



HAL
open science

Arnauld, les idées et les vérités éternelles

Denis Moreau

► **To cite this version:**

Denis Moreau. Arnauld, les idées et les vérités éternelles. Les études philosophiques, 1996, pp.131-156.
hal-04090789

HAL Id: hal-04090789

<https://hal.science/hal-04090789>

Submitted on 12 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ARNAULD, LES IDEES ET LES VERITES ETERNELLES¹

Disciple et défenseur proclamé de Descartes, Antoine Arnauld a-t-il admis la théorie cartésienne qu'on appelle "création des vérités éternelles" ? Une chose est sûre : même s'il en a souvent eu l'occasion, il n'a pas mis beaucoup d'empressement à répondre cette question. Dans les textes de sa polémique avec Malebranche consacrés aux idées et à la vision en Dieu, qui paraissaient pourtant propices à une prise de position nette, il reste silencieux. Et lorsque Leibniz, dans sa lettre du quatre/quatorze juillet 1686, lui tend la perche en affirmant :

"que les notions spécifiques les plus abstraites ne comprennent que des vérités nécessaires ou éternelles, qui ne dépendent pas des décrets divins (quoi qu'en disent les cartésiens, dont il semble que vous-même ne vous êtes pas soucié en ce point)"²

la réponse d'Arnauld est un chef-d'oeuvre dilatoire :

"...comme (...) cela ne fait proprement rien à la notion de la nature individuelle, et qu'il faudrait que je rêvasse trop pour bien faire entendre ce que je pense sur cela, ou plutôt ce que je trouve à redire dans les pensées des autres, parce qu'elles ne me paraissent pas dignes de Dieu, vous trouverez bon, Monsieur, que je ne vous en dise rien"³.

Ce qui est bien frustrant pour le commentateur.

Face à Malebranche, silence, face à Leibniz, esquive, même si Arnauld "trouvant à redire dans les pensées des autres" semble sous-entendre qu'il a, au moins, quelques remarques à faire sur le sujet. On comprend alors la conclusion généralement admise : comme Malebranche, Leibniz, Spinoza et bien d'autres, Arnauld "ne partage pas le sentiment de Descartes sur la création des vérités éternelles"⁴.

Deux textes d'Arnauld, peu connus et étonnants sous plus d'un aspect, amènent cependant à rouvrir ce dossier tout en permettant d'éclairer rétrospectivement certains aspects des textes échangés avec Malebranche et Leibniz. Il s'agit de la *Dissertatio bipartita*⁵ rédigée en 1692 pour répondre à une thèse du théologien de Louvain Gummare Huygens⁶ intitulée

¹ Les abréviations utilisées sont signalées [entre crochets] lors de leur première apparition. Les références à Malebranche renvoient aux *Oeuvres complètes* [OCM] en 20 tomes, Paris Vrin-CNRS 1958-1970. Les références à Arnauld renvoient à l'édition des *Oeuvres* d'Arnauld [OA] en 43 tomes dite édition de Lausanne, Paris et Lausanne 1775-1783. Les références à la correspondance d'Arnauld et Leibniz renvoient à l'édition Gerhardt des *Philosophische Schriften* de Leibniz [G] réédition Hildeshiem Olms 1960-1961. Les références à Descartes renvoient à l'édition Adam et Tannery [AT] des *Oeuvres de Descartes*, nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris Vrin CNRS 1964-1974. Le latin a été traduit, mais il est donné en note lorsque le texte engage une difficulté d'interprétation.

² Leibniz, *Lettre à Arnauld* du 4/14-07-1686, G t.II p.49.

³ Arnauld, *Lettre à Leibniz* du 28-09-1686, G t.II p.64.

⁴ A-R Ndiaye, *La philosophie d'Antoine Arnauld* in *Revue internationale de Philosophie* 1994 p.418. Voir aussi, du même auteur et dans le même sens, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris Vrin 1991 III ch.4.

⁵ Le titre complet est : *Dissertatio bipartita. An veritas propositionum, quae necessario et immutabiliter verae sunt, videatur a nobis in prima et increata veritate, quae Deus est ? Et an qui amat castitatem, vel quamlibet aliam virtutem moralem, eo ipso amet aeternam, quae in Deo est, rationem castitatis ?* On trouve ce texte en OA t.XL p.117-152.

⁶ Gummare (on trouve aussi Gumare ou Gommaire) Huygens (1631-1702) fut très impliqué dans les différentes querelles sur la grâce où il s'efforça de défendre un augustinisme strict qui l'amena à se rapprocher des théologiens port-royalistes. Arnauld le mentionne fréquemment de manière élogieuse dans sa correspondance. Il fait également partie des approbateurs de deux des textes qu'Arnauld rédigea contre Malebranche. Pour plus de détails sur G. Huygens, voir l'article qui lui est consacré dans le *Grand dictionnaire historique* de Moreri et la

*De veritate aeterna, sapientia et justitia aeterna*⁷ ; et des *Règles du bon sens*⁸, écrites en 1693 pour répondre au bénédictin François Lamy⁹ qui, à la demande de Nicole, avait défendu Huygens après l'attaque d'Arnauld.

1 Contre ceux qui voient en Dieu

1.1 De Malebranche à Huygens et Lamy

Presque dix années séparent la *Dissertatio bipartita* et les *Règles du bon sens* des ouvrages anti-malebranchistes consacrés aux idées, mais il est net que dans l'esprit d'Arnauld la continuité est forte entre ces deux groupes de textes. Qu'entendait en effet démontrer G. Huygens ? Que "c'est dans la vérité incréée, qui est Dieu, que nous voyons toutes les vérités nécessaires et immuables"¹⁰. Et que prétendait à sa suite F. Lamy ? Que "nous voyons en Dieu les vérités nécessaires, les lois immuables et les raisons éternelles des vérités"¹¹. Dans les deux cas, il s'agit donc d'une thèse proche de la vision en Dieu malebranchiste. Il y a bien une différence entre Malebranche et Huygens-Lamy, qu'Arnauld lui-même a marquée dans son texte de 1693 : l'oratorien "soutient que ce sont les ouvrages de Dieu, et tous les corps qu'il a créés qui (...) ne peuvent être vus qu'en Dieu"¹² ; Lamy, quant à lui, "nie expressément

notice de L. Ceysens p.52-53 in *Sources relatives à l'histoire du jansénisme et de l'anti jansénisme des années 1677-1679*, Louvain PU Louvain 1974.

⁷ Cette thèse a été soutenue à Louvain le 31-01-1686 et sous la présidence de Huygens par Henri Van den Sanden. On la trouve p.57-90 dans un recueil intitulé *Theses theologicae de Deo opt. maximo et attributis ejus essentiam non operationem concernentibus quas praeside eximio viro ac magistro nostro G. Huygens defendet Henricus Van den Sanden*, Louvain Stryckwand 1686 (Bibliothèque nationale cote D 10406-09).

⁸ Le titre complet est *Règles du bon sens pour bien juger des écrits polémiques dans des matières de science, appliquées à une dispute entre deux théologiens touchant cette question métaphysique : si nous ne pouvons voir les vérités nécessaires et immuables que dans la vérité souveraine et incréée ?* On trouve ce texte en OA t.XL p.153-260. Le dossier des textes arnaldiens sur cette question est à compléter par les lettres n° 935, 940, 947, 955, 961, 965, 973 de OA t.III, 1048 de OA t.IV et 48 de OA t.XLII *Supplément*.

⁹ Sur François Lamy (1636-1711) voir l'article *François Lamy* de G. Rodis-Lewis dans le *Dictionnaire des philosophes* des PUF ; et F. Zehnder, *Dom François Lamy, essai d'introduction à sa vie et son oeuvre* Fribourg sans éd. 1944, où l'on trouve p.91-94 une présentation des relations humainement amicales mais théoriquement tumultueuses entre Lamy et Arnauld. Le texte que Lamy composa pour répondre à la *Dissertatio bipartita* d'Arnauld est perdu. On peut cependant se faire une idée assez précise de son contenu grâce aux larges citations qu'Arnauld en donne dans les *Règles du bon sens*.

On n'étudiera pas ici tout ce qui, dans ces textes, concerne la querelle dite des "pensées imperceptibles" et les disputes autour des ouvrages de Nicole sur la "grâce générale" : pour cet aspect de la question, voir G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris PUF 1950 p.200-219.

¹⁰ Citation attribuée à Huygens par Petitpied et Fouillou, les premiers éditeurs de la *Dissertatio bipartita* en OA t.XL p.113, mais que nous n'avons pas retrouvée dans le texte de la thèse *De veritate aeterna...* où l'on rencontre toutefois des formules voisines ; voir p.64-65 : "Toutes les fois que nous cherchons si quelque chose (..) est vrai ou faux, nous tournons notre esprit vers cette vérité éternelle et immuable (...). Cette vérité éternelle est Dieu ; p.76 : "Les raisons [rationes] éternelles que [les hommes] aperçoivent sont Dieu" ; voir aussi la manière dont Arnauld résume la thèse de Huygens : "La vérité des propositions qui sont vraies de manière nécessaire et immuable est vue par nous dans la vérité première et incréée" (*Dissertatio bipartita*, p.117).

¹¹ Lamy, cité par Arnauld in *Règles du bon sens*, art.3 p.165.

¹² *Règles du bon sens*, art.2 p.158. Et Arnauld ajoute, faisant référence à la querelle des vraies et fausses idées : "ce que nous avons fait voir ailleurs être un des plus insoutenables paradoxes qui fut jamais".

que ces ouvrages de Dieu se voient en Dieu (...) et il n'y a, selon lui, que les vérités nécessaires et immuables qui se voient en Dieu"¹³. Mais ceci posé, les convergences théoriques entre Malebranche, Huygens et Lamy sont massives. Dans les trois cas, c'est une opération de remontée à Dieu semblable à celle que Malebranche présentait dans le *Dixième Eclaircissement de la Recherche de la vérité* qui permet l'établissement de la thèse défendue : l'on marque la nécessité, l'éternité, l'immutabilité des idées des choses (Malebranche) ou des vérités (Huygens et Lamy) que nous connaissons, et l'on en conclut qu'il faut, pour expliquer ces propriétés, que ces idées ou vérités se trouvent dans un être lui-même nécessaire, éternel, et immuable : Dieu¹⁴. Arnauld peut donc indiquer qu'au-delà des particularités de tel ou tel penseur, c'est cette position commune qui l'intéresse et qu'il prétend réfuter, en mettant sur le même plan "ceux qui soutiennent que nous voyons en Dieu de certaines choses, comme le Père Malebranche, ou de certaines vérités, comme [Lamy et Huygens]"¹⁵, et en les réunissant en une unique catégorie : ceux qui défendent "cette philosophie qui nous ferait voir en Dieu toutes les choses que nous voyons clairement"¹⁶. Quant à la portée anti-malebranchiste des textes arnaldiens de 1692-93, elle est incontestable : la fréquence, dans la *Dissertatio bipartita* et les *Règles du bon sens*, des références à l'oratorien et aux ouvrages écrits contre lui atteste assez qu'Arnauld, en les rédigeant, a conscience de prolonger et peut-être de compléter le débat qui l'a opposé à Malebranche quelques années auparavant¹⁷.

