

par Hélène BOUCHILLOUX

On peut être étonné qu'Antoine Arnauld ait entrepris, en collaboration avec Pierre Nicole, la rédaction d'une *Logique* explicitement placée sous le patronage de deux auteurs, Descartes et Pascal, qui tous deux formulèrent une méthode distincte de la logique, tout en critiquant sévèrement la logique traditionnelle. C'est sur ce paradoxe que je voudrais réfléchir. Pourquoi Antoine Arnauld ne fait-il pas siennes la critique cartésienne et la critique pascalienne de la logique ? Pourquoi inclut-il au contraire la méthode dans la logique, loin de considérer la méthode comme le substitut, seul efficace, de la logique traditionnelle ? On ne peut répondre à ces questions sans s'interroger, conjointement, sur l'usage qu'Antoine Arnauld assigne à la logique. Je n'entrerai donc pas dans le détail technique de la *Logique de Port-Royal*, mais je me bornerai à étudier de près les deux discours qui, dans la cinquième édition de 1683 que j'utilise ici (1), introduisent le texte proprement dit, tout en tenant compte de ce qui, dans le texte, corrobore les intentions exprimées dans ces deux discours préliminaires.

Dès le début de l'ouvrage, Arnauld prévient que le contenu de sa *Logique* n'est pas entièrement original et que, outre ce qu'il doit aux logiques traditionnelles, en particulier à celle d'Aristote, il est surtout redevable aux conceptions de deux auteurs contemporains, Descartes et Pascal :

On est obligé néanmoins de reconnaître que ces réflexions qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet ouvrage, et qu'il en a emprunté quelques-unes des Livres d'un célèbre Philosophe de ce siècle, qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. On en a aussi tiré quelques autres d'un petit écrit non imprimé, qui avait été fait par feu Monsieur Pascal, et qu'il avait intitulé, *De l'Esprit géométrique*, et c'est ce qui est dit dans le Chapitre XI de la première Partie de la différence des définitions de nom, et des

définitions de chose, et les cinq règles qui sont expliquées dans la quatrième Partie, que l'on y a beaucoup plus étendues qu'elles ne le sont dans cet écrit (2).

Cependant, on sait que les deux auteurs invoqués par Arnauld ne laissent pas de critiquer l'un et l'autre la logique traditionnelle.

Descartes lui adresse trois reproches.

Premièrement, la logique constitue — dans le meilleur des cas — un art d'exposition plutôt que d'invention ; elle sert à expliquer plutôt qu'à découvrir ; elle permet de démontrer à autrui des vérités déjà connues plutôt qu'à se les donner à soi-même — je dis « dans le meilleur des cas », parce que, dans le pire des cas, et Descartes vise alors Raymond Lulle, elle ne recouvre que l'ignorance comme illusion d'un savoir qui n'est ni recherché ni possédé (3). Aussi sa fonction est-elle négative. Comme la synthèse, qui est l'ordre de composition et non de résolution, l'ordre d'exposition des vérités fondé sur l'enchaînement des définitions, postulats, axiomes, théorèmes et problèmes, la logique arrache le consentement des plus opiniâtres sans montrer, toutefois, la voie par laquelle on est parvenu à ces vérités qu'on y expose (4). Il s'agit, en particulier pour les syllogismes probables dont usent les dialecticiens, de « machines de guerre » (5) destinées à réfuter les adversaires, parce que les conséquences dérivent si nécessairement des prémisses qu'il est absolument impossible de les rejeter, mais également incapables ni d'éclairer l'esprit, ni de justifier les principes eux-mêmes, ou encore la matière de la démonstration.

