

*LE STATUT DES VÉRITÉS ÉTERNELLES DANS LA
PHILOSOPHIE D'ANTOINE ARNAULD :
CARTÉSIANISME OU AUGUSTINISME ?*

par Aloyse-Raymond NDIAYE

La philosophie d'Antoine Arnauld mérite d'être caractérisée, selon ses historiens, comme un « cartésianisme sans création des vérités éternelles » (1). André Robinet trouve, en effet, qu'« Arnauld promène un cartésianisme tranquille qui ne s'embarrasse pas de vérités éternelles » (2). Dans cette œuvre abondante, essentiellement polémique, écrite en une période trouble, dans des circonstances peu favorables au docteur augustinien, on ne trouve pas de textes suffisamment explicites, clairs et précis qui nous donnent le sentiment d'Arnauld sur la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles. Il nous est d'autant plus difficile d'admettre qu'il ait pu rester indifférent, sans réaction devant une question métaphysiquement importante, que des théologiens de son temps se sont prononcés publiquement pour ou contre cette explication de Descartes sur l'origine des vérités éternelles. Que la philosophie à Port-Royal, particulièrement la philosophie cartésienne, ne fasse pas l'unanimité ne suffit pas à rendre compte du « silence » d'Arnauld. Les port-royalistes avaient pour règle, en effet, de ne s'intéresser à la philosophie que dans la mesure où elle impliquait la théologie. Arnauld lui-même ne s'est engagé dans une longue polémique contre Malebranche, que parce qu'il était persuadé que les erreurs théologiques de l'oratorien sur la grâce étaient dues à sa philosophie des idées et de leur vision en Dieu. Les conséquences théologiques de la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles étaient évidentes et ne pouvaient laisser Arnauld sans réaction.

Nous essaierons de cerner le sentiment d'Arnauld en nous demandant s'il était informé des objections faites à Descartes de son vivant, des critiques de ses contemporains, parmi lesquels nous retiendrons Malebranche et Leibniz. Rappelons, tout d'abord, de quoi il s'agit.

En réponse à une question que lui a posée Mersenne, Descartes soutient que les vérités mathématiques sont créées : « Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures » (3). Les vérités éternelles sont ainsi ramenées au rang des créatures. Elles ne sont donc pas indépendantes. Elles sont créées. Poursuivant sa discussion avec Mersenne, Descartes reviendra de nouveau sur la question. Dans sa correspondance du 6 mai 1630, il répond à une difficulté d'ordre théologique soulevée par Mersenne : « Ce que vous dites de la production du Verbe ne répugne point, ce me semble, à ce que je dis ; mais je ne veux pas me mêler de théologie, j'ai peur même que vous ne jugiez que ma philosophie s'émancipe trop, d'oser dire son avis touchant des matières si relevées » (4). Il faut savoir, en effet, que la création des vérités éternelles contredisait la « production » du Verbe. Les théologiens admettaient l'identification des vérités éternelles dans le Verbe. En décrétant que les vérités éternelles étaient au même rang que les créatures, on prenait le risque de ravalier le Verbe au rang des créatures, à moins de renoncer à les maintenir dans le Verbe. La doctrine de Descartes laisserait donc entendre que Dieu doit également produire le Verbe, de même que toutes les autres créatures. Pour éviter cette conséquence contraire à l'enseignement traditionnel de la théologie, Descartes doit donc introduire une distinction, une séparation entre le Verbe éternel, incréé, et les vérités éternelles créées. Il faut renoncer à inscrire le créé dans l'incréé. Supposer que les vérités éternelles sont créées, c'est supposer en même temps que le Verbe qui les contient est lui-même créé, ce qui est inacceptable. Le Verbe est consubstantiel et coéternel à Dieu. Supposer que Dieu crée les vérités éternelles, c'est dire que Dieu donne l'être à son essence, donc Dieu est possible. Ce qui est absurde. À la question de son illustre correspondant, *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*, Descartes répond dans sa lettre du 27 mai 1630 « que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa* » (5). Nous reviendrons plus loin sur cette réponse.