Pour achever cette présentation, ajoutons enfin que ce refus arnaldien d'une vision en Dieu des idées et des vérités que nous connaissons, et donc d'une univocité au moins partielle entre connaissance divine et connaissance humaine, transparait déjà dans la correspondance avec Leibniz : dès le tout début de sa première véritable lettre philosophique, Arnauld y différencie nettement "la notion spécifique d'une sphère par rapport à ce qu'elle est représentée dans l'entendement divin" de "ce qu'elle est en elle-même"¹⁸ ; et le couple de concepts qui marque la distinction entre vérité connue *a parte Dei* et *a parte hominis* (*quoad se/quoad nos*)¹⁹ est un des points importants des lettres envoyées à Leibniz. De Malebranche à Lamy en passant par Leibniz et Huygens, la continuité des préoccupations arnaldiennes

¹³ *Règles du bon sens*, art.2 p.158.

¹⁴ De Malebranche, voir le *Dixième Eclaircissement de la Recherche de la vérité*, OCM t.III notamment p.129-136. De Huygens, voir *De veritate aeterna...* p.62 à 66.

¹⁵ *Règles du bon sens* art.2 p.159.

¹⁶ L'expression est utilisée dans une *Lettre à Nicole* (OA t.XLII *Supplément* p.68) où Arnauld raconte le déroulement de sa querelle avec Huygens : "Je lui [G. Huygens] avais témoigné que je ne m'accommodais point de cette philosophie qui nous faisait voir en Dieu toutes les choses que nous voyons clairement. Il me soutint que cela était vrai, et qu'il ferait une thèse où il le démontrerait. Il l'a fait. Je lui répondis ce que vous avez vu [la *Dissertatio bipartita*]".

¹⁷ Voir, pour s'en tenir aux références explicites à Malebranche dans les seules *Règles du bon sens*, art.2 p.157-158, art.3 p.159, art.7 p.204, art.8 p.209, art.13 p.237.

¹⁸ Arnauld, *Lettre à Leibniz* du 13-05-1686, G t.II p.28.

¹⁹ *ibid.* G t.II p.31 : "J'ai de la peine à croire que ce soit bien philosopher que de chercher dans la manière dont Dieu connaît les choses ce que nous devons penser ou de leurs notions spécifiques ou de leurs notions individuelles. L'entendement divin est la règle de la vérité des choses *quoad se* ; mais il ne me paraît pas que, tant que nous sommes en cette vie, c'en puisse être la règle *quoad nos*. Car que savons-nous présentement de la science de Dieu ?".

apparaît ainsi remarquable : cette question de l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu est probablement ce qui fait l'unité des textes philosophiques²⁰ d'apparence un peu disparate qu'Arnauld produisit dans les dix dernières années de sa vie.

1.2 Contestations étonnantes

Que cette question soit importante pour Arnauld, on pourra le vérifier en examinant les auteurs inattendus qu'il est amené à critiquer en même temps que Malebranche, Huygens et Lamy.

1.2.1 : Anti-Platon

A la source de l'erreur commune de ses trois adversaires, Arnauld découvre un même inspirateur : Platon. Les textes abondent ainsi où il s'en prend violemment à cette "illusion" que constitue la "philosophie platonicienne" de ses adversaires²¹. On voit bien contre quoi Arnauld se cabre ici : c'est la double superposition, explicitement revendiquée par Malebranche et Huygens, du "ciel des idées" à l'entendement divin tout d'abord ; et de notre entendement à ce dernier ensuite, puisqu'il faut alors que ce soit en Dieu et —du point de vue de la compréhension de l'(I)idée— comme Dieu, que nous voyions ces Idées²². En revanche, la virulence avec laquelle Platon est ici pris à partie peut surprendre. Car chez les penseurs port-royalistes pour qui la critique des philosophes de l'antiquité et de la vanité de leurs prétentions était presque un lieu commun depuis les pages très dures que leur consacrait l'*Augustinus*²³, Platon avait généralement droit à un traitement de faveur : Jansénius lui décerne le titre de "prince des philosophes"²⁴, considère les platoniciens comme "les plus nobles de tous les philosophes"²⁵ et leur concède d'avoir, seuls parmi les anciens penseurs, reconnu l'immortalité de l'âme, la sagesse de Dieu et la nature divine du souverain bien²⁶. Et l'on connaît la réflexion de Pascal : "Platon pour disposer au christianisme"²⁷. On a donc pu

²⁰ Arnauld désigne expressément comme *philosophique* la question abordée dans la *Dissertatio Bipartita*. Voir la *Lettre à Nicole* de mars 1693 (OA t.XLII, *Supplément* p.68) : "Prenez garde, s'il vous plaît, que je me restreins aux opinions de Philosophie (...) On ne peut pas dire que ce qui est soutenu dans la Thèse [de Huygens] soit autre chose qu'une opinion de Philosophie (...) Il faut donc que ce soit la raison qui en décide".

²¹ *Règles du bon sens*, art.2 p.156 : "il faut nécessairement que cette Philosophie platonicienne ne soit qu'une illusion" ; voir aussi dans le même sens art.1 p.154-155, art.14 p.241, *Dissertatio bipartita*, art.3 p.126-128, *Lettre à Du Vaucel* du 09-03-1693 (OA t.III p.609), *Lettre à X* du 22-04-1693 (OA t.III p.626).

²² De Malebranche, voir *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* [EM], *Préface*, p.12 : "Les idées sont en Dieu (...) Et si Platon n'avait pas cru que les idées étaient séparées de l'essence divine, comme on l'en accuse, saint Augustin en cela serait platonicien". De G. Huygens, voir *De veritate aeterna...* p.76 : "Les platoniciens considéraient les raisons [rationes] éternelles des choses créées et créables, qu'ils appelaient idées (...) Ainsi, Platon et les platoniciens semblent avoir connu que les raisons éternelles qu'ils apercevaient étaient Dieu".

²³ Voir, entre autres, *Augustinus, De statu purae naturae* [PN], I, 2, 5 et 8 ; et les nombreuses références données par J. Orcibal, *Thèmes platoniciens dans l'Augustinus de Jansénius*, in *Augustinus magister*, Paris Etudes augustiniennes 1955 p.1077-1078.

²⁴ *Augustinus*, PN, II-2 : "Plato philosophorum princeps".

²⁵ *Augustinus*, PN, I-13 et II-2 (il s'agit d'une citation du *De civitate Dei*, Livre X chapitre 1).

²⁶ *Augustinus*, PN I-13.

²⁷ *Pensées*, Lafuma § 612.

parler "d'ambiance platonisante" dans les milieux port-royalistes et remarquer que l'auteur de la *République* y occupait, philosophiquement parlant, une position préservée sinon "exceptionnelle"²⁸. D'où le caractère étonnant de l'anti-platonisme violent et déclaré des textes que nous commentons : un pareil écart par rapport à la vulgate platonisante communément admise par ses compagnons et inspirateurs ne peut se justifier que si le point en question est pour Arnauld particulièrement sensible.

1.2.2 : *Anti Augustin*

Conséquent dans son anti-platonisme, Arnauld s'attaque alors à un autre penseur dont il estime qu'il a été lui aussi perverti par Platon : il "abandonne saint Augustin"²⁹. Et il fournit la justification suivante : comme Malebranche, Huygens et Lamy, Augustin a soutenu "que nous voyons en Dieu toutes les vérités nécessaires et immuables", "ébloui" qu'il avait été par "la philosophie de Platon" où il avait "pris ce sentiment"³⁰. Cette contestation d'une théorie philosophique d'Augustin par Arnauld est à notre connaissance unique. On trouvera bien ça et là dans les textes arnaldiens quelques correctifs apportés à des affirmations de l'évêque d'Hippone³¹, mais c'est la seule fois où Arnauld s'autorise une critique frontale d'une thèse fondamentale de l'augustinisme. Cependant, pour rester cohérent, il ne pouvait guère procéder autrement : le mouvement de remontée à Dieu commun à Malebranche et Huygens, ainsi que l'affirmation consécutive de la vision des *rationes* ou *ideae* éternelles de Dieu en Dieu, se retrouvent dans les ouvrages d'Augustin, notamment dans le texte canonique de la quarante-sixième des *Quatre-vingt-trois questions*³² et au chapitre 12 du livre II de *De libero arbitrio*³³. C'est donc le refus opposé aux différents théoriciens de la vision en Dieu qui conduit Arnauld à se séparer pour la première fois de sa carrière de celui que ses adversaires peuvent alléguer à bon droit sinon comme soutien, du moins comme inspirateur³⁴. Il se confirme ainsi que la question de la vision des vérités en Dieu représente bien pour Arnauld

²⁸ Les deux expressions sont de P. Sellier dans son article *Platon pour disposer au christianisme*, in *Diotima* 1979 p.178-179 ; voir aussi *Pascal et Saint Augustin* Paris A. Colin 1970 p.61. Cf cependant H. Gouhier, *Blaise Pascal Conversion et apologétique*, Paris Vrin 1986 p.146-147, qui conteste l'intérêt de Pascal pour Platon.

²⁹ *Règles du bon sens*, art.1 p.154.

³⁰ *Règles du bon sens*, art.1 p.154-155.

³¹ Un de ces reproches les plus courants est qu'Augustin, ignorant le statut des qualités secondes, "a cru que les couleurs étaient dans les objets que nous voyons" (*Défense contre la réponse aux vraies et fausses idées* [DRVFI], OA t.XXXVIII p.534-535).

³² Texte cité par Arnauld (*Dissertatio bipartita* art.8 p.149-150), à de nombreuses reprises par Malebranche (voir notamment *Préface* des EM, OCM t.XII p.10-11 et *Réponses aux vraies et fausses idées* [RVFI], OCM t.VI p.118), et par Huygens (*De veritate aeterna...*p.76).

³³ Texte cité par Malebranche, entre autres, en RVFI, OCM t.VI p.148 ; et par Huygens en *De veritate aeterna...* p.61 et 63.

³⁴ Voir, pour ce qui concerne Malebranche et entre autres très nombreux textes : *Préface* des EM, OCM t.XII p.20 : "Je reconnais et je proteste que c'est à saint Augustin que je dois le sentiment que j'ai avancé sur la nature des idées" ; *Traité de la nature et de la grâce* § 7, OCM t.V p.25 : "Ce que je dis ici, que c'est la Sagesse éternelle qui nous éclaire (...) est tout pris de saint Augustin" ; RVFI, OCM t.VI p.150 : "Nous convenons, saint Augustin et moi, que l'on voit en Dieu les vérités éternelles". On ne tentera bien évidemment pas de faire ici l'exégèse de ces textes augustiniens, ni de déterminer la pertinence des lectures qu'en donnent les auteurs étudiés.

un enjeu philosophique décisif, puisqu'elle l'amène à abandonner après plus de cinquante ans de fidélité intellectuelle cet Augustin dont il disait déjà à Descartes qu'il était un maître "non seulement en matière de théologie, mais aussi en ce qui concerne l'humaine philosophie"³⁵.