Tel est le deuxième reproche qu'on peut faire, selon Descartes, à la logique : elle n'opère que par la vertu de la forme, sans que l'esprit ait à se rendre attentif à l'inférence produite. La raison se repose sur des règles sans contrôler pas à pas l'objet sur lequel elle statue. C'est ainsi que cette faculté universelle perd son acuité naturelle et risque de céder aux sophismes. Pour le dire autrement, Descartes prône, contre le carcan logique, la vraie liberté de ce qu'il nomme la « pure raison » (6), liberté qui n'implique pas un exercice arbitraire de cette faculté mais la saisie, par le sujet attentif, de l'évidence de la chose même. Il n'est pas requis d'insister ici sur cette idée, centrale dans l'œuvre de Descartes, que l'évidence n'est pas immédiate, mais le résultat d'un effort de la pensée pour appréhender la nature ou l'essence de la chose examinée, par la décomposition en ses éléments ultimes ou natures simples (7). La déduction est en droit réductible à une intuition continuée, elle ne saurait se dérouler aveuglément. L'inspiration platonicienne et augustinienne selon laquelle ce n'est qu'à la lumière du vrai que le vrai peut être reconnu se retrouve constamment, contre le formalisme logique qui tend à ramener

le travail de l'esprit à un mécanisme privé de lumière. Comme Descartes le souligne, le formalisme logique est impuissant à légitimer les principes eux-mêmes, ou la matière de la démonstration, qu'il présuppose toujours. La logique est donc en grande partie superflue, parce qu'elle enseigne l'art de tirer les conséquences — art dans lequel peu d'hommes ont coutume de faillir —, mais non l'art de clarifier les principes — art dont le défaut, très répandu, est cause de presque toutes leurs erreurs. Lorsqu'on réfléchit sur les causes de l'erreur, on s'aperçoit en effet que ce n'est pas la déduction, ou la simple inférence d'une chose à partir d'une autre, qui est fautive, quoiqu'on puisse, en l'omettant, se tromper par inadvertance, mais que ce sont les expériences ou les jugements admis précipitamment qui entraînent inévitablement l'erreur, quelque précaution qu'on prenne en suivant les préceptes de la logique (8).

D'où le troisième reproche que Descartes prononce contre la logique : elle est inutile et dangereuse, dangereuse parce que inutile. La logique contient les règles du raisonnement, mais elle néglige la question du fondement du jugement. Or, ce sont les règles qui certifient la valeur du jugement qui s'avèrent à la fois difficiles à déterminer et indispensables. Ces règles sont celles que Descartes énonce dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*. La supériorité de la méthode tient justement au discernement qu'elle effectue des seules règles qui permettent de bien juger et, plus largement, de bien penser, à l'exclusion de toutes les autres règles que la logique mêle inextricablement à celles qui sont vraiment primordiales. Il faut dénoncer la confusion de la logique, dans laquelle les règles de la méthode sont condamnées à rester enveloppées, implicites, de même que la figure de Diane ou de Minerve dans le bloc de marbre qui n'a pas été ébauché (9).

Pascal, de son côté, reprend ces trois reproches, non sans les infléchir.

Tout d'abord, il ne s'attarde guère sur le premier point mais, au début de l'opuscule *De l'esprit géométrique*, il procède à la même distinction que Descartes entre analyse et synthèse, entre l'art de découvrir la vérité qu'on cherche et l'art de démontrer la vérité qu'on possède déjà. Cependant, cet art de l'exposition lui semble renfermer celui de la vérification par lequel on fait la part du vrai et du faux. Et cet art, qui est donc à la fois celui de la preuve et celui du discernement de la vérité, Pascal l'attribue à la méthode géométrique, au détriment de la logique. La méthode géométrique, en effet, prouve chaque proposition en particulier, puis les dispose toutes dans l'ordre qui convient, ce qui suffit pour n'importe quelle démonstration. La logique n'entre pas en ligne de compte.

Ensuite, lorsqu'il compare méthode géométrique et logique, à la fin de l'opuscule *De l'art de persuader*, Pascal s'étend sur la supériorité de

la méthode géométrique en développant à sa façon les critiques cartésiennes.

Il s'accorde avec Descartes pour préférer le libre exercice de la raison à son assujettissement aux formes logiques. Ce n'est pas que ces formes soient spécieuses, mais elles sont vides : « Ce n'est pas *barbara* et *baralipton* qui forment le raisonnement » (10). Notons qu'Arnauld prend le contrepied de cette dépréciation pascalienne des termes artificiels de la logique et qu'il accuse Pascal de ne pas comprendre qu'ils ne servent qu'à soulager la mémoire :

On n'a pas cru aussi devoir s'arrêter au dégoût de quelques personnes, qui ont en horreur certains termes artificiels, qu'on a formés pour retenir plus facilement les diverses manières de raisonner, comme si c'étaient des mots de magie, et qui font souvent des railleries assez froides sur *baroco* et *baralipton*, comme tenant du caractère de Pédant ; parce que l'on a jugé qu'il y avait plus de bassesse dans ces railleries que dans ces mots (11).

