



HAL
open science

Antoine Arnauld et l'univocité de l'être : éléments pour une étrange affaire

Denis Moreau

► **To cite this version:**

Denis Moreau. Antoine Arnauld et l'univocité de l'être : éléments pour une étrange affaire. Antoine Arnauld : trois études, Rumeur des Ages, pp.49-68, 1994. hal-04090884

HAL Id: hal-04090884

<https://hal.science/hal-04090884>

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.

Antoine Arnauld et l'univocité de l'être : éléments pour une étrange affaire¹

I) 1641-1647 : revirement

L'épisode est bien connu : le vingt-cinq juillet 1641, dans une thèse intitulée *Conclusiones philosophicae*, Antoine Arnauld fit soutenir l'univocité de l'être² (*ens*) par son disciple Wallon de Beaupuis³. Mais il se rétracta lors de la soutenance, après une longue discussion où il avait tenté de défendre son élève, et promit publiquement d'abandonner cette opinion. Il tint parole, et le neuf février 1647, dans une autre thèse intitulée *Quod*

¹ Les références à Arnauld renvoient à l'édition des *Oeuvres* d'Arnauld dite édition de Lausanne [OA], Paris et Lausanne, 1775-1783.

Les références à Malebranche renvoient aux *Oeuvres complètes* [OM], Paris Vrin 1958-1970.

Les références à Descartes renvoient à l'édition de Ferdinand Alquié des *Oeuvres philosophiques* [Alquié], Paris Garnier 1963-1973.

² Les origines de cette position univociste doivent sans doute être recherchées du côté de Duns Scot (voir *Ordinatio* I, I, distinctio III quaestio 2 §26 et sqq : "Dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae (...) Intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato ; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur ; igitur univocus") ou de Guillaume d'Occam (voir *Quodlibet* V quaestio 14 : "Dico quod conceptus entis est univocus Deo et omnibus rebus" ; *In librum primum sententiarum ordinatio*, distinctio II quaestio 9 : "dico quod Deo et creaturae est aliquid commune univocum (...) omnibus rebus ens est commune univocum eadem ratione qua est univocum Deo et creaturis" ; et distinctio III quaestio 8 : "dico quod communissimum quod potest apprehendi a nobis est ens quod est univocum omni enti reali. Aliter enim non possemus habere aliquam cognitionem nec de Deo, nec de substantia").

Les recherches récentes et encore inédites de Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud convergent pour reconnaître cette double influence occamiste et scotiste dans la pensée du jeune Arnauld.

³ Voir *Conclusiones philosophicae*, OA t.XXXVIII p.2 : "Ens synonyme convenit Deo et creaturae, substantia et accidenti. Unica proinde categoria sufficit, quae omnia complectatur, etiam illud qui super omnia".

Pour la narration détaillée de ce fameux épisode, voir la *Préface historique et critique* du tome XXXVIII de l'édition de Lausanne, p.I-II qui s'inspire largement du premier chapitre de l'*Histoire abrégée de la vie et des ouvrages de Monsieur Arnauld* de Pasquier Quesnel : "Entre les propositions de Logique de la thèse en question, que Monsieur Arnauld fit soutenir au collège du Mans par Monsieur Wallon de Beaupuis (...) se trouvait celle-ci : *Ens synonyme convenit Deo et creaturae*. Monsieur de la Barde, très savant homme et subtil théologien (...) attaqua cette proposition, et poussa vivement le répondant. Le Président (Monsieur Arnauld), le voyant embarrassé dans le fort de la difficulté, vint à son secours ; mais il se trouva lui-même si pressé et si convaincu des raisons du disputant, qu'il crut devoir rendre gloire à la vérité. Il aima mieux avouer qu'il n'avait rien à répondre que de chercher des faux-fuyants et des défaites, dont jamais Professeur ne manqua en pareille occasion, et qu'il aurait mieux trouvés que bien d'autres. Je crois, Monsieur, que vous avez raison, dit-il à Monsieur de la Barde, et je vous promets que dès maintenant j'abandonne mon sentiment pour suivre le vôtre". On trouve un récit très semblable dans la *Préface historique et critique* du tome X de l'édition de Lausanne, p.VII-VIII.

est nomen Dei ?, il fit soutenir par le même Wallon l'opinion inverse : "Rien [et donc pas *l'ens*] ne convient de manière univoque à Dieu et à la créature"⁴. Ce revirement arnaldien fit grand bruit à l'époque. On en parla longtemps, et l'épisode devint un des morceaux de bravoure favoris de l'historiographie port-royaliste consacrée à Arnauld⁵.

Cette étonnante palinodie est restée inexplicquée, tant par Arnauld lui-même que par ses bio-hagio-graphes : s'agissait-il d'un coup d'éclat port-royaliste à visée publicitaire destiné à faire parler d'un prometteur disciple de Saint Cyran, d'une imprudence inconsidérée d'un jeune et fougueux (presque) docteur⁶, ou de la sincère rétractation d'un penseur qui aurait accepté —attitude exceptionnelle pour un philosophe !— de reconnaître qu'il s'était trompé ? Et l'on n'a pas non plus, à notre connaissance, recherché si Arnauld était revenu sur cette question de l'univocité de l'être au cours des quelques cinquante années d'activité intellectuelle qui séparèrent cet épisode fameux de sa mort.