1.2.3 : *Anti Jansénius*

Dans l'exact prolongement du combat engagé contre l'axe Platon-Augustin-Malebranche, Arnauld finit également par s'en prendre à l'auteur qui, au début des textes de l'*Augustinus* consacrés à l'état de pure nature, a expliqué en paraphrasant Augustin qu'il fallait condamner l'orgueil des philosophes qui pensaient pouvoir découvrir la vérité dans leur propre fonds ; et qui, à partir d'une analyse des caractéristiques (immutabilité, éternité, ubiquité) des vérités que nous connaissons et des vertus que nous aimons, a opéré ce que nous avons appelé une remontée à Dieu pour conclure que ce n'est qu'en lui que nous pouvons voir ces vérités et ces vertus³⁶. Bref, aussi curieux que cela puisse paraître à ceux qui voudraient que tous les "jansénistes" aient été aveuglément janséniens, Arnauld explique à Huygens et Lamy que Jansénius, comme eux et comme Malebranche, s'est trompé sur ce point³⁷.

1.3 La grande peur de Pierre Nicole

Le caractère intempestif de ce triple écart que rien ne disposait Arnauld à effectuer est donc à la mesure de l'intérêt qu'il porte à la question qui le motive : si ce thème de la vision en Dieu des idées et des vérités éternelles ne lui avait pas paru décisif, il ne se serait pas autorisé ces crimes de lèse-port-royalisme. Ce repérage des reproches formulés conjointement à l'encontre de Platon, Augustin, Jansénius, Malebranche, Huygens et Lamy en 1692-1693 permet aussi de mieux saisir ce qu'Arnauld n'a pu accepter quelques années plus tôt dans la théorie malebranchiste de la vision en Dieu : c'est le "en Dieu" où l'oratorien place nos idées, c'est-à-dire ce qu'Arnauld interprète comme une tentative de platonisation du cartésianisme. On comprend alors pourquoi il s'est acharné à démontrer dans les *Vraies et fausses idées* que "les modalités de notre esprit sont essentiellement représentatives" : il s'agissait de montrer que ces idées-modalités sont précisément les *nôtres* et non pas celles de

³⁵ *Quatrièmes objections*, AT t.IX¹ p.154, t.VII p.197 ("humaine" ne figure pas dans le texte latin).

³⁶ On résume ici des textes de l'*Augustinus*, PN, I-5 à 8. Pour une présentation plus précise, voir J.Orcibal art.cit. p.1079-1080.

³⁷ *Règles du bon sens*, art.2 p.159 : "ceux qui soutiennent que nous voyons en Dieu de certaines choses, comme le Père Malebranche, ou de certaines vérités, comme Jansénius et notre ami, n'ont qu'à s'en expliquer" ; art.14 p.241 : "[Jansénius] a recours à des pensées platoniciennes" ; p.246 où Arnauld signale "quelques difficultés dans ce passage (...) de Monsieur d'Ypres du premier livre *De statu naturae* ch.8". Tout l'article 14 des *Règles du bon sens* est un commentaire critique détaillé de PN I chapitres 5 à 8, qu'Arnauld a manifestement sous les yeux quand il rédige son texte. Voir aussi la *Lettre à Du Vaucel* du 06-02-1693 (OA t.III p.595), qui résume : "J'ai eu une dispute avec ces Messieurs de Louvain touchant cette question : *An quae sunt clare et immutabiliter vera, videantur in prima veritate quae Deus est ?* Ils soutiennent l'affirmative à cause de quelques endroits de saint Augustin (...). C'est aussi [l'opinion] de Jansénius qui en fait un grand mystère ; mais il me paraît que rien n'est plus mal fondé que cette pensée".

Dieu, et qu'il n'est donc ni nécessaire ni possible, comme le fait Malebranche et comme le font après lui Huygens et Lamy, de poser des équivalences, limitées il est vrai, entre savoirs humain et divin. Si telle est bien la visée d'Arnauld, l'on comprend aussi pourquoi ce qu'il est convenu d'appeler l'innéisme cartésien constitue de son point de vue une théorie de la connaissance tout à fait acceptable : des idées qui sont "*mentibus nostris ingenitae*"³⁸, sont bien *nôtres* et tirées de notre propre fonds³⁹. Il faut insister, enfin, sur l'indépendance intellectuelle d'Arnauld : contester Augustin n'est pas banal à Port-Royal ; et s'en prendre à Jansénius est presque contre nature quand on est, même malgré soi, appelé janséniste. Mais on dirait volontiers qu'il n'y a là rien de très étonnant si l'on veut bien abandonner l'image convenue d'une secte janséniste monolithique et dogmatiquement figée en d'interminables et aveugles répétitions de l'*Augustinus* et d'Augustin. L'attitude d'Arnauld confirmerait plutôt par un exemple précis une des hypothèses de Jean Orcibal : il n'y avait à Port-Royal ni dogmatisme "janséniusant", ni unanimité philosophique et théologique⁴⁰.

Il reste qu'Arnauld fait ici figure d'original. Et il ne s'agit pas là d'un anachronisme ou d'une déformation induite par la méconnaissance du contexte de ces textes arnaldiens : Pierre Nicole fut lui aussi dérouté. Après avoir lu la *Dissertatio Bipartita*, il écrit à son ami Quesnel, et s'interroge, manifestement interloqué : mais qu'arrive-t-il à Arnauld ? Il détruit saint Augustin et Jansénius !

"Je vous avoue que la lecture de cet écrit [la *Dissertatio bipartita*] m'a embarrassé. Car d'une part j'avoue que je n'y saurais répondre. (...) Mais il faut avouer qu'il fait en même temps de grands ravages dans les sentiments de saint Augustin. Tout ce que dit Jansénius dans les chapitres 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 du premier Livre *De statu purae naturae* est renversé de fond en comble ; et dans le cinquième livre *De gratia Christi*, les chapitres 23, 24, 25, et plusieurs autres"⁴¹.

2 La *Dissertatio bipartita* : de saint Thomas à Descartes

"J'abandonne saint Augustin pour suivre saint Thomas, préférant ainsi le sentiment du Disciple à celui du Maître"⁴². Nicole avait donc raison de s'alarmer. Pour contrer les tenants de la vision en Dieu, Arnauld change de camp théologique : il annonce qu'il adhère aux principes de Thomas d'Aquin qui permettent, dit-il, de "briser"⁴³ ceux d'Augustin. On connaissait Arnauld pour ses moqueries et critiques répétées à l'égard de la théorie de la

³⁸ Descartes, *Lettre à Mersenne* du 15-04-1630, AT t.I p.145.

³⁹ Voir aussi *Lettre à Leibniz* du 13-05-1686, G t.II p.32 : "Ce n'est point en Dieu (...) que nous devons aller chercher les vraies notions, spécifiques ou individuelles, des choses que nous connaissons ; mais (...) c'est dans les idées que nous trouvons en nous".

⁴⁰ Voir à ce sujet J. Orcibal, *Qu'est-ce que le jansénisme ?* in *Cahiers de l'association internationale des études françaises* 1953 p.40 et 51.

⁴¹ Nicole, *Lettre à Quesnel* du 13-01-1693 (lettre numéro 47 des *Nouvelles lettres de Monsieur Nicole*, Liège sans éd.1767 p.241-242). Voir dans le même sens une *Lettre à Arnauld* du 05-08-1693 de F. Lamy (donnée in OA t.III p.669-670) qui dit son étonnement de voir Arnauld si "éloigné" et "détaché" d'Augustin.

⁴² *Règles du bon sens*, art.1 p.154.

⁴³ *Dissertatio bipartita*, art.3 p.125 : "Que recherche ici saint Thomas ? (...) Rien d'autre que briser [infringere] l'autorité d'Augustin".

connaissance des scolastiques ; se serait-il découvert sur ses vieux jours une tardive tendresse pour la théorie de la connaissance thomiste⁴⁴ ?

Autant éviter d'emblée le malentendu à ce sujet : le thomisme agressif de la *Dissertatio bipartita* n'est pas l'indice d'une palinodie du vieil Arnauld. Le recours à Thomas a sans doute, tout d'abord, une valeur tactique : il s'agit d'aller battre G. Huygens sur le terrain qu'il avait choisi d'occuper⁴⁵. De plus, Arnauld a aperçu une convergence entre la thèse qu'il souhaite défendre et le traitement thomiste de la question de l'éternité de la vérité, en y découvrant des instruments conceptuels efficaces pour attaquer les tenants de la vision en Dieu des idées et vérités éternelles. Mais, justement parce qu'il est instrumental, ce thomisme n'est qu'occasionnel. Une lecture plus précise de la *Dissertatio bipartita* fait en effet apparaître à l'arrière-plan du texte une autre grande silhouette philosophique : celle de Descartes.

2.1 Vérités éternelles et vérités créées

La *Dissertatio bipartita* débute par un commentaire méticuleux des articles un, six, sept et huit de la question seize de la première partie de la *Somme théologique*. Rappelons-en rapidement le contenu : la vérité est un rapport d'adéquation entre un objet et un entendement (intellectus) qui le connaît⁴⁶. Une vérité sera donc dite éternelle, ou non, selon que l'entendement qui la connaît est, ou non, éternel. Lorsque Dieu, dont l'entendement est éternel, connaît l'essence du cercle, la relation d'adéquation entre l'entendement divin et l'essence du cercle est une vérité éternelle⁴⁷. Mais lorsqu'un homme, être créé à l'entendement créé, connaît l'essence du cercle, l'éventuelle relation d'adéquation entre sa pensée et cette essence ne peut pas être appelée éternelle⁴⁸. La conclusion s'impose alors : "S'il n'y avait pas d'entendement éternel, il n'y aurait pas de vérité éternelle. Mais comme l'entendement divin est seul éternel, c'est en lui seul que le vrai trouve son éternité"⁴⁹. Et Thomas produit une démonstration structurellement semblable pour l'immutabilité et la validité *ubique et semper*

⁴⁴ Rappelons —et ceci expliquera peut-être mieux l'attitude de Nicole— que Jansénius, lorsqu'il expose la théorie de la connaissance d'Augustin, l'oppose à plusieurs reprises à ce qu'il appelle les "conceptions viles [abjectae] de la philosophie aristotélicienne" (voir *Augustinus*, PN I-4 et II-2 et 3). Sur l'intérêt renouvelé d'Arnauld pour Thomas d'Aquin dans les années 1680-1690, voir J. Laporte *La doctrine de Port-Royal*, Paris PUF 1923 t.II p.XIII.

⁴⁵ Toute la première partie de la thèse de Huygens est un commentaire de la question seize de la première partie de la *Somme théologique* [ST].

⁴⁶ C'est la définition canonique de la vérité comme "adequatio rei et intellectus" : voir ST Ia quest.16 art.1, cité par Arnauld en *Dissertatio bipartita*, art.1 p.118.

⁴⁷ Voir ST Ia quest.16 art.7, cité par Arnauld en *Dissertatio bipartita*, art.2 p.122 : "Il faut donc dire que la définition du cercle et deux et trois font cinq possèdent l'éternité dans l'esprit divin".

⁴⁸ ST Ia quest.16 art.7 : "Quant à nos propres énonciations, notre entendement n'étant pas éternel, leur vérité non plus n'est pas éternelle, mais a commencé d'être". Sauf dans le titre de l'article 7, Thomas évite toutefois de caractériser les vérités que connaît l'homme comme "vérités créées". Arnauld en revanche, comme on va le voir, ne s'en prive pas.

