana, Gerhard Heinzmann, Erhard Scholz, John Stachel, Carlo Vinti, Gilles Cohen-Tannoudji, Basarab Nicolescu, Jürg Fröhlich, Dominique Lecourt, Charles Kleiber, Demetrio Ria

COMPTES RENDUS

Philosophie, Sciences et philosophie des Lumières

NOTES DE LECTURE

Direction et rédaction
Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
CAPHÉS-UMS 2267 CNRS,
4, rue Lhomond, F-75005 Paris
Tél. +33(0)1 55 42 83 11
Fax +33(0)1 55 42 83 19

Publication, diffusion au numéro et abonnements
Éditions Rue d'Ulm,
École normale supérieure
45, rue d'Ulm, F-75005 Paris
www.presses.ens.fr

revuedesynthese@ens.fr
http://www.ehess.fr/acta/synthese

ÉDITIONS RUE D'ULM

Fondation « Pour la science »
Centre international de synthèse
Direction : Michel Blay et Éric Brian

Revue de synthèse

Revue semestrielle fondée en 1900 par Henri Berr

Directeur de la publication et rédacteur en chef : Éric Brian
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard, assistée de Laurie Catteeuw

N° 1/2005 28€

De l'édit de Nantes à la Révocation

Croyant, sujet et citoyen

Catherine Secretan, Ghislain Waterlot,
François Laplanche, Hubert Bost et Nicolas Piqué

*

Stéphane Haffemayer, *Information et espace public. La presse périodique en France au XVIIe siècle*
Isabelle Moreau, *Libertinage et philosophie*

Comptes rendus
De la Réforme aux guerres de Religion, *Religion et politique*, *Société et pouvoir*

Direction et rédaction

Fondation « Pour la science »
Centre international de synthèse
CAPHÉS-UMS 2267 CNRS
4, rue Lhomond, F-75005 Paris
Tél. +33(0)1 55 42 83 11
Fax +33(0)1 55 42 83 19

revuedesynthese@ens.fr
http://www.ehess.fr/acta/synthese

Publication et diffusion au numéro

Éditions Rue d'Ulm
École normale supérieure
29, rue d'Ulm, F-75005 Paris
http://www.presses.ens.fr

Abonnements

Revue de synthèse - Abonnements
CAPHÉS-UMS 2267 CNRS
4, rue Lhomond, F-75005 Paris

ÉDITIONS RUE D'ULM

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 : 33 (0)1 43 55 40 71.

BULLETIN DE COMMANDE

Informations :

Tous les numéros à nouveau disponibles. Demander la liste de nos sommaires.
Numéros spéciaux à paraître : sur l'Encyclopédie, Mersenne, E. Lerminier.

Tarifs pour 2004 et 2005 :

France et CEE

Abonnement : 34 € ; remise (35% : 12 €) aux libraires, aux distributeurs, aux étudiants (photocopie de la carte). Abonnement avec réduction : 22 €.

Vente au numéro :

Du numéro 1 au numéro 14/15 8 € le numéro ; 5,2 € avec remise
Du numéro 16/17 au dernier numéro 16 € le numéro ; 10,4 € avec remise
Frais de port en plus : *France et CEE :* 5 € pour 1 numéro
Autres pays : selon poids et destination.

Toute commande de plus de 10 anciens numéros bénéficiera d'une réduction de 50 % (frais de port en plus).

Vous pouvez régler commandes et abonnements
par l'envoi de chèques ou par virement direct sur notre CCP *Relevé d'identité postal :*

Etablissement	*guichet*	*Numéro de compte*	*clé*
20041	*01012*	*3675680V033*	*28*

CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28
Identifiant code BIC : PSSTFRPPSCE

Numéros commandés : .....

NOM.....
Prénom.....
Fonction.....
Adresse .....
e-mail.....
Téléphone.....

NOUVEAU

Veuillez noter notre adresse e-mail
revue.corpus@noos.fr

Directrice de la revue : Francine Markovits. Secrétaire de rédaction : Thierry Hoquet. Comité de rédaction : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française : Jean-Robert Armogathe, Bernadette Bensaude-Vincent, Stéphane Douailler, Laurent Fedi, Christiane Frémont, Barbara de Négroni, André Pessel, Michel Serres, Patrice Vermeren. La revue *Corpus* est publiée avec le concours de l'Université de Paris X - Nanterre et du C.N.L.

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

ATELIER INTÉGRÉ DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITÉ PARIS-X

Achevé d'imprimer en septembre 2005
Dépôt légal : 3ème trimestre 2005

N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 49

Logiques et philosophies à l'âge classique

Sommaire

Thierry HOQUET
Logiques et philosophies à l'âge classique…….. 5
Présentation des articles…….. 39

A. La logique et le système de la philosophie

Christiane FREMONT
Cureau de La Chambre : la connaissance et la vie…… 49
Francine MARKOVITS
Ressemblance et identité : Mérian……. 81
Jean-François GOUBET
Logique et philosophie chez Christian Wolff (1679-1754)…… 101
Thierry HOQUET
La rencontre de la vérité : méthode et mœurs dans la philosophie de Crousaz…… 133

B. La méthode des sciences particulières : études leibniziennes

David RABOUIN
Logique, mathématique et imagination dans la philosophie de Leibniz…… 165
Sarah CARVALLO
La logique des sciences contingentes appliquée à la médecine……. 199

C. Querelles

Jean-Claude PARIENTE
Arnauld critique de Malebranche :
Théorie des idées et théorie de la connaissance……... 227
Olivia CHEVALIER
Deux cartésiens face à deux modèles de la démonstration
Malebranche et Arnauld face aux *Regulae* et à l'*Organon*…….. 249
Emmanuel FAYE
Le cartésianisme de Desgabets et d'Arnauld sur les vérités éternelles…… 277

Varia

Alessandro ZANCONATO
La traduction de Pope par J. Serré de Rieux…… 301

CORPUS, revue de philosophie, N° 49, 2005. 2ème semestre 2005, **16 €**
Liste de tous les sommaires à l'intérieur