⁴ *Quod est nomen Dei ?* OA t.X p.33 : "Nihil Deo et creaturis univoce convenit". On remarquera toutefois que le mot d' "équivoque" ne figure pas dans le texte de la thèse : il ne faudrait pas affirmer trop rapidement qu'Arnauld a, dès 1647, défendu l'*équivocité* de l'être.

L'attribution de cette thèse de Wallon à Arnauld semble ne pas faire de doute. Voir la *Préface historique et critique* du tome XXXVIII de l'édition de Lausanne, p.II (à la suite du texte que nous mentionnions dans la note précédente) : "Quelques années après, ce même disciple [Wallon] ayant à soutenir la Thèse de Tentative en Sorbonne, Monsieur Arnauld la lui composa, et y mit la proposition contraire : savoir que l'être n'est point univoque, mais équivoque, à l'égard de Dieu et de la créature" ; et la *Préface historique et critique* du tome X p.VII-VIII : "Dans la thèse de théologie soutenue par Monsieur de Beauvais en 1647, et qui est encore de la composition de Monsieur Arnauld, il inséra la proposition contradictoire de celle qu'il avait rétractée en 1641. Bel exemple de modestie, par malheur trop rarement imité !".

⁵ Voir, entre autres, les ouvrages de Pasquier Quesnel : *Histoire abrégée de la vie et des ouvrages de Monsieur Arnauld*, Cologne N. Schouten 1695 p.35-37 et *Justification de monsieur Arnauld contre la censure d'une partie de la faculté de Paris*, Liège J. Hoioux 1702 p.24-26 ; J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, Cologne, aux dépens de la compagnie, 1752-1753 tome V p.350-351 ; et, dans un autre registre, Sainte Beuve, *Port-Royal* II-7 (tome I p.509-510 dans l'édition de la pléiade).

⁶ Les *Conclusiones Philosophicae* sont soutenues le 25 juillet 1641, et Arnauld devient docteur de Sorbonne le 19 décembre de la même année. Il n'est sans doute pas indifférent, pour le point qui nous préoccupe, de rappeler que cette soutenance a lieu quelques jours avant que Descartes ne présente ses *Méditations* à la faculté de théologie de la Sorbonne (début août 1641) : Arnauld a déjà lu le texte de Descartes, lequel avait reçu les objections arnaldiennes (les *Quatrièmes objections*) au plus tard en mars 1641 (voir lettre à Mersenne du 04-03-1641, Alquié t.II p.318).

II) 1692-1693 : une polémique méconnue d'Antoine Arnauld

Or, dans un texte de 1693 —les *Règles du bon sens*...⁷— Arnauld a repris cette question, et réaffirmé, avec d'intéressantes précisions, son option de 1647.

Ces *Règles du bon sens* s'insèrent dans l'une des dernières polémiques philosophiques d'Arnauld, qui n'a pas encore été étudiée. Nous commencerons donc par donner une rapide présentation des circonstances et des enjeux de ce débat, ce qui aidera à saisir le sens et la portée du texte d'Arnauld que nous allons commenter.

a) Le trente-et-un août 1686, sous la présidence du théologien de Louvain Gummare Huygens⁸, un certain Henri Van den Sanden soutient une thèse intitulée *De veritate aeterna, sapientia et justitia aeterna*⁹. On y trouve, entre autres choses, l'exposé d'une théorie de la connaissance humaine qui paraît très proche de la fameuse "vision en Dieu" malebranchiste¹⁰, qu'Arnauld avait attaquée dès 1683 dans son célèbre ouvrage *Des vraies et des fausses idées*¹¹.

⁷ Le titre complet de ce texte 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 le trouve en OA t.XL p.153-260.

⁸ Un peu oublié aujourd'hui, Gummare (on trouve aussi Gumare ou Gommaire) Huygens (1631-1702) était un théologien de Louvain fort célèbre à l'époque. Il fut très impliqué dans les différentes querelles sur la grâce, où il s'efforça de défendre un augustinisme strict, ce qui l'amena à se rapprocher des théologiens port-royalistes ; c'est pourquoi on le classe généralement dans la catégorie des "jansénistes belges". Arnauld le mentionne fréquemment, et de manière très souvent élogieuse, dans sa correspondance (voir par exemple une lettre à Nicole de mars 1693, donnée in OA t.XLII, *Suppléments à la correspondance*, p.68 : "[Huygens], que j'estime infiniment et pour sa piété, et pour son esprit"). Il fait également partie des approbateurs de deux des textes qu'Arnauld rédigea contre Malebranche : la *Dissertation (...) sur la manière dont Dieu a fait les fréquents miracles de l'ancienne loi* (texte de 1685 donné en OA t.XXXVIII p.675-741) et les *Réflexions philosophiques et théologiques* (texte de 1685-1686 donné en OA t.XXXIX p.157-856). Pour plus de détails sur G. Huygens, voir : l'article qui lui est consacré dans le *Grand dictionnaire historique de Moreri* ; Emile Jacques, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, Louvain Nauwelaerts 1976, passim (voir l'index).