⁴⁹ ST Ia quest.16 art.7 cité par Arnauld en *Dissertatio bipartita*, art.2 p.122.

de la vérité : une vérité n'est immuable que pour un entendement immuable⁵⁰ ; une vérité n'est vraie, absolument parlant, toujours et partout que pour "ce qui a en soi de quoi s'étendre à tout temps et à tout lieu, comme il convient à Dieu d'être toujours et partout"⁵¹.

On voit tout l'intérêt qu'une telle réflexion présente pour Arnauld : le dispositif conceptuel thomiste empêche la remontée à Dieu opérée par Jansénius, Malebranche, Huygens et Lamy. Toute l'analyse du *Dixième Eclaircissement* de la *Recherche de la vérité* repose en effet sur l'univocité des caractères d'éternité et de nécessité que Malebranche reconnaît aussi bien à nos idées (ou vérités) qu'à Dieu. Mais dès lors que, comme le dit Arnauld en commentant Thomas :

"[on] ne concède donc pas absolument que la raison du cercle ou cette vérité "trois et deux font cinq" soient quelque chose d'éternel. C'est seulement en tant qu'on les considère comme elles sont dans l'esprit divin. En tant qu'elles sont dans notre esprit, ce sont des vérités créées, qui ne sont pas éternelles, sinon en parlant de manière impropre"⁵²,

l'univocité est niée, et la démonstration du *Dixième Eclaircissement* malebranchiste caduque. L'éternité ou la validité universelle de la définition du cercle que je pense n'est pas *la même* que l'éternité divine ; elle est donc différente de l'éternité de la définition du cercle que Dieu connaît. Ce n'est donc pas "en Dieu" que nous voyons ces vérités ou idées qui sont nôtres et que nous appelons éternelles. Arnauld peut alors, comme Thomas, reproduire la même analyse pour ce qui concerne l'immuabilité et l'ubiquité⁵³. L'analyse thomiste rend ainsi impossible, de toutes les manières envisageables, ce qu'Arnauld appelle ironiquement le *c'est-à-dire* de ses adversaires : mes idées sont éternelles et immuables, *c'est-à-dire* en Dieu⁵⁴.

Pour ne pas paraphraser davantage cette *Dissertatio bipartita*, ajoutons seulement qu'Arnauld enfonce le clou dans la suite de son texte en restituant scrupuleusement les développements de la *Somme théologique* qui mettent à mal les thèmes de l'augustinisme organiquement liés à l'idée d'une vision par l'homme des raisons divines : la doctrine de l'enseignement des vérités par un "maître intérieur" commun à tous les esprits développée

⁵⁰ Voir ST Ia quest.16 art.8 et Ia quest.14 art.15.

⁵¹ ST Ia quest.16 art.7, cité par Arnauld en *Dissertatio bipartita*, art.2 p.121.

⁵² *Dissertatio bipartita*, art.2 p.122 : "Non igitur concedit absolute rationem circuli et hanc veritatem duo et tria sunt quinque, esse aliquid aeternum ; sed tantum quatenus considerantur ut sunt in mente divina. Quatenus vero sunt in mente nostra, sunt veritates creatae, quae non sunt aeternae nisi improprie".

⁵³ Voir *Dissertatio bipartita*, art.2 p.121 et art.5 p.138-139, et *Règles du bon sens*, art.9 p.215.

⁵⁴ Voir *Règles du bon sens*, art.3 p.166-167 : à un argument de Lamy ("ce qui est le plus certain et le plus juste, c'est que la vérité proprement dite, c'est-à-dire cette vérité qui est nécessaire, éternelle et immuable, ne se trouve qu'en Dieu"), Arnauld répond : "Ce *c'est-à-dire* est merveilleux (...) Il n'y a donc point de perfection dont je ne puisse dire qu'elle ne se trouve proprement qu'en Dieu, avec un semblable *c'est-à-dire*" (c'est Arnauld qui souligne).

dans le *De magistro* et reprise à son compte par Malebranche⁵⁵ est ainsi contestée⁵⁶, en même temps que les fondements de la théorie de la connaissance de Platon et des platoniciens⁵⁷.

Arnauld peut donc conclure qu'en cette vie tout au moins⁵⁸, il ne nous est pas donné de voir et de connaître les "raisons" ou les idées de Dieu : "j'avais à prouver qu'il n'est pas vrai qu'on ne puisse voir les vérités nécessaires et immuables que dans la vérité créée, et je l'ai prouvé"⁵⁹. Contre Malebranche, Lamy et Huygens, Thomas était donc bien l'allié qu'il fallait à Arnauld. Mais était-il plus qu'un simple allié avec lequel une convergence théorique locale permettait de cheminer provisoirement ?

2.2 Saint Thomas, mais...

S'il y a bien une manière de complicité objective entre Arnauld et Thomas dans ce texte, elle se double d'une discrète mais bien réelle prise de distance de la part du port-royaliste. A la lecture de la *Dissertatio bipartita*, un thomiste de stricte obédience se sentirait dépaysé. Un certain nombre de termes et de thèmes apparaissent comme autant de corps étrangers instillés par Arnauld dans son commentaire des textes du docteur angélique. On ne parlera pas pour autant de détournement du texte thomiste ou de subversion arnaldienne des passages commentés : la typographie et la grammaire, qui distinguent nettement citations de Thomas (en italique), commentaires qu'Arnauld en donne (caractère droit, voix impersonnelle) et conséquences qu'il avance à titre personnel (caractère droit, première personne du singulier) invitent plutôt à reconnaître l'existence avouée, dans le même texte, de deux strates de pensée distinctes.

2.2.1 Ajouts

Aux exemples thomistes (*totum est majus sua parte, ratio circuli*⁶⁰) Arnauld rajoute ainsi dans son commentaire deux autres exemples. Partant de ce qu'il interprète comme une

⁵⁵ Voir, pour s'en tenir à quelques textes de la polémique avec Arnauld où Malebranche a invoqué le *De Magistro* à l'appui de ses thèses : RVFI, OCM t.VI p.146-147 ; 3 lettres, OCM t.VI p.268 ; Réponse 3ème lettre, OCM t.IX p.931.

⁵⁶ Voir *Dissertatio bipartita*, art.5 p.136-137.

⁵⁷ Voir *Dissertatio bipartita*, art.3 p.126 avec un commentaire de ST Ia quest.117 art.1 "où saint Thomas soutient, contre les platoniciens, qu'un homme peut être instruit par un autre, qui cause en lui la science" ; et art.3 p.128, avec ce commentaire de ST Ia quest.84 art.5 : "Après avoir noté que saint Augustin avait imité les platoniciens en affirmant que l'esprit humain connaît toutes choses selon les raisons éternelles qui sont dans l'esprit divin [*secundum rationes aeternas quae in divina mente existunt*], [Thomas] indique qu'il n'est pas d'accord avec cette thèse".

⁵⁸ *Dissertatio bipartita*, art.7 p.143 : "Saint Thomas observe avec justesse que nous ne voyons pas les raisons éternelles qui sont en Dieu tant que nous sommes en cette vie, mais que seuls les bienheureux, qui voient Dieu clairement, les voient". Arnauld, qui suit ici scrupuleusement ST Ia quest.84 art.5, avait déjà abordé ce thème dans les *Vraies et fausses idées* (OA t.XXXVIII p.243) : "Les idées de Dieu ne sont pas pour nous rien représenter, au moins tant que nous sommes en cette vie".

⁵⁹ *Règles du bon sens*, art.6 p.190.

⁶⁰ Exemples pris par Thomas respectivement en ST Ia quest.45 art.2 et ST Ia quest.16 art.7. Rappelons que Descartes utilise aussi ces exemples —il est vrai classiques—dans des textes sur la création des vérités

distinction établie par Thomas entre l'activité connaissante et l'activité réflexive de l'entendement humain⁶¹, il donne cette justification de la possibilité d'une pensée réflexive : "tout ce qu'on connaît clairement être contenu dans l'idée d'une chose peut s'affirmer de cette chose avec vérité"⁶². Et pour contester la doctrine augustinienne du maître intérieur, Arnauld explique qu'il existe au moins une vérité qui n'est pas partagée par tous les hommes en une Raison commune, ni révélée par un maître intérieur : "ego cogito, ego ergo existo"⁶³. Tous énoncés, on en conviendra, peu thomistes. Connaissant le contexte dans lequel Arnauld écrit et son intérêt affiché pour le cartésianisme, il est donc difficile de ne pas voir dans cette double adjonction une manière de clin d'oeil cartésien destiné à attirer l'attention du lecteur sur un point que confirmeront les analyses à venir : la *Dissertatio bipartita* n'est pas aussi thomiste qu'elle peut en avoir l'air de prime abord et il s'y dessine, comme en creux, une figure cartésienne à l'arrière-plan des réflexions "thomistes" d'Arnauld.

2.2.2 Eternités : Dieu, les vérités et les possibles

Cette hypothèse trouvera sa confirmation si l'on examine ce qu'Arnauld écrit de l'éternité des vérités et des possibles en regard de l'éternité divine dans deux textes qu'il ne présente plus comme des commentaires de Thomas.

"[L'] équivoque est dans le mot d'*aeterna* (...) Car il y a deux sortes d'éternité : l'une qui convient à un être subsistant, qui a en soi-même d'être toujours sans commencement ni fin, et il n'y a que Dieu qui soit éternel en cette manière. L'autre est une éternité improprement dite (...) Or on appelle *éternelles* en cette manière beaucoup de choses qui ne sont que dans notre esprit, et qui ne sont point des êtres subsistants, à cause seulement qu'elles ne sont attachées à aucun temps. Ce que signifient les termes généraux, l'homme en général, le cercle en général, un nombre carré en général, sont des choses éternelles en cette manière impropre"⁶⁴.

On reconnaît là une thèse d'apparence nominaliste ou conceptualiste, qui peut venir de Thomas ou de Descartes⁶⁵, et qu'Arnauld n'a cessé de rappeler lors de ses débats avec Malebranche : *universalia sunt tantum in mente*⁶⁶. Mais ce texte dit davantage, ou plutôt opère un déplacement important quoique silencieux par rapport aux thèses de la *Somme*. On semble passer de l'affirmation authentiquement thomiste "l'essence du cercle n'est éternelle qu'en tant que connue par Dieu"⁶⁷ à une proposition du type "l'essence du cercle n'est pas

éternelles : le cercle, ou du moins ses propriétés dans la *Lettre à Mersenne* du 27-05-1630 (AT t.I p.152) ; et "totum est majus sua parte" dans la *Lettre à Mersenne* du 27-05-1638 (AT t.II p.138).

⁶¹ *Dissertatio bipartita*, art.4 p.133 : "La lumière de la raison, c'est-à-dire notre entendement, n'est pas par soi et nécessairement ce qu'on [id quod] connaît, mais ce par quoi [id quo] on connaît, comme l'a fait observer saint Thomas".

⁶² *ibid* : "*Quidquid clare intelligitur in alicujus rei idea contineri, id potest de ea re cum veritate affirmari*".

⁶³ *Dissertatio bipartita*, art.5 p.136-137.