Arnauld connaissait-il le contenu de ces lettres, lorsqu'en 1640, il s'est engagé auprès de Mersenne, qui venait de lui remettre une copie des *Méditations Métaphysiques* de Descartes, à lui donner par écrit son sentiment avant l'impression de son manuscrit ? Nous savons qu'il prit du plaisir à lire les *Méditations*, auxquelles il fit, néanmoins, quelques remarques. Elles constituent les « Quatrièmes Objections » qui furent

publiées en même temps que les *Méditations Métaphysiques*. Dans la lettre qui accompagne ses « Objections », Arnauld fait cet aveu à Mersenne concernant ses rapports avec Descartes : « Il y a longtemps, lui dit-il, que vous savez en quelle estime j'ai sa personne et le cas que je fais de son esprit et de sa doctrine ». Il est évident que les relations entre les deux illustres philosophes ne datent pas de la publication des *Méditations*. Dès 1637, les premiers essais de Descartes étaient déjà publiés. Arnauld les avait lus. Quand il commença à enseigner la philosophie, en 1639, il connaissait déjà les écrits de Descartes. Mais en 1640, ce qui retient l'attention d'Arnauld à la lecture des *Méditations Métaphysiques*, c'est l'accent augustinien de l'ouvrage :

La première chose que je trouve ici digne de remarque, écrit-il, est de voir que M. Descartes établisse pour fondement et premier principe de toute sa philosophie ce qu'avant lui saint Augustin, homme de très grand esprit et d'une singulière doctrine, non seulement en matière de théologie, mais aussi en ce qui concerne l'humaine philosophie, avait pris pour la base et le soutien de la sienne (6).

Arnauld aperçut immédiatement la ressemblance entre le « je pense, donc je suis » de Descartes et certains textes de saint Augustin. Dans les « Quatrièmes Objections », il cite le texte du *Libre Arbitre*. Mais par la suite, Arnauld citera plus souvent et abondamment les textes du *De Trinitate*. Il est persuadé, en effet, qu'il y a quelque chose de commun entre ces deux auteurs. L'intention de Descartes rencontre celle de saint Augustin. L'un et l'autre veulent prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. On peut croire, en effet, que c'est ce spiritualisme à l'accent augustinien, très nettement affirmé dans les *Méditations Métaphysiques*, qui a charmé Arnauld, et explique, en partie, son attachement à la philosophie de Descartes.

Mais revenons à notre problème. En 1630, Mersenne provoque Descartes sur la création ou l'indépendance des vérités éternelles. En 1640, Arnauld proclamait publiquement dans ses « Objections » que la philosophie de Descartes, dans les *Méditations Métaphysiques*, était digne d'intérêt pour un théologien. Était-il alors ignorant de la discussion entre Mersenne et Descartes et de l'enjeu du débat ? Il convient de préciser que les lettres de Mersenne seront publiées par Clerselier en 1657 et 1659. Quelques années plus tard, Leibniz, dans sa correspondance avec Arnauld, a vainement tenté d'obtenir de lui un aveu sur la question. Quand à Malebranche, il ne s'est pas privé de critiquer publiquement et avec force la doctrine cartésienne sur l'origine des vérités éternelles qui ruine, selon

lui, la science, la morale et la religion. Les deux adversaires de la doctrine de Descartes, Leibniz et Malebranche, n'ont pas obtenu d'Arnauld qu'il se prononce publiquement.

II

Leibniz, bien plus que Malebranche, a le mérite d'avoir essayé de le convaincre. Examinons la question d'un peu plus près. Leibniz distingue deux sortes de vérités nécessaires. Celles que nous appelons éternelles, comme les vérités géométriques, arithmétiques et logiques. Leur nécessité est absolue et leur contraire implique contradiction, c'est-à-dire une impossibilité logique. Les vérités contingentes dont le contraire n'implique pas contradiction, donc est possible, ce sont les vérités de fait, les vérités d'expérience, les lois de la nature, les vérités de l'histoire. Contrairement aux précédentes, leur nécessité est hypothétique, parce qu'elles dépendent des libres décrets de Dieu. Elles sont fondées dans la volonté de Dieu. Les vérités éternelles sont fondées dans l'entendement de Dieu. Sur cette distinction repose, chez Leibniz, les deux grands principes, le principe de raison et le principe de contradiction. Le principe de contradiction ne détermine que des possibilités. Il ne contient aucune raison suffisante d'aucune existence. La raison des existences ne se trouve pas dans la nécessité logique. Elle se ramène à celle qui règle le choix divin. Le principe de contradiction est la loi des essences ou des possibilités, c'est-à-dire des vérités éternelles contenues dans l'entendement divin : « L'entendement de Dieu, dit Leibniz, est la région des vérités éternelles » (7).