⁹ On trouve ce texte 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 Stryckward 1686. On en trouve aussi des extraits (p.260-281) dans le volume, plus facilement accessible, intitulé *Breves observationes de doctrina sacra et locis theologicis de Deo opt.maximo et attributis divinis auctore Gummare Huygens*, Liège Hoioux 1694, qui propose une compilation des thèses et cours de théologie de G. Huygens.

¹⁰ Rappelons en quelques mots en quoi consiste cette théorie de Nicolas Malebranche (1638-1715). Certaines des idées que nous avons, par exemple l'idée du carré, ont des

b) En 1692, Arnauld réfute cette thèse de Huygens dans un texte intitulé *Dissertatio bipartita...*¹². Il y rapproche explicitement Huygens de Malebranche, et conteste, au moyen d'une analyse des questions de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin consacrées à la vérité et aux idées¹³, que les théoriciens de la vision en Dieu puissent fournir une explication correcte de la connaissance humaine.

c) Le bénédictin François Lamy, à cette époque très proche de Malebranche¹⁴, écrit alors un ouvrage où, prenant Arnauld à partie, il défend Huygens et Malebranche en soutenant que c'est effectivement "en Dieu" que les hommes aperçoivent les vérités qu'ils connaissent¹⁵. Ce texte

propriétés telles (nécessité, éternité) qu'elles ne peuvent pas se laisser rattacher à (ou dériver de) un esprit humain qui ne possède pas ces propriétés. Il faut donc en conclure que c'est en Dieu, être nécessaire et éternel, que se trouvent ces idées, et que c'est là que nous les apercevons. Tout acte de connaissance vraie est donc pensable en termes d'union ou d'homogénéité, au moins partielles, entre raison humaine et Raison divine. C'est ce qui permet à Malebranche d'écrire que "la raison de l'homme est (...) la Sagesse de Dieu même" (première phrase du *Traité de morale* OM t.XI) et que "je suis certain que Dieu voit précisément la même chose que moi" (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OM t. XII p.188) ; ce qu'Arnauld conteste avec virulence en affirmant que "les idées de Dieu ne sont pas pour nous rien représenter, au moins tant que nous sommes en cette vie" (*Des vraies et des fausses idées*, OA t. XXXVIII p. 243).

¹¹ Ce n'était là que le début de la très violente et très longue polémique qui opposa Malebranche et Arnauld de 1683 à 1694. Les sujets abordés dans les milliers de pages qu'échangèrent les protagonistes furent aussi variés que théoriquement consistants : la nature de nos idées, le rapport entre pensée humaine et pensée divine, la façon dont Dieu agit dans la création, le mal et le désordre, le miracle et la Providence, la grâce et la liberté humaine, la valeur à accorder au plaisir des sens, etc.

¹² Le titre complet de ce texte 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 le trouve en OA t.XL p.117-152. Arnauld y polémique aussi contre son ami Nicole à propos des "pensées imperceptibles".

¹³ Les *Questions* 15 et 16 de la première partie de la *Somme*. Sur l'intérêt renouvelé d'Arnauld pour Thomas dans les années 1680-1690, voir Jean Laporte : *La doctrine de Port-Royal*, Paris PUF 1923 t.II p.XIII ; J. Dagens : *Le XVIIème siècle, siècle de saint Augustin*, in *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 1953, p.34-35 ; et, pour ce qui concerne plus particulièrement la grâce, Elmar Kremer, *L'accord de la grâce avec la liberté selon Arnauld*, à paraître dans les *Chroniques de Port-Royal*.

¹⁴ Les deux hommes se fâcheront par la suite, en 1697, et polémiqueront longuement à leur tour au sujet du quiétisme.

¹⁵ Voir par exemple une citation de Lamy donnée par Arnauld en *Règles du bon sens* OA t.XL p.165 : "Nous voyons en Dieu les vérités nécessaires, les lois immuables, et les raisons éternelles des vérités".

de Lamy est malheureusement perdu¹⁶. On peut cependant se faire une idée assez précise de ce qu'était son contenu grâce aux larges citations qu'Arnauld en donne dans les *Règles du bon sens*¹⁷.

d) Pour répondre à Lamy, Arnauld compose les *Règles du bon sens*, qui reprennent et précisent les thèmes de la *Dissertatio bipartita*, où il attaque conjointement, toujours en utilisant Thomas d'Aquin et toujours à propos du thème de la vision en Dieu, Malebranche, Huygens et Lamy.

On le voit : les thèmes de cette polémique sont loin d'être philosophiquement mineurs, et ils prolongent manifestement, dans l'esprit d'Arnauld, les discussions sur la nature des idées et la vision en Dieu qu'il eut avec Malebranche à partir de 1683. Quant à l'enjeu essentiel de ces débats, on peut le caractériser ainsi : c'est l'univocité, au moins partielle, de la connaissance entre l'homme et Dieu, telle qu'elle est impliquée dans la théorie de la connaissance de ceux qui soutiennent "cette philosophie qui nous ferait voir en Dieu toutes les choses que nous voyons clairement"¹⁸. Ajoutons enfin, pour achever cette présentation, que ce refus arnaldien d'une vision en Dieu des idées et des vérités que nous connaissons, et donc de l'univocité qu'elle implique entre connaissance divine et connaissance

Sur François Lamy (1636-1711), bénédictin souvent confondu (même de son vivant) avec son homonyme l'oratorien Bernard Lamy, voir l'article *François Lamy* de Geneviève Rodis-Lewis dans le *Dictionnaire des philosophes* des PUF ; Yves de Montcheuil, *Malebranche et le quietisme*, Paris Aubier 1946 ch.I et appendice 1 ; 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.