Pascal, quant à lui, va jusqu'à rapprocher les logiciens des fanatiques, des voleurs et des hérétiques, qui se forgent eux-mêmes les lois auxquelles ils obéissent plutôt que de recevoir celles de Dieu et de la nature (12). Et, de fait, le blâme le plus grave encouru par la logique est qu'elle témoigne de la dénaturation de l'homme, obligé de se créer un ordre faute de déférer à l'ordre naturel dont la géométrie offre le paradigme en ce qui concerne l'appréhension non des essences mais des phénomènes : on sait que cet ordre, d'après Pascal, ne saurait être purement discursif, qu'il renvoie à la naturalité phénoménale des indéfinissables et des indémontrables sur laquelle s'appuient les définitions et les démonstrations. Là où Descartes oppose à la discursivité logique la continuité de l'intuition et de la déduction, et la naturalité intellectuelle des principes, Pascal lui oppose la discontinuité de l'intuition et de la déduction, et la naturalité sensible des principes à laquelle la déduction méthodique demeure subordonnée, mais leurs démarches critiques sont apparentées, tous deux estimant que la discursivité logique fait l'économie de la question des principes que la véritable méthode, au contraire, assume complètement.

Pascal rejoint également Descartes sur l'inutilité de la logique qui, loin d'ajouter quelque chose à la méthode géométrique en multipliant les règles, lui ôte par cet ajout même. La logique confond les règles subsidiaires avec les règles indispensables, que les seuls géomètres savent démêler, manifestant ainsi, par-delà leur pratique de la géométrie, un « esprit » de la géométrie qui les achemine vers des considérations sur la nature ou l'essence de l'homme bien propres à leur faire reconnaître la vérité de la religion chrétienne (13). Descartes employait, dans la

deuxième partie du *Discours de la méthode*, l'image des figures divines encore enveloppées dans un bloc de marbre ; à la fin de l'opuscule *De l'art de persuader*, Pascal emploie celle du diamant de prix perdu parmi un grand nombre de pierres viles et celle du remède gâté par le mélange des herbes bénéfiques avec d'autres inefficaces ou nuisibles. La méthode permet donc d'isoler, d'extraire, de purifier, ce qui, dans la logique, est impliqué, embrouillé, impur. Avant même de distinguer le vrai du faux, on doit distinguer la voie qui mène à cette distinction.

Le paradoxe de la *Logique de Port-Royal* est qu'elle s'ouvre sur un double hommage à Descartes et à Pascal qui prouve qu'Arnauld a parfaitement repéré l'exigence de discernement présente chez l'un et chez l'autre. De Pascal, d'abord, Arnauld retient le primat qu'il accorde à la morale sur la science et, par là même, le primat qu'il accorde à la justesse d'esprit sur la discursivité : il y a une ponctualité de la vérité, à différencier entre des excès contraires et à maintenir fermement contre l'inconstance d'une pensée souvent soumise aux prestiges de l'imagination, la raison assignant en revanche son rang à chaque chose. De Descartes, ensuite, Arnauld retient le rôle qu'il confère corrélativement à l'attention et à l'évidence dans la saisie du vrai, ainsi que la primauté qu'il donne au jugement, par rapport au raisonnement.

Le premier discours parle d'abord le langage de Pascal. Les sciences ne doivent pas être cultivées pour elles-mêmes, mais pour la raison qui, elle-même, doit prioritairement s'appliquer en morale : « On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences et on se devrait servir au contraire, des sciences comme d'un instrument pour perfectionner sa raison ; la justesse de l'esprit étant infiniment plus considérable que toutes les connaissances spéculatives, auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus véritables et les plus solides : ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin, et à n'en faire que l'essai et non l'emploi des forces de leur esprit » (14). Il est aisé de percevoir dans ces derniers mots le souvenir de la lettre de Pascal à Fermat du 10 août 1660 (15). Ce qui suit est également inspiré de Pascal. Il ne faut pas se distraire à approfondir les sciences, mais il faut fortifier son jugement. Le jugement est l'instance par laquelle on discerne le vrai du faux entre des extrémités opposées, y compris dans une recherche du vrai qui évite aussi bien la versatilité que l'opiniâtreté et, à l'intérieur de celle-ci, aussi bien le dogmatisme que le pyrrhonisme :