Sur la distinction des vérités nécessaires, Malebranche adopte sensiblement la même classification. Dans la *Recherche de la Vérité*, il distingue deux sortes de vérités : les vérités nécessaires et les vérités contingentes : « Il y a deux sortes de vérités, les unes sont nécessaires et les autres contingentes. J'appelle vérités nécessaires celles qui sont immuables par leur nature, et celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette au changement. Toutes les autres sont des vérités contingentes » (8). Il y aurait donc, selon Malebranche, deux sortes de vérités nécessaires, comme chez Leibniz : les vérités nécessaires par leur nature, celles que nous appelons éternelles ; et les vérités nécessaires, celles qui ont été établies par Dieu. Les premières sont incréées ; les secondes sont créées et dépendent de la volonté immuable de Dieu. Les vérités éternelles sont dans le Verbe et c'est là que nous les voyons. Elles sont constituées par les rapports de grandeur et les rapports de

perfection, c'est-à-dire les vérités mathématiques et les vérités morales. Mais lorsqu'on examine le statut des vérités nécessaires qui dépendent des décrets divins, on observe qu'elles ont quelque rapport à la raison. Chez Malebranche, les décrets de Dieu sont nécessaires parce qu'ils sont l'œuvre de la Raison Éternelle. Éclairé par la Sagesse, Dieu sait ce qu'il fait et ce qu'il veut. Dieu choisit les lois générales en fonction de l'ouvrage qu'il décide de créer conformément à l'ordre qui est constitué par les rapports de perfection. Elles sont choisies en fonction de la fin que Dieu recherche dans la création. En choisissant les lois générales, il sait en même temps qu'il n'aura jamais le désir de les révoquer. Par conséquent, les lois générales sont éternelles et nécessaires du point de vue de Dieu, aussi nécessaires que les vérités mathématiques. Les lois ne viennent pas du hasard, elles reposent sur la Sagesse même de Dieu qui assure leur intelligibilité, leur immutabilité et leur a priorité. Ainsi, les rapports que le physicien découvre entre les choses, ce sont ceux-là mêmes qui existent entre leurs idées et que Dieu a contemplés avant même de créer le monde. Il en a eu une connaissance *a priori*, c'est-à-dire mathématique. Du point de vue de Dieu, il y a identité entre les vérités mathématiques et les lois de la physique. Les unes et les autres sont, en effet, fondées sur la Sagesse qui garantit leur nécessité et leur immutabilité.

Il en est de même chez Leibniz. Les vérités contingentes dépendent du principe de raison suffisante. Elles expriment les existences et les réalités. Quoique contingentes, elles ne sont pas sans raison. Cela veut dire que nous pouvons rendre raison du choix de Dieu qui a préféré ce monde-ci et ses lois à une infinité de mondes possibles. Mais en rendre raison, c'est montrer que le prédicat est contenu dans le sujet. Rendre raison de l'existence de notre univers et de ses lois, c'est montrer que toutes les vérités contingentes peuvent être connues *a priori*. N'est-ce pas ramener le principe de raison au principe d'identité ? Toute raison se ramenant à l'identité, c'est-à-dire à l'inhérence du prédicat dans le sujet, on ne peut plus opposer le principe de raison au principe de contradiction ou d'identité, comme le fondement des existences à celui des essences. Ainsi, comme chez Malebranche, les vérités de la physique rejoignent les vérités mathématiques. Mais les vérités contingentes restent, pour nous, connaissables *a posteriori*, c'est-à-dire par expérience. À quelles conditions pourraient-elles être connaissables *a priori*. Elles le seraient à celui qui parviendrait à connaître les raisons pour lesquelles Dieu a préféré notre univers entre tous les univers possibles. Notre univers est entre tous « le plus parfait », c'est-à-dire celui qui est en même temps le plus simple en hypothèses et le plus riche en phénomènes » (9). Or, la détermination de ce maximum défini par une *mathesis divina*, constitue la notion

ou l'essence de l'univers le plus parfait, celui qui se réalise par la volonté de Dieu ; et tous les événements qui y arrivent sont compris dans sa notion comme prédicats dans un sujet. Pour qui aperçoit distinctement cette notion, tous les événements sont connaissables *a priori* ; et ainsi toutes les propositions contingentes seraient démontrables, réductibles à des identités. Mais Leibniz reconnaît que cette notion ne peut être saisie distinctement que par Dieu, car sa détermination exige un calcul infini qui n'est pas à la portée de l'entendement de l'homme.