¹⁶ Voir à ce sujet Geneviève Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris PUF 1950 p.212 note 5, qui fait le bilan de ses recherches, infructueuses, pour retrouver ce texte. Madame Rodis-Lewis nous a confirmé que les autres recherches qu'elle avait pu entreprendre depuis la parution de cet ouvrage étaient elles aussi restées vaines.

¹⁷ On trouve également au t.III de l'édition de Lausanne (p.623-626 et 669-678) quelques lettres échangées à cette époque par Lamy et Arnauld.

¹⁸ L'expression est utilisée dans la lettre à Nicole de mars 1693 déjà citée (*Suppléments à la correspondance d'Arnauld*, OA t.XLII p.68) où Arnauld fait l'historique de son débat avec Huygens : "Je lui [G. Huygens] avais témoigné que je ne m'accommodais point de cette philosophie qui nous fait voir en Dieu toutes les choses que nous voyons clairement. Il me soutint que cela était, 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*]".

humaine, transparait également dans sa correspondance avec Leibniz : Arnauld y différencie nettement, dès le tout début de sa première véritable lettre philosophique, "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"¹⁹ ; et le couple de concepts qui marque la distinction entre vérité pensée *a parte Dei* et vérité connue *a parte hominis (quoad se/quoad nos)*²⁰ est un des points importants des lettres envoyées à Leibniz. De Malebranche à Lamy en passant par Leibniz et Huygens, la continuité des préoccupations d'Arnauld apparaît ainsi remarquable. On affirmerait donc volontiers que cette question de l'univocité de la connaissance est ce qui fait l'unité profonde des textes philosophiques, à première vue un peu disparates, qu'il produisit dans les dix dernières années de sa vie.

III) Lamy, (Malebranche) et l'être

Mais dans ses *Règles du bon sens*, comme nous l'indiquions, Arnauld est également revenu sur la question de l'univocité de l'être. L'occasion lui en est fournie par un texte de l'ouvrage perdu de François Lamy, qu'il cite longuement :

"Une des plus belles notions de Dieu est celle de l'être. L'être universel, l'être indéterminé, l'être absolument dit ; en un mot, l'être tout court, est Dieu même. Ce n'est point ici une notion arbitraire, ou une fiction de l'esprit humain. C'est de Dieu même que nous la tenons : EGO SUM QUI SUM. Qui pense donc à l'être universel, à l'être indéterminé, pense à Dieu, et a Dieu présent à son esprit : cependant, combien y a-t-il de gens qui pensent ainsi à l'être, sans croire ni sans s'apercevoir de Dieu ; sans même qu'ils y fassent la moindre réflexion, et sans qu'ils croient avoir la moindre pensée de Dieu ? Tout le monde est plein de ces gens, et l'on aurait souvent sujet de leur dire à

¹⁹ Arnauld, Lettre à Leibniz du 13-05-1686, édition Leroy de la correspondance Arnauld-Leibniz, Paris Vrin, 5 éd. 1985 p.95-96.

²⁰ ibid. p.98 : "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 ?".

peu près ce que saint Paul disait autrefois aux Athéniens : QUOD ERGO ignorantes colitis ; hoc ego annuntio vobis"²¹.

Ce texte de Lamy est manifestement très proche des analyses malebranchistes sur la présence implicite et discrète à l'esprit humain de l'"idée d'être en général" ou de l'"être indéterminé"²² : la pensée d'un objet particulier et déterminé se fait toujours, même de façon non consciente, à partir (ou sur fond) de la pensée de l'être en général qui possède toutes les déterminations. Et cette idée de l'être en général, même si elle n'est pas toujours comprise ou aperçue comme telle, est l'idée de Dieu²³. Ce qui signifie que nous pouvons aussi, en sens inverse, passer de la pensée d'un objet particulier à l'idée de l'être universel et indéterminé. Cette opération qu'on pourrait désigner comme une "remontée à Dieu" suppose bien, comme sa condition de possibilité, une ontologie de type univociste : par amplification ou restriction suivant qu'on va des êtres à l'être ou de l'être aux êtres, on peut passer sans solution de continuité ontologique de l'être de l'objet fini à l'Être en général, qui est Dieu.

IV) Arnauld et l'être

²¹ *Règles du bon sens* OA t.XL p.197-198. La typographie est celle de l'édition de Lausanne. La citation latine qui termine le texte est donnée sans référence. Il s'agit d'un passage du fameux discours aux Athéniens (*Acte des apôtres*, XVII-23, que la bible de Sacy traduit ainsi : "C'est donc ce Dieu que vous adorez sans le connaître que je vous annonce") où saint Paul explique que le Dieu chrétien est ce Dieu inconnu auquel les Athéniens avaient consacré un autel.