Car comme les uns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs, les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la vérité avec le soin nécessaire pour en apercevoir l'évidence. La moindre lueur suffit

aux uns pour les persuader des choses très fausses ; et elle suffit aux autres pour les faire douter des choses les plus certaines : mais dans les uns et dans les autres, c'est le même défaut d'application qui produit des effets si différents » (16). Redressant ces extravagances de part et d'autre, « la vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient : elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejeter celles qui sont fausses, et reconnaître de bonne foi celles qui sont évidentes... (17).

Là encore, on aura perçu un écho du fragment Lafuma 170 des *Pensées*.

La référence à Descartes n'est pas moins manifeste dans ces premières pages de la *Logique de Port-Royal*. Arnauld se conforme à la Règle I des *Regulae ad directionem ingenii* quand il fait de la raison un instrument universel dont les différentes sciences n'ont pour but que d'accroître la lumière naturelle, « non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour qu'en chaque circonstance de la vie (l')entendement montre à (l)a volonté le parti à prendre » (18). Mais c'est surtout lorsqu'il invoque le sens commun et le bon usage de celui-ci, auquel contreviennent « la précipitation de l'esprit » et « le défaut d'attention » (19) qu'Arnauld est le plus proche de Descartes. Il adopte la théorie cartésienne du jugement selon laquelle « l'on juge témérairement de ce que l'on ne connaît que confusément et obscurément » (20), la mémoire suppléant alors à la conception. Contre les arguties sceptiques, Arnauld est d'accord avec Descartes pour déclarer que la vérité est à elle-même sa propre lumière :

Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumière des ténèbres, que la lumière même qui se fait assez sentir, ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnaître la vérité, que la clarté même qui l'environne, et qui se soumet l'esprit et le persuade malgré qu'il en ait : de sorte que toutes les raisons de ces Philosophes ne sont pas plus capables d'empêcher l'âme de se rendre à la vérité, lorsqu'elle en est fortement pénétrée, qu'elles sont capables d'empêcher les yeux de voir, lorsqu'étant ouverts ils sont frappés par la lumière du soleil (21).

L'attention et l'évidence sont bien les deux conditions de l'appréhension du vrai. Et cette appréhension relève du jugement avant de relever du raisonnement, « la plupart des erreurs des hommes ne consistant pas à se laisser tromper par de mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à de faux jugements dont on tire de mauvaises conséquences » (22).

Comment comprendre, dès lors, qu'en adressant ce double hommage à Descartes et à Pascal, Arnauld semble, au moins implicitement, récuser leur mépris pour la logique traditionnelle ? Une question intermédiaire ne manque pas de se poser maintenant : Arnauld peut-il sans

contradiction et, en tout cas, sans tension, adhérer à la fois à la conception cartésienne et à la conception pascalienne du jugement ? Descartes et Pascal n'ont-ils pas des conceptions du jugement incompatibles ? Et leurs critiques de la logique traditionnelle ne dérivent-elles pas de leurs conceptions respectives du jugement, de sorte qu'on doit se demander si Arnauld ne cherche pas, sous couvert de la double allégeance à Descartes et à Pascal, une troisième voie tout à fait originale qui lui permette de réhabiliter, ou plutôt de réaménager, la logique traditionnelle décriée par ses inspirateurs ?