⁶⁴ *Règles du bon sens*, art.11 p.228 (c'est Arnauld qui souligne).

⁶⁵ Voir *Principes de la philosophie* I §58.

⁶⁶ Voir DRVFI, OA t.XXXVIII p.529 : "axiome reconnu par saint Thomas pour indubitable : *universalia sunt tantum in mente*" ; p.562 : "c'est une vérité dont conviennent tous les philosophes raisonnables (...) : *universalia sunt tantum in mente*".

⁶⁷ Voir, net en ce sens, ST Ia quest 16 art.7 : "Tout ce qui est universel est partout et toujours, parce que l'universel fait abstraction de l'ici et du maintenant. Mais il ne s'ensuit pas que l'universel soit éternel si ce n'est dans un entendement, s'il y en a un, qui serait éternel" (texte cité par Arnauld en *Dissertatio bipartita*, art.2 p.121).

éternelle de la même éternité que Dieu". Ce que confirme un texte de la *Dissertatio bipartita* qui joint une réflexion sur les possibles à celle sur les essences :

"En effet, les essences des choses matérielles, par exemple les essences du cercle ou du triangle sont éternelles à leur façon, parce qu'elles attribuent leurs attributs essentiels à des sujets indépendamment de toute considération temporelle. Mais il y a loin de cette façon d'être éternel à celle dont Dieu l'est. Non seulement parce que Dieu est subsistant, et que rien de subsistant, sinon Dieu, n'est éternel ; mais surtout pour cette raison que Dieu est éternel parce que, étant par soi, il possède une existence nécessaire, qui n'est en aucune façon distincte de son essence⁶⁸. Or les essences des choses créées sont appelées éternelles seulement dans la mesure où elle sont considérées comme possibles, et non comme existantes. Et cela implique contradiction que quelque chose de possible soit considéré comme éternel de cette même éternité qui convient à Dieu seul, parce qu'être *par soi* et être *possible* s'opposent l'un à l'autre de manière radicale"⁶⁹.

Ce texte répète et amplifie la fracture que nous repérons précédemment : l'éternité des essences et des possibles n'est certes pas niée, mais elle est différenciée d'une autre éternité qui n'appartient qu'à Dieu, ainsi élevé sur un faite éternitaire qu'il est le seul à occuper⁷⁰.

2.3 : Derechef, Descartes

Ceci est-il encore thomiste ? Pour le déterminer, tentons de ressaisir les principaux acquis de ces arguments complexes de la *Dissertatio bipartita* et des *Règles du bon sens*.

(1) L'éternité des propositions vraies ou essences des choses que nous connaissons n'est pas la même que l'éternité des essences des choses ou des propositions vraies que Dieu connaît : la cassure ainsi opérée entre deux ordres d'éternité cognitifs est dans l'esprit d'Arnauld de portée anti-platonicienne et anti-augustinienne. La conclusion logique en est l'affirmation explicitement dirigée contre Malebranche, Huygens et Lamy que du point de vue de l'éternité de ce qui est connu, connaître n'est pas univoque entre l'homme et Dieu.

(2) *A parte Dei*, le caractère d'éternité qu'on peut attribuer aux essences et aux propositions vraies n'est pas le même que l'éternité qu'on ne peut attribuer qu'à Dieu seul. Il s'agit donc d'une nouvelle cassure éternitaire qui vient redoubler la précédente : Dieu est

⁶⁸ "Par soi" traduit "a se". Cette phrase est à première vue alléchante, mais en définitive un peu frustrante, pour l'historien du cartésianisme : Arnauld y revient, malheureusement sans plus de précisions, à la question de l'aséité divine sur laquelle il avait longuement interrogé Descartes dans les *Quatrièmes objections*. L'affirmation "Dieu possède une existence nécessaire qui n'est en aucune façon différente de son essence" peut, bien sûr, être entendue de façon thomiste : c'est le nerf conceptuel de la troisième des cinq voies pour prouver l'existence de Dieu. Mais on peut aussi y voir une formulation de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu dite ontologique, dont on sait qu'Arnauld l'acceptait.

⁶⁹ *Dissertatio bipartita*, art.6 p.142 : "Essentiae enim rerum materialium, ut essentia circuli, vel trianguli sunt suo modo aeternae, quia attributa essentialia attribuuntur subjectis independenter ab omni tempore ; sed longe alio modo aeternae sunt, quam Deus ; non solum quia Deus est subsistens, nihil autem subsistens praeter Deum est quod sit aeternum, sed praesertim quia Deus ideo est aeternus, quia cum sit a se, habet necessariam existentiam, et a sua essentia nullatenus diversam. Essentiae autem rerum creaturarum aeternae tantum dicuntur quatenus considerantur ut possibles, non ut existentes. Implicat autem contradictionem aliquid possibile considerari ut aeternum ea aeternitate quae soli Deo competit, quia esse *a se*, et esse *possibile* adversa inter se fronte pugnant" (c'est Arnauld qui souligne).

⁷⁰ Voir aussi dans le même sens *Dissertatio Bipartita*, art.8 p.150 (il s'agit du dernier paragraphe du texte) : "Autre est l'éternité d'une chose subsistante, qui assurément convient à Dieu seul, autre l'éternité que les philosophes attribuent aux raisons et aux essences des choses" [Alia est aeternitas rei subsistentis quae revera soli Deo competit (...) alia quam rationibus et essentiis rerum tribuunt Philosophi].

installé sur un promontoire d'éternité qu'il est le seul à occuper et d'où il domine même l'éternité du vrai. Ce qui s'écarte radicalement de l'intégration malebranchiste des idées et de l'étendue intelligible en Dieu.

(3) La même fracture est instaurée entre Dieu et les possibles qu'il connaît en tant que possibles. On a là comme une réponse, tardive mais explicite, aux thèses que Leibniz avait exposées à Arnauld quelques années plus tôt, et également un écart très net par rapport aux positions malebranchistes sur ces questions.

La première de ces trois affirmations est incontestablement thomiste. Les choses deviennent plus délicates pour la seconde et la troisième : la distinction et la hiérarchie qu'elles supposent entre deux types d'éternité est étrangère à la problématique de Thomas qui maintient qu'on peut sans contradiction soutenir que les universaux, les essences et les possibles sont dépendants de l'entendement de Dieu *et* éternels comme lui⁷¹. Pour déterminer de qui Arnauld a pu s'inspirer en expliquant la *Somme* comme il l'a fait, il faudrait donc plutôt se tourner vers ce courant de commentateurs thomistes qui, de Suarez⁷² au contemporain d'Arnauld Jean de Saint-Thomas⁷³, a développé le concept "d'éternité négative" pour l'appliquer aux universaux. Mais Arnauld, dès 1641, a violemment critiqué Suarez⁷⁴, il ne mentionne nulle part à notre connaissance Jean de Saint-Thomas et n'utilise jamais cette notion à valeur technique qu'est l'éternité négative, de sorte que le rapprochement qu'on vient d'esquisser demeure hasardeux⁷⁵. Il est en revanche un auteur qu'Arnauld a toujours cité massivement, et même dans un contexte apparemment aussi peu propice que celui des développements thomistes de la *Dissertation Bipartita* et des *Règles du bon sens* : René Descartes. Or la situation métaphysique que dessinent ces textes épouse remarquablement les contours conceptuels d'une thèse cartésienne fameuse : la création des vérités éternelles. On peut ainsi, le temps d'une rapide vérification, reprendre les trois points précédemment mentionnés :

(1) Pour ce qui est de l'éternité du connu, connaître n'est pas univoque entre l'homme et Dieu. C'est bien l'une des implications immédiates de la thèse cartésienne : les

⁷¹ Voir sur ce point P. Garin *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris sans éd. 1932, ch.III p.89 sqq, que nous suivons ici.

⁷² Voir *Disputationes Metaphysicae*, 6, 7, 7 éd. Vives t.XXXV p.231 : "on a coutume de dire que les universaux sont toujours et partout, non positivement mais négativement" [non positive sed negative]. Ce texte comporte une étrangeté : dans toutes les éditions que nous avons pu consulter, il est présenté comme une citation littérale de ST Ia quest.16 art.7 ad 2 ; or ce n'est pas le cas, la distinction de ces deux types d'éternité n'apparaissant pas dans la *Somme*.

⁷³ Voir *Cursus Theologicus* 15, disp. 22 art.4 (t.II p.636 de l'édition Desclée, Paris 1934) : "les universaux peuvent être appelés éternels négativement [negative]", et le commentaire détaillé qu'en donne N-J. Wells, *John Poinsot on created eternal truths*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 1994 p. 425-440.

⁷⁴ Voir ci-dessous note 78.

⁷⁵ La source arnaldienne n'est pas non plus le *In primam partem D. Th. Aquinatis commentaria* de J. Wiggers (théologien de Louvain, 1571-1639) dont Arnauld se servait souvent (voir deux lettres de S. Ponchâteau à E. Ruth d'Ans, le secrétaire d'Arnauld, du 04-02-1685 et 25-02-1685 données in B. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Ponchâteau...* Paris E. de Boccard sd p.617-618 et 636) : la question seize de la *Prima pars* y est très brièvement et très classiquement commentée.

vérités que nous pensons comme éternelles sont vérités indépassables et nécessaires pour nous, et non pas pour Dieu qui les a posées dans l'être⁷⁶.

(2) Le caractère d'éternité qu'on peut attribuer aux essences et aux propositions vraies n'est pas le même que l'éternité qu'on ne peut attribuer qu'à Dieu seul. C'est bien ce que signifie, même si l'on atteint là un domaine conceptuellement trop vertigineux pour que la raison humaine puisse le comprendre, que les vérités *éternelles* ont été *créées* : par rapport à Dieu dont l'existence est "la première et la plus éternelle de toutes les vérités", "elles sont *quelque chose de moindre*"⁷⁷.

(3) La même fracture est instaurée entre Dieu et les possibles. Descartes a également été net sur ce point⁷⁸.

Nous touchons ici un point important : si telle était bien la position d'Arnauld, elle lui conférerait une place toute particulière dans le mouvement généralisé d'abandon de (ou d'offensive contre) la thèse de la création des vérités éternelles qui caractérise les années 1670-1700⁷⁹.

3 Arnauld et la création des vérités éternelles.

Il n'existe pas à notre connaissance de texte où Arnauld confirmerait de manière explicite notre hypothèse en écrivant que les vérités *éternelles* ont été *créées*, ou en déclarant qu'il accepte la thèse cartésienne comme telle. Comme souvent avec Arnauld, le commentateur en est donc réduit à rechercher non pas des preuves mais des indices. On a tenté de le faire ci-dessous.

⁷⁶ Voir pour un commentaire de ce point J-M Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris Flammarion 1979 p.106 : "L'homme et Dieu ne sont pas, par rapport à ces vérités, dans la même situation".

⁷⁷ Descartes, *Lettre à Mersenne* du 06-05-1630 (AT t.I p.150), c'est nous qui soulignons. Sur cette différence des "qualités d'éternité" reconnues par Descartes à Dieu et aux vérités, voir J-M Beyssade, op.cit.p.315-316.