²² Le texte de Lamy étant perdu, on ne peut pas vérifier l'exactitude de la citation que fait Arnauld. Mais il est frappant de remarquer la similitude, non seulement des thèmes mais aussi du vocabulaire, entre ce texte et ceux de Malebranche sur le même sujet. Voir, entre autres très nombreux textes malebranchistes : *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, II §3 (OM t.XII p.52) : "il n'y a que Dieu, que l'infini, que l'être indéterminé..." ; *Recherche de la vérité* III-II ch.7 2° (OM t.I p.449) : "[Dieu] l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel" ; *Recherche de la vérité* III-II ch.8 (OM t.I p.456-457) : "Cette présence claire, intime, nécessaire de Dieu ; je veux dire de l'être sans restriction particulière, de l'être infini, de l'être en général, à l'esprit de l'homme (...) on ne saurait ce me semble subsister un moment sans penser à l'être ; et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être. Mais parce que les choses qui nous sont fort ordinaires et ne touchent point ne réveillent pas l'esprit avec quelque force, et ne l'obligent point à faire quelque réflexion sur elles ; cette idée de l'être, quelque grande, vaste, réelle et positive qu'elle soit, nous est si familière et nous touche si peu que nous croyons quasi ne la point voir ; que nous n'y faisons point de réflexion ; que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité ; et qu'elle n'est formée que de l'assemblage confus de toutes les idées particulières, quoiqu'au contraire ce soit dans elle seule et par elle seule que nous apercevons tous les êtres en particulier" ; et *Recherche de la vérité* III-II ch.IX (OM t.I p.473) : "[Dieu] son nom véritable est CELUI QUI EST ; c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel".

²³ Voir, outre les textes cités à la note précédente, le commentaire très complet que Ferdinand Alquié consacre à cette question dans *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris Vrin 1974 p.125-135.

Voici à présent ce qu'Arnauld répond à ce qu'il appelle l'"instance" de Lamy :

"Cet argument a plus de trois termes, parce qu'il roule tout sur deux ou trois équivoques.

La première équivoque est dans le terme de *l'être*, qui est la même chose que *l'être tout court*. Car il se peut prendre pour *l'être universel*, *l'être indéterminé*, *l'être parfait*. Et c'est comme il se prend dans cette parole de Dieu à Moïse : *Ego sum, qui sum* ; et dans cette autre de Moïse aux Israélites : *Qui est misit me ad vos*. Mais il se peut prendre aussi pour autre chose que pour *l'être universel et l'être parfait*. Quand je fais, par exemple, cette réflexion : Je pense : Donc je suis : *Cogito, ergo sum*, le *sum* de ce conséquent enferme la notion d'*être*, que j'aperçois évidemment qui me convient. Or cette notion de l'être enfermée dans ces termes, *ergo sum*, n'est pas la notion de l'être universel, de l'être indéterminé, de l'être parfait, qui est marquée par ces paroles de l'Écriture : *Ego sum, qui sum*. Car je ne serais pas sage si de ce premier conséquent : Donc je suis, j'inférais cet autre : *Je suis donc l'être universel, l'être indéterminé, l'être parfait*.

Supposant donc comme très certain que le terme d'ETRE, *sine addito*, est équivoque²⁴ ; c'est-à-dire, qu'il a deux notions fort différentes, ne convenant à Dieu que selon l'une, et n'y convenant point selon l'autre, afin qu'il n'y eût point de sophisme dans cet argument, il faudrait qu'il se prît dans la même notion d'*être universel*, et d'*être parfait*, dans la première proposition de cette Instance : *Une des belles notions de Dieu, etc.*, et dans le premier conséquent : *Qui pense donc à l'être indéterminé, à l'être tout court, pense à Dieu*. Et dans la réflexion qu'on fait ensuite : *Que le monde est plein de gens qui pensent ainsi à l'être, sans croire avoir la moindre pensée de Dieu*, il faudrait aussi qu'il se prît dans la même notion. Et c'est ce que je nie, que le monde soit plein de gens qui pensent à *l'être sans croire penser à Dieu*, si on prend le mot d'être dans la notion de l'être universel, de l'être indéterminé, de l'être parfait. Car, au contraire, il est très rare qu'on le prenne dans cette notion, que quand on veut expliquer ce que c'est que Dieu. Or on ne peut pas alors penser à *l'être sans croire penser à Dieu*. Cette Instance n'a donc quelque apparence qui éblouit, qu'en ce qu'on change insensiblement la notion de l'être, en le prenant pour l'être indéterminé, l'être universel, l'être parfait : au lieu qu'on le prend dans cette dernière réflexion dans une notion abstraite, selon laquelle nous l'attribuons à tout ce qui subsiste dans le monde, comme quand nous distinguons les êtres des manières d'être ; et les êtres corporels des êtres intelligents. Car il est vrai que le monde est plein de gens qui pensent à *l'être* selon cette notion. Mais rien n'est plus mal fondé, que de prétendre que ces gens là pensent à Dieu en pensant à l'être ; et

²⁴ Passage qui consonne très fortement avec le début de la thèse *Quod est nomen Dei ?* de 1647 : voir ci-dessous note 27.

ce serait une chétive prédication que de leur dire : *Quod ignorantes cogitatis*²⁵, *hoc ego annuntio vobis*²⁶.