La doctrine cartésienne du jugement implique une restriction de celui-ci — comme du reste Arnauld lui-même le rappelle — au clair et au distinct, c'est-à-dire, quant au contenu, aux domaines de la métaphysique et de la science, le domaine de la conduite faisant l'objet d'un jugement quant à la forme, car il y a encore — comme le montre la troisième partie du *Discours de la méthode* — une raison certaine de l'incertain, qui dicte le probable à défaut du certain et qui impose la maxime de la résolution en l'absence même du probable. Mais, de la quête métaphysique du certain, la morale se trouve écartée. Et, contrairement à ce qui a lieu dans la sphère théorique, où l'on peut parvenir au vrai et où l'on ne doit pas se contenter du probable, il n'est pas possible, dans la sphère pratique, de dépasser le choix selon la vision du meilleur et d'atteindre à une détermination selon la perception du pur bien (23). Il est loisible de déceler, d'ailleurs, un flottement dans le fait que, après avoir borné, au commencement des *Méditations*, son dessein aux sciences, Descartes paraît l'étendre subrepticement en traitant parallèlement de l'erreur et du péché dans la *IV^e Méditation*. On sait qu'Arnauld achoppe précisément sur ce point dans les *IV^e Objections* (24).

A l'inverse, chez Pascal, le jugement porte sur tout, mais il y a une ambivalence du jugement, puisque soit il traduit le pouvoir, arbitraire et tyrannique, de la raison humaine dérégulée dans son refus de déférer à une autre instance qu'elle, la nature ou Dieu (25), soit il traduit au contraire le pouvoir de la raison humaine éclairée par le christianisme, seule susceptible d'assigner à chaque chose son véritable rang ou d'ordonner les vérités partielles que découvre une raison destituée de cette lumière surnaturelle. On ne saurait bien juger sans disposer du point haut, du point de vue, à partir duquel ces vérités partielles, ces « tableaux », ces « figures », ces « effets », sont intégrés et compris. Le fragment Lafuma 170 des *Pensées* auquel Arnauld fait écho ne dit pas exactement la même chose que lui : il ne s'agit pas de douter du douteux, de rejeter le faux et de consentir à l'évident, mais, selon une gradation qu'on ne doit pas subvertir — « pyrrhonien, géomètre, chrétien » —, de savoir « douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut ».

Arnauld peut-il concilier deux conceptions du jugement, dont l'une — celle de Descartes — suppose des principes intellectuels, et dont l'autre — celle de Pascal — suppose des principes sensibles ? C'est ici qu'il convient de remarquer qu'Arnauld se méprend sur l'opuscule *De l'esprit géométrique*, dont il ne perçoit nullement la portée anti-cartésienne. La lumière naturelle cartésienne et la lumière naturelle pascalienne tendent à se superposer dans son esprit. Le premier chapitre de la première partie atteste qu'Arnauld adhère à l'innéisme cartésien, et le treizième chapitre de cette même première partie, qu'il confond la clarté des indéfinissables pascaliens avec la clarté des idées cartésiennes (26). Il n'approfondit pas la distinction entre la clarté de la désignation due aux indéfinissables et la clarté de la signification qui, au-delà de la signification linguistique, devrait dévoiler la signification essentielle. Conformément au modèle cartésien, Arnauld réduit constamment le sensible au contenu de la perception externe ou interne, sans envisager ce que Pascal, quant à lui, entend par le « cœur », censé rendre sensibles aussi bien les principes de la géométrie que Dieu même.

C'est pourquoi, lorsqu'il prétend conjuguer Descartes et Pascal dans une conception originale de la logique qui intègre à la logique traditionnelle les acquis de leurs méthodes respectives, en faisant notamment du jugement le pivot de cette nouvelle logique, Arnauld trace en réalité une troisième voie : il se démarque conjointement et de la doctrine cartésienne du jugement, qui conduit à l'élaboration d'une métaphysique au fondement de la science, et de la doctrine pascalienne du jugement, qui conduit à la légitimation d'une science purement phénoménale par une philosophie subordonnée à la révélation chrétienne. La logique d'Arnauld étend le jugement, que Descartes bornait au clair et au distinct, à la morale, et jusqu'à la religion, se proposant de déterminer en quoi une réglementation tout humaine de l'esprit peut contribuer à cette universelle justesse que Pascal attribuait au seul point de vue du « chrétien parfait ».