⁷⁸ Voir *Lettre à Mersenne* du 06-05-1630 (AT t.I p.149) : "pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*". La thèse suarezienne (ou scottiste ?) que rejette la dernière partie de cette phrase est également refusée par Arnauld dans ses *Conclusiones philosophicae* de 1641 (OA t.XXXVIII p.6) : "C'est rêver éveillé que de [se figurer] des essences réelles de toute éternité hors de Dieu" ["Reales extra Deum ab aeterno essentiae, somnia vigilantium"].

⁷⁹ Voir sur ce point l'article de G. Rodis-Lewis *Polémique sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne* in *Studia cartesiana* 2 Amsterdam 1981 p.105-123 : on y trouve (p.106) un tableau très détaillé et complet des adversaires et défenseurs de la thèse cartésienne parmi les cartésiens de la seconde moitié du XVIIème siècle, mais Arnauld n'y figure pas. Parmi les partisans de cette thèse, on ne remarque que ce qu'il est convenu d'appeler des *minores*. Pour une vue plus ample de ce mouvement d'abandon de la création des vérités éternelles par Spinoza, Malebranche et Leibniz, voir l'article de J-L Marion : *De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche et Leibniz* in XVIIème siècle 1985 p.143-164.

3.1 Possibles et toute-puissance

3.2.1 *Les thèses des années 1640*

En 1641, dans les *Conclusiones philosophicae* qu'il fit soutenir par son élève Wallon de Beaupuis, Arnauld écrivait : "il ne faut pas rechercher (la source) de la possibilité des choses ailleurs que dans la vertu immense de Dieu"⁸⁰. Si l'on tente de reconstituer le puzzle-Arnauld avec les pièces de la théologie médiévale, un nom semble ici s'imposer : Guillaume d'Occam, ou du moins une certaine interprétation de l'occamisme⁸¹. On pourra alors dire que l'occamisme initial d'Arnauld était, sur le point qui nous intéresse, facilement cartésianisable ; et qu'ainsi après avoir soutenu ces thèses occamistes, Arnauld cartésianisa sa philosophie, et définitivement⁸². On peut cependant objecter que ce recours à Occam pêche contre la version herméneutique du rasoir homonyme : en 1641 Arnauld peut connaître le contenu des lettres à Mersenne de 1630, et avoir pour ainsi dire sous la main une métaphysique qui correspond parfaitement au texte de la *Thèse* qu'on vient de mentionner. Dès lors, on peut se demander s'il est bien indispensable d'aller chercher dans les ouvrages d'un Guillaume d'Occam auquel Arnauld par la suite ne se référera presque plus une thèse qu'il peut trouver chez celui dont il a lu et apprécié les *Méditations métaphysiques*⁸³.

⁸⁰ *Conclusiones philosophicae*, OA t.XXXVIII p.6 " Possibilitas rerum non aliunde quam immensa Dei virtute, repetenda". Nous remercions V. Carraud qui a accepté la discussion, entamée ci-dessous, d'un de ses articles à paraître dans les *Chroniques de Port-Royal : Arnauld, de l'occamisme au cartésianisme*.

⁸¹ Voir sur ce point le paragraphe "possible" du *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam* de L.Baudry, Paris Lethielleux 1958, p.202-203 qui résume les deux grandes interprétations qu'on peut donner du rapport de Dieu et des possibles chez Guillaume d'Occam : ou bien le possible dépend de la puissance de Dieu ; ou bien c'est une question dépourvue de sens que de se demander si une chose est possible parce que Dieu peut la faire, ou si Dieu peut la faire parce qu'elle est possible.

⁸² C'est la thèse de V. Carraud, art.cit : "On voit très bien comment des propositions occamistes vont pouvoir, dans les années 1640, être relues ou repensées comme cartésiennes, donc comment elles pourront être facilement cartésianisées".

⁸³ Rappelons que les *Conclusiones philosophicae* sont soutenues le 25 juillet 1641, soit une semaine avant que Descartes ne présente ses *Méditations* dont Arnauld a déjà lu le texte à la Faculté de théologie de la Sorbonne (voir J-R Armogathe *L'approbation des Méditations par la faculté de théologie de Paris* in *Bulletin Cartésien* XXI p.1-3). Mais l'imprégnation cartésienne d'Arnauld est probablement antérieure aux années 1640-1641 et à sa lecture des *Méditations*. On sait qu'il était alors en contact avec le Père Mersenne depuis quelques années. En outre Adrien Baillet, (*Vie de M. Descartes*, Paris Horthemels 1691, t.II p.128) écrit qu'Arnauld, après avoir lu les *Méditations* et les *Réponses* que Descartes fit à ses objections, dit à Mersenne "qu'il avait enseigné et publiquement soutenu la même philosophie, qu'elle avait été fortement combattue en pleine assemblée par plusieurs savants hommes, mais qu'elle n'avait pu être abattue ni même ébranlée". Cette indication de Baillet, si elle est exacte — elle est en tout cas cohérente avec la lettre de Mersenne qu'elle paraphrase (Mersenne, *Lettre à Voet* du 13-12 1642, in *Correspondance du Père Marin Mersenne*, t.XI, CNRS 1970, p. 375) — peut être interprétée de deux manières. Elle peut signifier qu'Arnauld a enseigné — en 1639-1640, il donne un cours de philosophie au collège du Mans — une *autre* philosophie que celle de Descartes, (celle d'Occam ?) et qu'il a retrouvé dans les *Méditations* des thèses proches de celles qu'il avait exposées. Mais plus simplement, elle peut aussi vouloir dire qu'avant 1640-1641, Arnauld était déjà, au moins en partie, acquis aux thèses cartésiennes. Cette hypothèse pourrait être confirmée par ce qu'écrit Baillet (p.125) : Arnauld avait "lu autrefois [donc avant 1640] les *Essais de la Méthode* de M. Descartes avec plaisir". Tout cela reste cependant du domaine de la conjecture : il n'existe malheureusement pas à notre connaissance d'ouvrages ou de documents qui pourraient renseigner plus précisément sur l'intérêt d'Arnauld pour le cartésianisme avant 1640.

Le neuf février 1647, le même Wallon de Beauvais soutint sa *Tentative*, intitulée *Quod est nomen Dei ?* qui avait elle aussi été rédigée par Arnauld⁸⁴. On y lit : "La toute-puissance divine ne suppose pas la possibilité des choses ; elle la constitue. Si bien qu'on ne doit pas dire que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tous les possibles, mais parce qu'il peut absolument tout"⁸⁵. Ce qui n'est pas (plus?) occamiste⁸⁶, ni bien entendu thomiste, mais correspond en revanche parfaitement à un énoncé cartésien de la thèse de la création des vérités éternelles⁸⁷. Qu'Arnauld, d'occamiste qu'il était, soit devenu cartésien, ou que ce texte ne fasse que renchérir sur une thèse déjà pensée comme cartésienne six ans plus tôt, sa signification paraît en tout cas incontestable.

3.2.2 Les textes des années 1680

On trouve enfin, disséminées dans les textes philosophiques des années 1680, des formules discrètes qui paraissent bien dessiner les contours d'une position semblable à celle qu'on vient d'examiner. Les lettres du début de la correspondance avec Leibniz, tout d'abord, manifestent une grande méfiance quant au thème des possibles préexistant de toute éternité dans l'entendement divin⁸⁸, alors que quelques remarques incidentes des textes anti-malebranchistes vont dans le même sens⁸⁹. *L'examen du traité de l'essence des corps*, texte de polémique eucharistique rédigé en 1680, est également pour Arnauld l'occasion de réaffirmer sa thèse de 1647 : "Ce n'est point à moi de donner des bornes à la toute-puissance de Dieu ; je dois croire possible tout ce que Dieu promet de faire, non en examinant comment cela pourrait être possible (...) mais pour cela seul que rien n'est impossible à Dieu"⁹⁰. Ainsi formulée, cette thèse pourrait à nouveau recevoir une interprétation thomiste acceptable.

⁸⁴ Texte donné en OA t.X p.33-36. Sur l'attribution à Arnauld, voir la *Préface* de OA t.X, p.VII-VIII.

⁸⁵ *Quod est nomen Dei ?* (t.X p.33-34) : "Possibilitatem rerum non supponit omnipotentia divina, sed constituit. Unde dici non debet Deum esse omnipotentem, quia potest omnia possible, sed quia absolute potest omnia".

⁸⁶ La thèse arnaldienne va ici plus loin que les affirmations d'Occam, qui maintient bien que la *potentia* divine respecte le principe de contradiction : voir à ce sujet les textes cités par L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, p.205 et J-L Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris PUF 1981, note 34 p.303-305.

⁸⁷ Voir *Lettre à Arnauld* du 29-07-1648, (AT t.V p.223-224) dont la proximité chronologique avec la thèse arnaldienne que nous commentons est bien sûr frappante : "Pour moi il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu [ipsam a Deo fieri non posse] ; car tout ce qui est vrai et bon étant dépend de sa toute-puissance...[omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat]".

⁸⁸ Voir la *Lettre à Leibniz* du 13 mai 1686 (G t.II p.32) : "J'avoue de bonne foi que je n'ai aucune idée de ces substances purement possibles, c'est-à-dire que Dieu ne créera jamais. Et je suis fort porté à croire que ce sont des chimères que nous nous formons, et que tout ce que nous appelons substances possibles, purement possibles, ne peut être autre chose que la toute-puissance de Dieu, qui étant un pur acte, ne souffre point qu'il y ait en lui aucune possibilité (...) Il me semble donc que l'on pourrait dire que, hors les choses que Dieu a créées ou qu'il doit créer, il n'y a nulle possibilité passive, mais seulement une puissance active et infinie".

⁸⁹ Voir notamment en *Neuf lettres (...) au RP Malebranche* (OA t.XXXIX p.133-134) un texte où Arnauld répond à Malebranche, qui avait pris l'exemple d'un centaure : "Un centaure n'est qu'une fantaisie de poète ou de peintre. Il n'y a donc rien en Dieu qui le représente : car Dieu n'a des idées que de ce qu'il fait".

⁹⁰ OA t.XXXVIII p.114. Le titre complet de cet ouvrage est : *Examen d'un écrit qui a pour titre Traité de l'essence des corps, et de l'union de l'âme avec le corps contre la philosophie de Monsieur Descartes*. On trouve ce texte en OA t.XXXVIII p.99-176. Il s'agit d'une réponse à Le Moine où Arnauld défend l'accord de la philosophie cartésienne avec le dogme eucharistique.

Mais, produite dans un texte tout entier consacré à la défense de la philosophie et de l'orthodoxie de la pensée de René Descartes, il est également tentant de remarquer à quel point elle consonne avec ce que ce même Descartes écrivait en 1648 à cet Antoine Arnauld qu'il appréciait beaucoup : "pour moi, il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu"⁹¹. Enfin, dans la *Défense contre la réponse aux Vraies et fausses idées*, Arnauld, en appelant comme avec Leibniz et comme Descartes⁹² à la dignité divine, introduit ainsi une citation de l'intégralité de l'article vingt-deux de la première partie des *Principes de la philosophie* : "Il n'y a personne qui ne trouve des sentiments plus dignes de Dieu dans ce que monsieur Descartes dit sur ce sujet que dans le nouveau dogme [de Malebranche]". Or cet article vingt-deux contient une formulation de la thèse de la création des vérités éternelles qui est certes discrète⁹³ mais dont il paraît peu concevable qu'elle ait échappé à Arnauld.