On s'aperçoit assez de la convergence de la démarche de Malebranche avec celle de Leibniz, qui parviennent l'un et l'autre à fonder en raison les vérités créées par Dieu, leur assurant ainsi une espèce de nécessité de type mathématique. Mais cette transformation des vérités physiques en vérités mathématiques, connaissables *a priori*, n'est rendue possible que par la distinction en Dieu de l'entendement et de la volonté, la volonté étant subordonnée à l'entendement. L'un et l'autre établissent une hiérarchie entre les attributs. Alors que Malebranche introduit entre les perfections divines une distinction presque réelle, Leibniz, au contraire, maintient une distinction de raison. Sur tous les points, Malebranche et Leibniz s'opposent à Descartes. Qu'ils critiquent la doctrine cartésienne des vérités éternelles était une suite logique des principes de leur propre philosophie. Mais Leibniz, contrairement à Malebranche, se soucie d'avoir Arnauld de son côté. Il ne désespère pas de le convertir à ses propres vues. À l'occasion de leur correspondance à propos de l'article 13 du sommaire du *Discours de Métaphysique*, consacré au problème de la liberté envisagée en fonction des conséquences de sa conception de la substance, Leibniz tente une ouverture vers Arnauld : « Je dirai un mot de la raison de la différence qu'il y a entre les notions des espèces et celles des substances individuelles, plutôt par rapport à la volonté divine que par rapport au simple entendement. C'est que les notions spécifiques ne dépendent point des décrets divins (quoi qu'en disent les cartésiens, dont il semble que vous-même ne vous êtes pas soucié en ce point) » (10). Leibniz réaffirme sa propre conception de la distinction des vérités nécessaires, mais signale au passage que son correspondant, dans sa précédente lettre, ne s'est pas soucié du point de vue des cartésiens qui font dépendre toutes les vérités nécessaires d'un acte unique de Dieu. Dans une première rédaction de sa lettre, Leibniz, est plus explicite :

Je vois, écrit-il, que M. Arnauld ne s'est pas souvenu ou du moins ne s'est pas soucié du sentiment des cartésiens, qui soutiennent que Dieu établit par sa volonté les vérités éternelles, comme celles qui touchent les propriétés de la sphère ; mais comme je ne suis pas de leur sentiment, non plus que M. Arnauld... (11).

Si Leibniz prétend que son illustre correspondant est d'accord avec lui « contre les cartésiens », Arnauld, quant à lui, se garde bien de confirmer qu'il est d'accord avec Leibniz « contre les cartésiens ». Pourquoi cette réserve ? Dans la réponse qu'il lui adresse, le 28 septembre 1686, Arnauld évite le débat. Il reconnaît d'abord la satisfaction que lui ont procurée les explications de Leibniz : « Je suis satisfait de la manière dont vous expliquez ce qui m'avait choqué, touchant la notion de la nature individuelle ». Abordant ensuite le problème en discussion, il avoue que la difficulté demeure :

Il ne me reste de difficulté, dit-il, que sur la possibilité des choses, et sur cette manière de concevoir Dieu comme ayant choisi l'univers qu'il a créé entre une infinité d'autres univers possibles qu'il a vus en même temps et qu'il n'a pas voulu créer. Mais comme cela ne fait rien proprement 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 (12).

Le désaccord avec Leibniz subsiste. Arnauld ne partage pas la conception leibnizienne du possible. Il refuse de dire pourquoi, par crainte d'avoir à trop « rêver » et à exposer publiquement ce qu'il « trouve à redire dans les pensées des autres ». Il avoue que la question ne le laisse pas indifférent. Il a une pensée là-dessus. Comme on le voit, Leibniz ne parvient pas à désolidariser Arnauld de Descartes. Il n'obtient pas non plus d'Arnauld qu'il reconnaisse qu'il est de son sentiment.

Le résultat ne sera pas meilleur avec Malebranche. Même au plus fort de la polémique, Arnauld ne se départira pas de son attitude de réserve. La violence des critiques de Malebranche contre la doctrine cartésienne ne le détournera pas de son objectif qui est de montrer que la philosophie de l'oratorien n'est pas conforme à la doctrine augustinienne comme il le prétend. Au point de vue de Malebranche, la libre création des vérités éternelles compromet la science, la religion et la morale. Toutes les vérités sont frappées par la contingence et l'arbitraire divin. Elle signifie, plus profondément encore, que la vérité de notre science ne participe pas à la vérité, notre raison n'étant pas identique à la Raison de Dieu.

Tout est donc renversé, écrit Malebranche, il n'y a plus de Science, plus de Morale, plus de preuves incontestables de la Religion. Cette conséquence est claire à celui qui suit pied à pied ce faux principe, que Dieu produit l'Ordre et la Vérité par une volonté extrêmement libre. Et c'est ce qui a fait dire à M. Descartes que Dieu a pu faire que 2 fois 4 ne fassent pas 8 et que les trois angles d'un triangle ne fussent pas

égaux à deux droits, parce qu'il n'y a point d'ordre, dit-il, point de loi, point de raison, de bonté et de vérité qui ne dépende de Dieu, et que c'est lui qui de toute éternité a ordonné et établi comme souverain législateur les vérités éternelles (13).