Nous ferons quatre remarques sur ce texte :

1) *L'être*. Historiquement parlant tout d'abord, ce texte montre qu'on aurait tort de penser qu'à la fin du XVII^e siècle (1693 en l'occurrence) la question de l'univocité de l'être est totalement oubliée, ou, si l'on préfère, a perdu son statut de *question*. Il faudrait à présent déterminer si Arnauld, en l'abordant, fait figure de dinosaure de la pensée qui s'évertue de manière un peu désespérée à reprendre une problématique depuis longtemps abandonnée des jeunes générations ; ou si ce texte est une pièce d'un débat alors encore vivace.

2) *Constance*. On remarquera, bien sûr, la fidélité d'Arnauld à sa promesse de 1641 : ne plus jamais soutenir l'univocité de l'être. Ce texte a en ce sens quelque chose de touchant : moins d'un an avant sa mort, dans un de ses derniers écrits de philosophie, le vieux penseur rappelle sa fidélité au coup d'éclat conceptuel qui marqua le début de sa carrière philosophique.

3) *Equivocité*. Ce texte prononce le mot décisif, qui ne figurait pas dans le texte de la thèse de 1647 tel qu'il nous a été transmis : Arnauld parle bien d'*equivocité* de l'être, et ne dit rien de la possible voie médiane qui s'offrirait entre univocité et l'équivocité : l'analogie, quel que soit le sens qu'on donne au terme. Et cela apparaît d'autant plus étonnant si on considère que les *Règles du bon sens* consistent principalement en un

²⁵ Le texte de la *Vulgate* est bien celui que donnait Lamy : "Quod ignorantes colitis..." et non "cogitatis", comme l'écrit Arnauld. On peut donner deux interprétations de cette substitution :

a) elle marque de la portée proprement théorique — *cogitare* est presque un terme à valeur technique en contexte cartésien — qu'Arnauld donne à ce développement.

b) c'est une pique à l'adresse de Lamy, puisque le "cogitatis" arnaldien traduit exactement le "gens qui *pensent* à l'être sans s'en apercevoir" de son adversaire : élégante et retorse manière de suggérer que la "chétive prédication" dont il est question n'est pas celle de Paul, mais bien celle de Lamy.

²⁶ *Règles du bon sens*, OA t.XL p.198-199. La typographie est celle de l'édition de Lausanne.

commentaire détaillé de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin où Arnauld a, de manière technique et explicite, expliqué des textes thomistes dans lesquels cette notion d'analogie est utilisée. Deux interprétations de cette disparition de l'analogie appliquée à l'être dans le corpus arnaldien paraissent possibles, sans que nous ayons trouvé les textes qui permettraient de choisir entre elles :

a) Il faudrait pouvoir déterminer si, dans la pratique lexicale d'Arnauld, "équivoque" n'est pas un terme de large extension qui envelopperait à la fois ce que nous appelons aujourd'hui équivocité et analogie. On pourrait alors suggérer :

α) ou bien qu'Arnauld, même s'il conçoit une distinction entre équivocité et analogie, ne juge pas nécessaire de l'appliquer à la question des sens de l'être.

β) ou bien que la distinction technique entre ces deux termes a été comme oubliée par Arnauld, en ce sens que sa pertinence éventuelle, masquée par des siècles d'oubli métaphysique, ne lui apparaîtrait pas nettement.

b) Plus simplement, on tire argument de l'incontestable connaissance qu'Arnauld a de la théologie médiévale pour affirmer qu'il paraît difficile de concevoir qu'il oublie et/ou ignore purement et simplement la possibilité que représente la voie analogique, en tant qu'elle se différencie de l'équivocité : c'est alors consciemment qu'Arnauld refuserait de parler d'analogie à propos de l'être, et de considérer autre chose qu'une univocité et une équivocité dures.

4) *René Descartes*. Les exemples choisis par Arnauld ne sont évidemment pas neutres : comparer, dans un texte à dominante thomiste, les deux noms divins mystérieux d'*Exode* III-14 avec l'énoncé du *cogito*

cartésien témoigne sans doute d'une certaine malice²⁷. On remarquera de plus que ce rapprochement, s'il est fréquent chez nos commentateurs contemporains, n'est en revanche pas courant à l'époque où Arnauld écrit. Enfin, ce clin d'oeil cartésien²⁸—certes discret, si bien qu'on se contentera ici de proposer le développement qui suit comme une hypothèse—met peut-être sur la piste de l'explication du revirement de 1641(-1647). Disons simplement que, dès alors, deux indices convergent ce même Descartes.

a) Le contradicteur qui fait abandonner sa thèse univociste à Arnauld en 1641 est Monsieur de la Barde, dont Descartes fait l'éloge quelques mois plus tard, et qu'il présente comme un de ses partisans²⁹.

b) Quelles furent les activités d'Arnauld entre 1641 (abandon public de la thèse univociste) et 1647 (affirmation de sa fausseté,

²⁷ Dans la thèse de 1647, c'était déjà une méditation sur le nom divin de l'*Exode* qui introduisait l'affirmation de la non-univocité de l'être. A la question "quod est nomen Dei ?", Arnauld-Wallon répondaient, dès le début de la thèse (OA t.X p.33) : "Non sane occurit melius quam QUI EST. Hoc de se voluit respondari. Nihil Deo magis proprium (...) Itaque prima Dei notio, et divinae, si ita loqui fas sit, essentiae maxime propria ratio est, quod sit ens ipsum, sine additione, sine differentiis. Ex quo intelligitur nihil Deo et creaturis univoce convenit".