3.3 Conclusions

Que tirer de cette accumulation "d'indices" ? La première conclusion sera d'ordre méthodologique. Nous avons à dessein multiplié les renvois et rapprochements à d'éventuelles sources dont telle ou telle affirmation arnaldienne pourrait provenir. Or cette façon de procéder donne en définitive peu de résultats, pour deux raisons. En premier lieu, les indications d'Arnauld sont plus que succinctes de sorte que rien ne permet de garantir l'exactitude des rapprochements ainsi opérés, ni leur nature : simple influence subie par Arnauld, convergence fortuite, ou reprise consciente et délibérée d'un auteur ? De plus on n'obtient ainsi au bout du compte qu'un patchwork doctrinal aux coutures passablement relâchées et une image d'Arnauld en penseur éclectique peu soucieux de la compatibilité de ses affirmations : telle thèse, éventuellement d'origine occamiste, ne peut pas avoir été soutenue par Thomas ; mais telle autre affirmation paraît évidemment et exclusivement thomiste ; et cependant il se pourrait bien que Suarez et Jean de Saint-Thomas, etc. Ce n'est certes pas parce qu'un tel résultat est décevant que la fausseté en est attestée. Mais puisque, d'une part, l'oeuvre philosophique d'Arnauld se caractérise par le caractère massif et élogieux des références cartésiennes ; et que d'autre part, ajoutés aux passages de la *Dissertatio bipartita* déjà commentés, les textes repérés sont de toute évidence convergents et épousent remarquablement les concepts centraux et les conséquences de la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles, on ne voit pas très bien pourquoi il faudrait encore hésiter ou

⁹¹ *Lettre à Arnauld* du 29-07-1648 (AT t.V p.223-224).

⁹² *Lettre à Mersenne* du 15-04-1630 (AT t.I p.146) : "...que le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, que n'en parle le vulgaire..."

⁹³ "[Dieu] est éternel, tout-connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses..." (AT t.VIII p.13, t.IX² p.35). Sur la discrétion, et la réalité, de cette formulation, voir G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Paris Vrin 1971 p.135 et notes correspondantes et J-M Beyssade, *RSP ou le Monogramme de Descartes*, in *Entretien avec Burman* Paris PUF 1981 p.175-176.

prolonger les recherches généalogiques avant de mettre un nom sur la métaphysique qui sous-tend les positions arnaldiennes : c'est celle de Descartes, en sa thèse la plus originale et peut-être la plus décriée. Ce qui signifie que le cartésianisme proclamé d'Arnauld n'était pas un cartésianisme superficiel ou local et limité portant sur quelques points particuliers : la nature des idées, l'inexistence des formes substantielles, etc ; qu'il n'était pas non plus exclusivement motivé par une "pensée de derrière" apologétique et en définitive indifférente à ce que ce Descartes, bien utile pour démontrer aux libertins l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, pouvait avoir de métaphysiquement original. Mais qu'Arnauld était profondément, réellement et complètement cartésien.

4 Arnauld, cartésien

4.1 Arnauld, cartésien original

S'il accepte bien cette thèse cartésienne, Arnauld en a une compréhension beaucoup plus fine et poussée que celle qu'on trouve dans les lectures parfois franchement caricaturales qu'en donnèrent les "grands cartésiens", au premier rang desquels on peut mettre Malebranche⁹⁴. Ce n'est pas, explique-t-il, parce que les vérités "créées" sont "quelque chose de moindre" que Dieu-l'être-nécessaire que nous devons les considérer comme contingentes : il réaffirme sans cesse leur nécessité⁹⁵. Dire de plus que les essences, les possibles ou les vérités ne sont pas éternels comme Dieu l'est ne revient pas à redouter leur éventuelle mutabilité, et à craindre que nous nous réveillions demain matin dans un monde où deux et deux feront cinq parce que Dieu aura changé d'avis durant la nuit. A l'opposé de ces lectures qui voient dans la thèse cartésienne un danger pour la permanence et la validité de notre savoir, Arnauld le répète : les vérités en question sont bien immuables⁹⁶. Que les vérités

⁹⁴ Les textes les plus développés et explicites que Malebranche rédigea contre la théorie de la création des vérités éternelles se trouvent dans les *Eclaircissements de la Recherche de la vérité* (notamment le huitième, le dixième et le treizième). Comme l'a fait remarquer A. Robinet (*Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche* Paris Vrin 1965 p.233-239) c'est seulement à partir de la rédaction de ces *Eclaircissements* (1676) que Malebranche critique ouvertement la création des vérités éternelles, dont certains textes, il est vrai marginaux, de la première édition de la *Recherche de la vérité* pouvaient même laisser penser qu'il l'acceptait. On pourrait trouver là un début d'explication du changement d'attitude d'Arnauld vis-à-vis du malebranchisme dans les années 1678-79.

⁹⁵ Voir, entre autres nombreux textes, *Dissertatio bipartita*, art.4, p.132-133 : "Je suis conscient qu'il y a beaucoup de choses vraies de manière claire, nécessaire et immuable (...) je suis conscient que mille fois j'ai connu que l'énoncé "trois et quatre font sept" était vrai de manière nécessaire et immuable".

⁹⁶ Voir DRVFI ,OA t.XXXVIII p.533 : "Les figures abstraites de triangle, de carré, de cercle (...) sont immuables, parce qu'on n'y peut rien changer, et que les propositions que l'on fait en découvrant leur vérité sont nécessaires d'éternelle vérité, comme les appellent les philosophes". Si l'on suit notre lecture, on a là la version arnaldienne des textes où Descartes en appelle à l'immutabilité divine : voir ce qu'il répondait à son objecteur fictif dans la lettre à Mersenne du 15-04-1630 (AT t.I p.146) : "—Mais je les comprends comme immuables — Et moi je juge le même de Dieu" ; et l'*Entretien avec Burman*, AT t.V p.166, éd. J-M Beyssade p.96-98 : [Pour les "décrets de Dieu déjà exécutés"] : "là, Dieu est tout à fait immuable, et il est métaphysiquement impossible de se représenter les choses autrement".

éternelles, enfin, aient été créées par Dieu ne signifie pas davantage que la création qu'elles régissent soit le résultat d'une décision arbitraire et infondée d'un Dieu qui agirait à l'aveuglette : Arnauld réaffirme sans cesse sa conviction que le monde est sagement ordonné par Dieu, et sa confiance en la providence⁹⁷. Ni contingence, ni mutabilité des vérités posées par Dieu, ni arbitraire ou aveuglement de ce Dieu qui les pose : Arnauld produit ainsi une lecture étonnamment lucide de la thèse cartésienne qui fait tomber une à une les objections qu'on avait coutume de lui opposer dans les années 1680. Mais c'est pour en libérer une compréhension plus profonde : au lieu de s'évertuer à comprendre l'incompréhensible —de l'éternel créé— en une lecture créationniste et fatalement appauvrissante d'un thème qui fait défaillir la raison, Arnauld a saisi que la doctrine de la création des vérités éternelles n'exprime pas "une théorie positive et conceptualisable faisant partie d'un ordre de vérités"⁹⁸ mais que cette thèse est plutôt un instrument herméneutique destiné à préciser autant qu'il est possible la nature de Dieu et les rapports entre l'homme et son créateur. Bref, que la "création des vérités éternelles" ne prétendait pas décrire la nature d'un processus de production par nous compréhensible, mais exprimer autant qu'il est possible à une créature finie une inconceptualisable situation métaphysique : celle que Descartes avait décrite dans les lettres de 1630, et pensée au fondement de sa philosophie.

4.2 Le Dieu-chiffreur.

Car c'est bien, comme on pouvait s'y attendre, par un acte d'allégeance à Descartes que s'achèvent les réflexions arnaldiennes. Expliquant pour Lamy une comparaison de la *Dissertatio bipartita*⁹⁹, Arnauld propose ainsi cette élucidation de sa position qui a presque, en raison de sa place terminale, valeur de clé de lecture pour l'ensemble des textes que nous avons examinés :

"Il est certain que nos jugements touchant la nature du soleil, de l'or, de l'argent ne peuvent être vrais s'ils ne sont conformes aux idées de Dieu qui les a faits ce qu'ils sont. Mais ils y peuvent être conformes, ou parce que nous aurions eu connaissance de ces idées que Dieu nous aurait fait voir, ou sans que nous eussions vu ces idées (...) C'est ce que l'on comprendra mieux par l'exemple de l'explication d'une Lettre en chiffre. Il est indubitable qu'elle ne peut être vraie, si elle n'exprime le sens que celui qui l'a chiffrée a voulu y donner. Mais on y aurait pu donner ce sens ou parce qu'on aurait eu communication du chiffre, et c'est comme l'expliquent ceux à qui la Lettre est adressée, ou sans en avoir eu aucune communication, par de certaines règles qu'ont trouvées ceux qui font profession de déchiffrer ces sortes de Lettres. M. Descartes a comparé le monde que Dieu a créé à une Lettre écrite en chiffre. Ce serait en connaître les divers ouvrages par la communication du chiffre que de les voir dans leurs idées éternelles. Mais c'est ce qu'il n'a eu garde de s'attribuer. Il faut seulement entendre, que ce qui lui a donné quelque confiance que ce qu'il en dit est conforme à ces idées, est que n'ayant posé que des principes fort simples, il en avait déduit fort clairement un grand nombre des plus beaux phénomènes de la nature. C'est en cette manière qu'on a fait en ce temps-ci tant de nouvelles découvertes. Nul de ceux qui les ont faites ne s'est avisé de dire qu'il avait vu, dans les idées éternelles, ce que d'autres n'y avaient

⁹⁷ Ce sont les deux principaux thèmes abordés tout au long du Livre I de ce qui constitue sans doute le principal des écrits anti-malebranchistes d'Arnauld : les *Réflexions philosophiques et théologiques* (OA t.XXXIX).

⁹⁸ F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 4ème éd. Paris PUF 1991 p.93-94.

⁹⁹ Voir *Dissertatio bipartita* art.6 p.144 : Arnauld compare les rapports homme/connaissance du monde/Dieu aux rapports spectateur d'un tableau/tableau/peintre : le spectateur peut connaître la beauté du tableau et en apprécier la valeur sans pour autant avoir eu connaissance de l'idée du tableau telle qu'elle est dans l'esprit du peintre.

pas vu (...). Peut-être que notre ami [Lamy] est persuadé que M. Descartes a bien connu la nature du soleil, de l'eau, du feu. Cependant il faut qu'il soit assuré qu'il n'a eu aucune connaissance de ce qui répond en Dieu à ces créatures (...)"¹⁰⁰.