La notion de vérité perd, selon Malebranche, tout son sens. Car ce que notre entendement perçoit comme vrai dépend essentiellement de sa propre structure qui est constituée par les idées innées et qui aurait pu être différente si Dieu l'avait voulu. En d'autres termes, notre science aurait pu être différente si Dieu nous avait créés avec des idées ou essences différentes. Notre science pourrait donc ne pas être la vraie science, puisqu'elle ne coïncide pas avec celle de Dieu. D'où la violente réaction de Malebranche contre la doctrine de la création des vérités éternelles qu'il ne dissocie pas de l'innéisme. Créationisme et innéisme sont intimement liés. Ils conduisent au scepticisme. Malebranche se tourne vers Augustin qui lui inspire la « vision en Dieu ». Les idées et les vérités ne sont plus les effets de la volonté de Dieu. Elles ont leur source et leur fondement dans la Sagesse, le Verbe éternel.

Dans sa controverse avec Malebranche, Arnauld évitera une confrontation directe avec Descartes. Il ne se prononce pas sur la thèse que Malebranche combat. Mais au contraire, c'est à la thèse de l'oratorien qu'il s'en prend directement. Il le fait non pour valoriser la thèse de Descartes dont il ne dit mot, mais plutôt pour opposer Malebranche à saint Augustin. Il insistera pour montrer à son adversaire qu'il n'a pas la même conception de la vision en Dieu que l'évêque d'Hippone. Il se détourne de la confrontation Malebranche-Descartes dans laquelle veut l'entraîner l'oratorien, pour lui substituer un autre débat, où il oppose Malebranche à saint Augustin. Selon saint Augustin, les vérités que nous voyons en Dieu sont :

de certaines vérités de morale dont Dieu avait imprimé la connaissance dans le premier homme, et que le péché n'a pas entièrement effacées dans l'âme de ses enfants. Ce sont ces vérités que saint Augustin dit souvent que nous voyons en Dieu (14).

Les vérités que nous voyons en Dieu sont plutôt des vérités morales. Saint Augustin exclurait donc les vérités mathématiques. Il introduit une discrimination entre les vérités éternelles : celles qui sont proprement divines et qui résident dans l'essence de Dieu, c'est-à-dire les vérités morales, et les vérités mathématiques. Les vérités morales sont seules à avoir le privilège de résider en Dieu. La différence avec la conception de Malebranche est fondamentale. Arnauld regrettera, cepen-

dant, que saint Augustin ne se soit pas expliqué sur la manière dont nous voyons les vérités en Dieu.

Comme on le voit, ni Leibniz, ni Malebranche ne sont parvenus à entraîner Arnauld à débattre publiquement de la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles. Ce « silence » de la part de celui qui a défendu avec force, par ailleurs, l'orthodoxie cartésienne peut surprendre, à un moment où partisans et adversaires de Descartes se sont clairement prononcés sur la valeur de cette doctrine (15). Ces prises de position n'étaient pas ignorées d'Arnauld. Il était parfaitement informé des objections faites à Descartes de son vivant, des réserves de certains de ses propres amis de Port-Royal sur la libre création des vérités éternelles. Comment expliquer, dès lors, que le docteur augustinien ne se soit pas senti concerné par ce débat ? Il nous faut revenir à l'année 1640, aux *Méditations Métaphysiques* et principalement aux « Objections » d'Arnauld.

III

Dans la série d'objections qu'il adresse à Descartes, Arnauld revient sur la discussion qui a opposé Caterus, l'auteur des « Premières Objections », à Descartes. La discussion portait sur le principe de causalité efficiente que Descartes applique à Dieu. En effet, dans la *Troisième Méditation*, Descartes démontre l'existence de Dieu par la considération de son idée envisagée du point de vue de sa réalité objective. Cette preuve introduit une relation de causalité entre l'idée de Dieu en moi et Dieu existant à l'origine de son idée et hors de ma pensée. Poursuivant son argumentation, Descartes cherche dans un second mouvement à atteindre Dieu comme cause de moi qui ai cette idée : il faut, dit-il, considérer « si moi-même, qui ai cette idée de Dieu, je pourrais être, en cas qu'il n'y eut point de Dieu. Et je demande, de qui aurais-je mon existence ? Peut-être de moi-même, ou de mes parents ou de quelques autres causes... Or si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être..., il ne me manquerait aucune perfection ». La question à peine formulée, Descartes y répond en reconnaissant que, manifestement je ne suis pas la cause de moi-même. Je dépends donc d'une autre cause dont il faut se demander si elle « tient de son origine et son existence de soi-même, ou de quelque autre chose. Car si elle tient de soi-même, il s'ensuit... qu'elle même doit être Dieu » (16).