Nous n'avons, malheureusement, pas trouvé de texte où Arnauld s'interrogerait sur l'univocité ou l'équivocité du mot *ego*, lorsqu'il est appliqué à Dieu ("ego sum qui sum") et à l'homme ("ego cogito, ego existo").

²⁸ Ce que nous appelons "clin d'oeil cartésien" —c'est-à-dire ce procédé qui consiste à faire une référence évidente à Descartes, souvent dans un exemple, alors que le contexte philosophique ne le réclame pas et ne le fait pas attendre— est une figure récurrente de l'oeuvre d'Arnauld, du moins dans les textes qui ne portent pas sur des matières de pure théologie. Voir par exemple le texte intitulé *De la liberté de l'homme* (texte de 1690 donné in OA t.X p.614-624), qui consiste en un exposé de la conception thomiste de la liberté dans la seule *Somme théologique* (Arnauld considérant que la doctrine de Thomas à ce sujet n'a pas toujours été la même) : à propos des "objets auxquels la volonté est naturellement déterminée pour les vouloir et les aimer", Arnauld explique (p.615) que "s'il y a quelques objets, si clairs et si simples, qu'on ne puisse s'y figurer la moindre apparence de fausseté, l'entendement est naturellement déterminé à y consentir. Tels sont les premiers principes : *il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps. Je pense, donc je suis...*".

²⁹ Voir Descartes, lettre à Gibieuf du 19-01-1642 (Alquié t.II p.904) : "Je suis aussi très obligé au Révérend Père de la Barde pour avoir pris la peine d'examiner mes pensées de métaphysique, et m'avoir fait la faveur de les défendre contre ceux qui m'accusaient de mettre tout en doute. Il a très parfaitement pris mon intention, et si j'avais plusieurs protecteurs tels que vous et lui, je ne douterais point que mon parti ne se rendît bientôt le plus fort". C'est dans cette même lettre que Descartes explique que "bien qu'il n'y ait pas longtemps que Monsieur Arnauld est docteur, je ne laisse pas d'estimer plus son jugement que celui d'une moitié des anciens". Rappelons enfin que la Barde était un des objecteurs des *Sixièmes objections* faites aux *Méditations* de Descartes, et qu'il figure en 1643 parmi les (nombreux) approbateurs de la *Fréquente communion* d'Arnauld : il serait intéressant d'étudier de plus près les relations Arnauld-Descartes-la Barde, et les rapprochements entre cartésiens et sympathisants de Port-Royal dans les années 1640 qu'elles semblent attester.

ce qui représente un pas de plus) ? Elles furent sûrement nombreuses³⁰, et parmi elles il y eut, de façon quasi certaine, la lecture d'un texte de Descartes paru en 1644 et intitulé les *Principes de la philosophie* ; or on y trouve, au paragraphe 51 de la première partie, l'affirmation de la non-univocité de la substance au regard de Dieu et des créatures³¹. Il est certes difficile de savoir si c'est Descartes qui fut responsable du changement d'opinion d'Arnauld en 1641³². Mais on peut sans grand risque d'erreur affirmer que la lecture des *Principes de la philosophie* n'a pu qu'aider à confirmer et affermir ce changement, et qu'Arnauld a accepté la doctrine du paragraphe 51 des *Principes*.

Un texte rédigé contre Malebranche en 1685, et qui se présente à nouveau comme une méditation sur l'être, semble d'ailleurs confirmer cette adhésion d'Arnauld à la thèse cartésienne :

"La substance divine n'est participable des créatures corporelles, aussi bien que par les spirituelles, que parce qu'elle est la plénitude de l'être, l'être même, l'être des êtres (...) Or ce qui fait concevoir que ce mot de substance convient infiniment mieux à

³⁰ Les querelles autour de l'*Augustinus* et de la grâce efficace battent alors leur plein.

³¹ Descartes, *Principes de la philosophie* I §51 (Alquié t.III p.122) : "C'est pourquoi on a raison dans l'Ecole de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et de ses créatures". La syntaxe du latin des *Principes* est proche de la formule utilisée par Arnauld en 1647, Descartes rajoutant il est vrai qu'il parle "ut dici solet in Scholis" : "Nomen substantiae non convenit Deo et illis [creaturis] univoce".

³² Mais l'imprégnation cartésienne d'Arnauld est probablement antérieure aux années 1640-1641 et à sa lecture des *Méditations métaphysiques*. On sait qu'il était alors en contact avec le Père Mersenne, grand diffuseur de thèses cartésiennes, depuis quelques années. En outre Adrien Baillet, (*Vie de monsieur 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 :

a) 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.

b) 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.

la substance divine qu'aux créatures est principalement cette considération que c'est l'être même, et l'être des êtres, et par conséquent la substance des substances"³³.