Voilà donc sur qui s'appuie Arnauld pour affirmer que nous ne connaissons pas comme Dieu connaît : Descartes, et le déchiffrement qu'il a opéré du monde sans pour autant avoir prétendu atteindre le chiffre du chiffreur-Dieu. La situation gnoséologique décrite dans ce texte est celle que Madame Geneviève Rodis-Lewis appelle "le délicat équilibre entre l'autonomie de la raison humaine, pleinement assurée de sa prise sur la nature parce qu'elles ont été créées ensemble, et le respect devant la transcendance du mystère divin"¹⁰¹ ; celle d'un penseur assuré de la vérité de ce qu'il pense, mais qui ne prétend pas pour autant que le dernier mot sur l'Être se découvre dans la vérité de ses pensées¹⁰² ; celle enfin d'une pensée assurée face à un Dieu qui lui donne les moyens de bien connaître sans se laisser pleinement connaître d'elle ni lui laisser connaître ce qu'il connaît, en un double mouvement de donation de la vraie science et de retrait en-deça des concepts qui la constituent. Ni scepticisme, ni Savoir absolu : Descartes.

4.3 A contre-courant

Historiquement parlant, Arnauld est donc un des rares —et si l'on veut bien lui concéder l'adjectif, le seul des grands— post-cartésiens à accepter la thèse de la création des vérités éternelles ; et il est peut-être un des seuls, aussi bien parmi ceux qui l'acceptent que parmi ceux qui la rejettent, à l'avoir bien comprise¹⁰³. Cette originalité mérite bien sûr d'être signalée pour elle-même, mais elle vaut surtout pour ce qu'elle signifie. Dans ce mouvement des philosophies cartésiennes des années 1680, qu'on a pu caractériser comme une grande marche vers l'univocité de la connaissance¹⁰⁴, Arnauld occupe incontestablement une place à part. Car après la disjonction radicale opérée par l'auteur des *Méditations* entre connaissance humaine et connaissance divine, l'histoire du cartésianisme, du moins dans la forme qu'elle a

¹⁰⁰ *Règles du bon sens* art.3 p.165-166. La suite du texte prend bien garde de recentrer la réflexion sur les vérités éternelles-géométriques : "Mais [Lamy] ne juge pas de même des géomètres. Il croit, au contraire, qu'ils n'ont pu savoir que le tout est plus grand que sa partie, que tous les triangles qui ont même base et même hauteur sont égaux (...) qu'ils n'ont pu, dis-je savoir ces choses et mille autres semblables s'ils n'ont eu connaissance de ce qui en Dieu répond à ces propositions. C'est, je vous avoue, ce qui me paraît incroyable".

On pensera bien sûr ici aux textes cartésiens qui utilisent également cette image de la lettre chiffrée et de son déchiffrement (voir par exemple *Principes de la philosophie* IV §205). Il est intéressant de voir Arnauld proche ici de P. Costabel : "La garantie et la sanction du *chiffre*, qu'il s'agisse du "chiffre" entre guillemets comme code de lecture et mode opératoire ou au sens vulgaire comme expression de données numériques sont (...) le fruit de l'œuvre cartésienne" (cité par J-R Armogathe in *Bulletin cartésien* XIX p.4).

¹⁰¹ Geneviève Rodis-Lewis, *Polémique sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne*, p.123.

¹⁰² On rejoindrait ici volontiers la lecture de C. Imbert (*Phénoménologies et langues formulaires*, Paris PUF 1992 ch.VII *Port-royal et la géométrie des modalités représentatives* p.264-265) affirmant que la mise en axiomes de la "méthode" dans la quatrième partie de la *Logique* est une façon de manifester que "l'évidence locale ne cède que pour reconnaître la finitude et l'opacité de ses fondements".

¹⁰³ Geneviève Rodis-Lewis, art.cit., montre bien comment partisans et adversaires de la création des vérités éternelles se rejoignent le plus souvent en de semblables contresens sur la pensée de Descartes.

¹⁰⁴ Voir sur ce point l'article déjà cité de J-L Marion : *De la création des vérités éternelles...*

prise chez les grands cartésiens, peut se lire comme celle des diverses tentatives mises en oeuvre pour combler cet écart inaugural. Comme s'il avait fallu, contre Descartes, rétablir la perméabilité un instant compromise entre entendement divin et entendement humain ; comme si l'on avait dû, après la rupture cartésienne, (re)gagner ce droit que refusaient tout à la fois l'incompréhensibilité de la substance divine et la thèse de la création des vérités éternelles : le droit de penser comme un dieu. C'est bien cette reconquête que tente Malebranche, avec la vision en Dieu : "je suis certain que Dieu voit précisément la même chose que je vois"¹⁰⁵. Mais n'est-ce pas aussi ce que vise Spinoza, en cherchant à réintégrer ma pensée "réformée" en Dieu, et à lui donner des contenus adéquatement constituants de son entendement éternel ?¹⁰⁶ Et n'est-ce pas enfin ce que, tendanciellement au moins, Leibniz tente d'opérer avec sa philosophie du point de vue, à l'horizon de laquelle il y a bien, ne serait-ce qu'à titre de visée asymptotique, l'idée d'une superposition de mon point de vue à l'entendement divin, et avec l'affirmation que Dieu est soumis aux mêmes principes constituants de la rationalité que moi¹⁰⁷ ?

Arnauld se situe délibérément en dehors de ce mouvement univociste et joue, si l'on peut dire, Descartes contre les cartésiens. Certes, on pourra toujours insinuer que cette fidélité à Descartes s'explique en grande partie pour des raisons de convenance idéologique. La doctrine cartésienne tutoie en ces domaines des thèmes chers aux port-royalistes : contre les tentatives de rapprochement et d'établissement d'une complicité cognitive des "platoniciens", elle peut aider à éloigner de nous un Dieu qu'il s'agit de maintenir, comme il se doit, *caché*¹⁰⁸. Mais c'est bien, après tout, ce même Descartes qui expliquait que "tous les trésors de la science et de la sagesse sont *cachés*" en Dieu¹⁰⁹. On voit mal alors pourquoi il faudrait ainsi taxer d'opportunisme idéologique ce qui du point de vue d'Arnauld peut aussi être lu comme une convergence dans le vrai ; et pourquoi on ne pourrait pas penser qu'en lisant Descartes, Arnauld a cru y trouver la vérité sur Dieu et sur ses rapports avec l'homme face aux pensées prométhéennes de ceux qui ont voulu faire penser l'homme en Dieu, comme Dieu, oublieux de la mise en garde de Descartes contre "l'extravagance de souhaiter d'être dieux"¹¹⁰, et de ce qu'affirme le Dieu du livre d'Isaïe si souvent cité par Arnauld : "Mes pensées ne sont pas vos pensées"¹¹¹.

¹⁰⁵ EM VIII §11, OCM t.XII p.188.

¹⁰⁶ Voir J-L Marion, art.cit p.144-150.

¹⁰⁷ Voir J-L Marion, art.cit.p.159-161.

¹⁰⁸ Ce thème garde donc bien, nous semble-t-il, sa pertinence, tout comme le grand ouvrage de L. Goldman qui porte ce titre. Voir *Le Dieu caché* Paris Gallimard 1959 p.180, malheureusement très allusif sur le point qui nous intéresse : "Le thème du Dieu caché, la tendance fondamentale du jansénisme à maintenir la distance entre Dieu et l'homme, se manifeste chez Arnauld de manière implicite dans sa polémique contre les deux théories de la vision en Dieu de Malebranche et du Père Lamy".

¹⁰⁹ Voir la *Quatrième méditation* (AT t.VII p.53) : "Jamque videre videor aliquam viam per quam ab ista contemplatione veri Dei, in quo nempe sunt omnes thesauri scientiarum et sapientiae absconditi...". Sur cette citation cartésienne "cachée" de la *Lettre aux Colossiens*, voir V. Carraud *Bulletin cartésien* XXIV, *Liminaire* II.

¹¹⁰ *Lettre à Chanut*, 01-02-1647, AT t.IV p.608.

¹¹¹ Isaïe 50-8.

En guise de conclusion : *theologia cartesiana* ?

La connaissance n'est pas le seul domaine où Arnauld a exprimé son refus d'une position de type univociste. Ce fut également le cas pour l'ontologie : de 1641 à 1693, il a ainsi à plusieurs reprises affirmé la non-univocité, ou l'équivocité, de l'être et de la substance au regard de Dieu et des créatures¹¹², rejoignant à nouveau Descartes sur ce point¹¹³. Intrigante pensée, donc, que celle d'Arnauld, la seule parmi les pensées du grand siècle revendiquant l'influence cartésienne où l'on puisse retrouver intactes les deux thèses anti-univocistes dont la conjonction fait l'originalité profonde et vite oubliée par ses successeurs de la philosophie de Descartes. Ne faut-il pas en conséquence affiner notre conception sans doute trop simple et linéaire de l'histoire du cartésianisme ? Si "ouverture" philosophique il y eut avec Descartes, il semble qu'au moins dans un cas elle n'ait pas été immédiatement oubliée ou refoulée puisqu'Arnauld a voulu la défendre, et peut-être la prolonger pour en tester la fécondité théorique. Et ne pourrait-on pas alors tenter de lire dans l'oeuvre d'Arnauld cette théologie cartésienne que n'a pas rédigée l'auteur des *Méditations* ?

Denis Moreau
(Paris XII Val-de-Marne
77 avenue des Gobelins
75013 Paris)

¹¹² Voir notre *Antoine Arnauld et l'univocité de l'être : éléments pour une étrange affaire*, p.49-68 in J-R Armogathe, J. Lesaulnier, D. Moreau *Antoine Arnauld, Trois études*, La Rochelle Rumeur des âges 1994.

¹¹³ Voir *Principes de la philosophie* I § 51.

Ce texte est la version remaniée d'un exposé présenté en 1994 à l'EPHE lors du séminaire de Jean-Robert Armogathe. Je remercie J-R. Armogathe, J-M. Beyssade et V. Carraud pour leurs remarques et objections sur différentes versions de ce travail.

Denis Moreau

Résumé de l'article *Arnauld, les idées et les vérités éternelles*

Deux des derniers textes philosophiques d'Antoine Arnauld (la *Dissertatio bipartita...*, 1692 ; les *Règles du bon sens...*, 1693) sont dirigés contre les défenseurs de la "vision en Dieu" des idées ou vérités éternelles. En commentant les textes de Thomas d'Aquin consacrés à la notion de vérité, Arnauld critique Platon, saint Augustin et Jansénius, puis semble adopter une position proche de Descartes sur le statut des vérités éternelles. D'autres textes confirment qu'Arnauld est sans doute le seul des grands post-cartésiens à avoir accepté la thèse dite de la "création des vérités éternelles", et à avoir refusé à la fois l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu et l'univocité de l'être. Cette fidélité à Descartes donne une place particulière à Arnauld dans l'histoire du cartésianisme, et amène à une question : ne peut-on chercher dans son oeuvre une authentique "théologie cartésienne" ?

Two of Antoine Arnauld's last philosophical texts are directed against the defenders of the "vision in God" of ideas or eternal truths. Commenting upon Thomas Aquinas' texts about truth, Arnauld criticizes Platon, Augustine and Jansenius, and seems to adopt a position close to Descartes' about the status of eternal truths. Other texts confirm that Arnauld is probably the only one among the great post-cartesians to accept the thesis called "creation of eternal truths", and to refuse both the univocity of knowledge between God and man, and the univocity of being. This loyalty to Descartes places Arnauld in very specific position in the history of cartesianism, and leads to the following query : can we not find in his work an authentic "cartesian theology" ?