Dans ses « Objections », Arnauld rappelle que l'auteur des « Premières Objections » avait fait remarquer fort subtilement à Descartes

que « Être par soi » ne doit pas être pris « positivement », mais « négativement », en sorte que ce soit le même que n'être pas par autrui. En bon thomiste, Caterus ne conçoit pas que l'on puisse appliquer la causalité à Dieu. Selon le mot de saint Thomas, Dieu est l'Être subsistant par soi, *esse per se subsistens*, l'Être sans cause. Descartes, dans sa réponse, que nous résume ici Arnauld, maintient qu'être par soi ne doit pas être pris « négativement » mais « positivement », eu égard même à l'existence de Dieu ; en telle sorte que Dieu fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet. Cette conception de Descartes paraît à Arnauld « un peu hardie et n'être pas véritable » (17). Ce qu'il craint, en effet, c'est qu'en appliquant à Dieu le même principe de causalité qu'aux choses, on ne soit conduit à le rabaisser au rang des créatures. Dire que Dieu est par soi positivement, c'est admettre qu'il se donne l'être qu'il n'avait pas en un temps antérieur, de la même façon qu'il donne l'être aux choses. Aussi conclura-t-il en faisant remarquer que « nous ne pouvons concevoir que Dieu soit par soi positivement, sinon à cause de l'imperfection de notre esprit, qui conçoit Dieu à la façon des choses créées ».

À l'appui de son argumentation, Arnauld a recours à un exemple tiré des mathématiques :

On ne demande point la cause efficiente d'une chose, sinon à raison de son existence, et non à raison de son essence : par exemple, quand on demande la cause efficiente d'un triangle, on demande qui a fait que ce triangle soit au monde, mais ce ne serait pas sans absurdité que je demanderais la cause efficiente pourquoi un triangle a ses trois angles égaux à deux droits ; et à celui qui ferait cette demande, on ne répondrait pas bien par la cause efficiente, mais on doit seulement répondre, parce que telle est la nature du triangle...

La position d'Arnauld est ici très claire. La seule cause que requièrent les vérités éternelles, les vérités mathématiques, c'est la cause efficiente. Mais c'est pour rendre raison de leur existence dans le monde. Autrement dit, Dieu est la seule cause efficiente de la présence en notre esprit des vérités mathématiques. Il les a déposées en nous. Elles constituent la lumière naturelle. Cause de leur existence dans notre esprit, il n'est pas la cause efficiente de ce qu'elles sont en elles-mêmes.

À celui qui demanderait pourquoi un triangle a ses trois angles égaux à deux droits, on ne doit pas répondre, ajoute Arnauld, par la cause efficiente, mais seulement parce que telle est la nature immuable et éternelle du triangle.

Cette déclaration est évidemment contraire à la réponse que Descartes aurait donnée. Pour Descartes, Dieu est la cause efficiente et totale des vérités mathématiques, puisqu'il a créé les vérités éternelles et décidé que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Dans ce texte des Quatrièmes Objections, Arnauld, au contraire, ne fait pas dépendre la nature des vérités mathématiques, immuables et éternelles, de la volonté arbitraire de Dieu. Il ne leur applique pas la causalité efficiente considérée du point de vue de leur nature ou essence. L'affirmation d'Arnauld contraste avec celle que Descartes indique à Mersenne, que Dieu « a créé toutes choses, *ut efficiens et totalis causa*, car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or, cette essence n'est pas autre chose que ces vérités éternelles » (18). Visiblement, sur ce point, Arnauld et Descartes n'ont pas la même conception. Arnauld ne fait pas dépendre la nature des vérités éternelles de la causalité efficiente de Dieu. Il en est de Dieu comme des vérités mathématiques :

Si quelqu'un demande pourquoi Dieu est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, il ne faut point chercher en Dieu, ni hors de Dieu, de cause efficiente ou quasi efficiente (car je ne dispute pas ici du nom, mais de la chose), mais il faut dire, pour toute raison, parce que telle est la nature de l'être souverainement parfait (19).