Concluons sur ce point : historiquement parlant, il est incontestable que le revirement d'Arnauld au sujet de l'univocité de l'être est contemporain de (ou postérieur à ?) son contact avec les thèses de la philosophie de Descartes ; et nous dirions volontiers, au moins à titre d'hypothèse, que le premier événement est loin d'être sans rapport avec le second. Doit-on, d'ailleurs, s'en étonner, quand on sait qu'à partir de 1640 et plus encore dans les années 1680, une des principales caractéristiques de l'oeuvre philosophique d'Arnauld est le caractère massif et élogieux des références à un René Descartes, présenté comme :

"...un philosophe chrétien, qui reçoit et révère tous les mystères de la foi, et qui ne traite que des choses qui se peuvent traiter par les lumières de la raison : en reconnaissant en même temps que ce qu'il a plu à Dieu de nous révéler de lui-même ou des effets extraordinaires de sa toute-puissance doit tenir le premier lieu de notre créance, quoique nous ne le puissions pas concevoir ; parce qu'il n'est pas étrange que notre esprit, étant fini, ne puisse comprendre tout ce que peut une puissance infinie. C'est ce qu'a fait Monsieur Descartes. Il a poussé plus loin qu'aucun philosophe avant lui ce qu'on peut découvrir des vérités naturelles par la seule lumière de la raison ; mais il est en même temps demeuré [...] attaché aux vérités de la foi (...) Jamais philosophe n'a raisonné ni plus nettement, ni plus juste ; n'a plus évité les grands discours, et n'a dit plus de choses en moins de paroles ; ne s'est moins contenté de vraisemblances et de conjectures incertaines, et n'a eu plus de soin de bâtir sur le roc et non sur le sable ; c'est-à-dire de ne rien établir que sur des principes clairs et certains"³⁴ ?

³³ *Neuf lettres de Monsieur Arnauld, docteur en Sorbonne, au révérend Père Malebranche*, OA t.XXXIX p.127-128.

³⁴ *Examen d'un écrit qui a pour titre Traité de l'essence des corps...*(OA t.XXXVIII) p.90-91. Il s'agit d'un ouvrage de 1680 où Arnauld défend la possibilité d'un accord entre la philosophie cartésienne et ce que croit l'Eglise catholique au sujet de l'Eucharistie.

Détonnant parmi les très nombreux passages semblables à celui qu'on vient de citer, il existe, à notre connaissance, un seul texte où Arnauld critique Descartes de manière explicite : une lettre du dix-huit octobre 1669 (ou 1673 ? ; OA t. I p.671), où il écrit que les "lettres [de Descartes] sont pleines de pélagianisme", sans préciser malheureusement à quelles lettres cartésiennes il fait allusion : le contexte de cette lettre d'Arnauld —une polémique eucharistique— peut laisser penser qu'il s'agit des lettres à Mesland de 1645, où Descartes a traité de l'eucharistie *et* de la liberté humaine.

Sans doute faut-il, cependant, nuancer l'importance de la critique ici formulée à l'égard de Descartes. Arnauld explique en effet à plusieurs reprises que le pélagianisme est une

Conclusion : univocités

Nous concluons sur une autre hypothèse : si, comme il faudrait le montrer plus précisément³⁵, c'est bien le refus de l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu telle qu'est impliquée dans la théorie que la tradition a retenue sous le nom de "Vision en Dieu" qui a poussé Arnauld à attaquer Malebranche en 1683, puis Huygens et Lamy en 1692-1693, on trouverait dans notre analyse la confirmation d'un point qui permet sans doute d'éclairer certains des débats philosophiques qui agitèrent la seconde moitié du XVII^e siècle : univocité de l'être et univocité de la connaissance, qu'elles soient acceptées ou contestées, sont deux questions très étroitement liées. Refusant l'une et l'autre, Arnauld occuperait alors une place toute particulière dans cette histoire des philosophies post-cartésiennes qu'on a pu à bon droit caractériser comme une grande marche vers l'univocité ontologique et/ou gnoséologique³⁶ =: il serait le seul des grands post-cartésiens à rester pleinement fidèle à l'inspiration de deux des thèses essentielles de la philosophie de Descartes, la non-univocité de la substance, et la création par Dieu des vérités éternelles³⁷.

Denis Moreau, Paris XII Val-de-Marne

erreur qu'on pourrait dire spontanée, quasi inévitable pour un esprit peu ou mal averti des questions touchant à la grâce. Voir par exemple la *Réfutation de la fausse relation du Père Ferrier, Jésuite* (OA t.XXII, p.314) : "les hommes étant *naturellement* pélagiens..." (c'est nous qui soulignons).

³⁵ C'est un des objets du travail que nous consacrons actuellement à la polémique entre Arnauld et Malebranche.

³⁶ Voir, sur cette question, le travail décisif de Jean-Luc Marion : *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris PUF 1981 ; et, du même auteur, l'article *De la création des vérités éternelles au principe de raison : remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche et Leibniz* in *XVII^e siècle* 1985 p.143-164.

³⁷ Je remercie M. Jean-Marie Beyssade, pour ses remarques et suggestions sur une première version de ce texte, qui lui doit beaucoup ; et M. Vincent Carraud qui m'a communiqué un de ses articles où il aborde des thèmes proches de ceux dont j'ai parlé : *Arnauld, de l'occamisme au cartésianisme*, à paraître dans les *Chroniques de Port-Royal* .