Ces vérités mathématiques, immuables et éternelles fonctionnent donc comme l'essence divine. Elles se comportent comme Dieu. Elles ne requièrent pas de cause efficiente, quant à leur nature. Et quant à leur existence ? On devrait répondre qu'elles ne requièrent pas non plus de cause efficiente, à moins de considérer leur présence dans notre esprit. Et même dans ce cas, on ne peut pas considérer qu'elles sont créées. Il faudrait plutôt admettre qu'elles ont été déposées en nous par Dieu. Cette conclusion d'inspiration augustinienne, Arnauld ne l'expose pas dans les « Quatrièmes Objections ». Il lui suffit ici de montrer qu'elles ne requièrent pas de cause efficiente, qu'elles ne sont donc pas créées. Elles ne sont pas rabaissées au niveau des créatures.

Rien, donc, dans ce texte des « Quatrièmes Objections » ne permet de dire qu'Arnauld était informé de la discussion entre Mersenne et Descartes sur l'indépendance ou la création des vérités éternelles. Si l'on ne peut pas considérer ses remarques sur l'application à Dieu de la causalité efficiente comme une intervention directe dans le débat, on peut au moins s'étonner de la similitude de ses arguments avec ceux que soulèvent Mersenne au sujet de la production du Verbe. Les craintes d'Arnauld de voir rabaisser Dieu au rang des créatures, si on devait lui appliquer

le même principe de causalité efficiente qu'aux choses, rejoignent celles exprimées par Mersenne à propos de la création des vérités éternelles, si ces vérités, conformément à l'enseignement traditionnel de la théologie, se confondent avec la substance du Verbe. Ce n'est pas non plus par simple coïncidence fortuite, si l'exemple que choisit ici Arnauld pour argumenter contre la conception cartésienne de la *causa sui*, est tiré des mathématiques. Les vérités mathématiques ne fonctionnent pas comme les choses créées. Les vérités mathématiques n'existent pas, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas créées au dehors. Elles sont présentes en nous, innées. Mais l'innéisme dont il est question pour Arnauld n'est pas synonyme de créationisme. Il s'inspire de l'illumination augustinien. Même si Arnauld n'a pas examiné de front la doctrine de Descartes sur la création des vérités éternelles, il reste qu'il a un sentiment arrêté sur la question. Il ne la partage pas. Il ne la trouve pas dangereuse non plus dès lors que Descartes a donné des garanties à Mersenne, et qu'il a été lui-même satisfait des réponses qu'il lui a faites à l'occasion des « Quatrièmes Objections ».

On peut se demander jusqu'où Arnauld accepte la doctrine de ses correspondants. Lorsqu'il se dit satisfait des explications que lui donne Descartes sur la question du vide, à l'occasion de leur correspondance de 1648, faut-il comprendre qu'Arnauld admet aussi la création des vérités éternelles, clef de voûte de l'argumentation cartésienne ? Rien ne nous permet de répondre avec certitude.

Comme on le voit, pour conclure, Arnauld nous donne souvent l'impression qu'il est prêt à accepter les explications que ses correspondants, très sûrs d'eux, lui donnent bien volontiers, comme s'il n'avait pas de doctrine propre, de philosophie personnelle à défendre. On vient, en effet, de le voir avec Descartes et Leibniz. Mais, dans le fond, à y regarder de près, dans ces discussions, c'est lui et non ses correspondants qui mène le jeu et fixe les règles. Ce sont eux qui lui doivent des explications et des éclaircissements. Dans sa controverse avec Malebranche, il ne lui cédera en rien, et c'est lui qui choisit le terrain. Dans le débat sur la question des vérités éternelles, Arnauld ne suit pas Malebranche. Il ne suit ni Leibniz, ni Descartes. S'il se range à l'avis de Descartes et, plus tard, de Leibniz, il ne renonce pas pour autant à ses propres convictions. Dans le débat sur les vérités éternelles, ce qui préoccupe Arnauld, c'est le sort des vérités morales. Il rappellera à Malebranche que, selon saint Augustin, ce sont les vérités morales que nous voyons en Dieu. Il a le souci de distinguer ces deux sortes de vérités : les vérités éternelles et les vérités morales qui « ont du rapport à la religion ». Il importe, en effet, pour notre salut, que nous soyons éclairés par le Verbe,

qu'il y ait une certaine homogénéité entre l'entendement humain et le Verbe divin. Les inquiétudes d'Arnauld devant la théorie de la Vision en Dieu le conduisent à accuser Malebranche d'avoir des pensées indignes de Dieu. Mais Descartes ne distingue pas plus les vérités mathématiques des vérités morales. Malgré une certaine hésitation, il affirme que les vérités morales sont également des créatures. Ce qu'Arnauld, comme augustinien, ne peut pas admettre. Le cartésianisme sur ce point ne s'accorde pas avec l'augustinisme. On peut comprendre, dès lors, les réserves d'Arnauld. Il reste ferme sur ses positions, mais il reste ouvert à la discussion.

Descartes avait apprécié cet état d'esprit. Aussi a-t-il été bien disposé à son égard. Si, avec Malebranche, l'incompréhension fut totale et la controverse agressive — ce dont Arnauld a souffert — il faut reconnaître que c'est l'oratorien qui, le premier, a perdu le sens de la modération. Arnauld a besoin, en effet, d'être rassuré. Il veut être certain que les thèses de ses correspondants n'aient pas de conséquences « dangereuses pour les faibles esprits » (20). Par ses engagements théologiques, ses œuvres de spiritualité, Arnauld manifeste qu'il se soucie du salut des âmes. Ses préoccupations sont d'ordre pastoral. Il pense aux chrétiens dont la conscience est ébranlée par la crise que traverse l'Église et par les arguments qui, de toutes parts, sont lancés contre la foi. S'il a consacré du temps à la philosophie, particulièrement à la philosophie cartésienne, malgré la résistance de ses amis de Port-Royal, c'est bien parce qu'il est persuadé que la philosophie est utile à la religion. Aussi, ce qu'il a toujours aimé chez Descartes, c'est sa soumission à l'Église et son souci constant de ne pas se mêler de théologie, la théologie relevant de la Révélation. En reconnaissant son incompetence dans le domaine de la théologie, Descartes pouvait être assuré de trouver, auprès d'Antoine Arnauld, un allié d'une grande autorité, augustinien de surcroît.

NOTES

(1) Gouhier H., *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, p. 156.

(2) Robinet A., Avant-Propos in *La philosophie d'Antoine Arnauld*, A.-R. Ndiaye, Vrin, 1992, p. 8.

- (3) Descartes à Mersenne 15 avril 1630, in *Descartes, œuvres philosophiques*, Alquié, Garnier I, p. 259. Remarquons que Descartes ne dit pas que les vérités éternelles sont créées. La crainte de Mersenne est qu'elle pourraient bien l'être, compte tenu des formules utilisées par Descartes lui-même. D'où la difficulté qu'il va signaler, relative à la production du verbe. Quant à l'article 22 de la première partie des *Principes*, que M^{me} Rodis-Lewis retient pour affirmer que Descartes expose « expressément » la création des vérités éternelles dans les *Principes de la philosophie*, Arnauld au contraire, reste insensible à son accent augustinien (A.-R. Ndiaye, *La Philosophie d'Antoine Arnauld*, p. 342).
- (4) Descartes à Mersenne 6 mai 1630, Garnier I, p. 265.
- (5) Descartes à Mersenne 27 mai 1630, Garnier I, p. 267.
- (6) Arnauld, « Quatrièmes Objections », in *Descartes, Œuvres complètes*, Alquié, Garnier II, p. 633. Précisons que les *Méditations Métaphysiques* ont été publiées accompagnées des Objections en 1641.
- (7) Leibniz, *Monadologie*, art. 43 ; à Arnauld 4-14 juillet 1685.
- (8) Malebranche, *Recherche de la vérité*, L I § 2, O.C., T. I, p. 63.
- (9) Leibniz, *Discours de Métaphysique*, Leroy, Vrin, 1970, art. 6, p. 42.
- (10) Leibniz à Arnauld 4-14 juillet 1686, Leroy, Vrin, 1970, p. 115.
- (11) Leibniz, remarque sur la lettre de M. Arnauld, Leroy, Vrin, 1970, p. 105.
- (12) Arnauld à Leibniz 28 septembre 1686, Leroy, Vrin, 1970, p. 133.
- (13) Malebranche, *Recherche de la vérité*, Écl. VIII, O.C., T. III, p. 84.
- (14) Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Ch. XIX, O.C., T. 38, p. 282.
- (15) Jean-Luc Marion présente l'ensemble des textes sur la création des vérités éternelles in *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1981, p. 270. Henri Gouhier rapporte dans *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle* la position des adversaires de Descartes sur la création des vérités éternelles (Ch. VI, III, 2 et 3, pp. 156-164).
- (16) *Méditations Métaphysiques* III, Alquié-Garnier II, p. 449.
- (17) Arnauld, « Quatrièmes Objections », Alquié-Garnier II, p. 646.
- (18) Descartes à Mersenne 27 mai 1630, Alquié-Garnier I, p. 267.
- (19) Arnauld, « Quatrièmes Objections », Garnier II, p. 651.
- (20) Arnauld, *Ibid.*, p. 653.