Arnauld installe ainsi sa logique à la place centrale que Descartes, dans la Règle I des *Regulae ad directionem ingenii*, conférait à la raison, et que Pascal, en particulier dans l'*Entretien avec M. de Sacy* (27), accordait, pour sa part, à la théologie. L'aspect composite, bigarré, de la *Logique de Port-Royal* ne constitue ni un accident ni un défaut, mais se justifie par son projet même. La logique, telle qu'Arnauld la conçoit, doit permettre de s'appropriier toutes les disciplines, qui fournissent la matière dont elle est la forme vivante incluse en elle. La logique est donc inséparable des autres disciplines, forme au sens aristotélicien du terme et non au sens cartésien du terme :

Tout ce qui sert à la Logique lui appartient ; et c'est une chose entièrement ridicule que les gênes que se donnent certains Auteurs, comme Ramus et les Ramistes, quoique d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine pour borner les juridictions de chaque science, et faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les autres, que l'on en prend pour marquer les limites des Royaumes, et régler les ressorts des Parlements (28).

Arnauld développe longuement ce point dans le second discours, en répondant à une objection qui attaque le dessein même de la nouvelle logique. A ceux qui se plaignent de la multiplicité des matières qui y sont répandues, il faut représenter l'alternative suivante : soit la logique est une simple forme, que la matière ne vient que compléter de l'extérieur, à titre d'exemple, et alors la matière la plus ordinaire et la moins variée peut faire office d'illustration ; soit la logique informe la science, de sorte que la matière n'est plus extérieure à la forme, et alors il convient de ressaisir les règles de la pensée à l'œuvre dans le riche contenu différencié qu'offrent justement ces sciences. Cette dernière option explique d'ailleurs aussi le recours à Aristote, dont les erreurs — réelles et imputables à un véritable savant — sont assurément plus instructives que les fautes qu'on aurait forgées tout exprès. Il n'y a pas d'autre usage de la logique. Le reproche d'inutilité frappe la logique dans laquelle forme et contenu sont disjoints, mais non pas celle dans laquelle les règles et la pratique sont indissociables. « Renfermer la Logique dans la Logique » (29), c'est la reléguer et la rendre stérile ; marquer les règles de la pensée en toutes ses applications, qu'elles soient valides ou défectueuses, c'est au contraire vivifier la logique et la rendre féconde.

Peut-être est-il maintenant possible d'apporter une solution au problème posé dans la présente intervention. Si Antoine Arnauld a cru pouvoir inscrire sa *Logique* sous le patronage de Descartes et de Pascal sans reprendre à son compte les critiques qu'ils adressent tous deux, au nom de leurs conceptions respectives du jugement, à la logique traditionnelle, n'est-ce pas parce que, loin d'opérer la synthèse de ces deux conceptions du jugement qui sont, en définitive, inconciliables, il a su produire une nouvelle logique qui évitât aussi bien les limitations rencontrées par Descartes et Pascal dans leurs conceptions respectives du jugement que les reproches justifiés encourus par l'ancienne logique ? En s'attachant à manifester l'usage de la logique telle qu'il la conçoit, Antoine Arnauld ne ferait ainsi autre chose que de démontrer qu'il a frayé sa propre voie, qui n'est ni celle de Descartes, ni celle de Pascal.

(1) Première édition : *La Logique, ou l'Art de penser (contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement)*, Paris, Charles Savreux, 1662. *Idem*, Paris, Jean de Launay, 1662. *Idem*, Paris, Guignart, Savreux, de Launay, 1662. — Deuxième édition : *Idem*, Paris, Charles Savreux, 1664. — Troisième édition : *Idem*, Paris, Charles Savreux, 1668. — Quatrième édition : *Idem*, Lyon, Laurens, 1671. *Idem*, Paris, Guillaume Desprez, 1674. *Idem*, Lyon, Claude de la Roche, 1674. *Idem*, Lyon, Matthieu Libéral, 1675. *Idem*, Amsterdam, Abraham Wolfganck, 1675. — Cinquième édition : *Idem*, Paris, Guillaume Desprez, 1683. *Idem*, Lyon, Antoine Tomaz, 1684. *Idem*, Lyon, Matthieu Libéral, 1684.

(Pour le catalogue des éditions, voir l'édition de Pierre Clair et François Girbal, Paris, PUF, 1965, avant-propos, pp. 4-9).

Le premier discours préliminaire figure dans la première édition de 1662. Le second discours préliminaire a été ajouté dès la deuxième édition de 1664. Tous deux ont été rédigés par Pierre Nicole.

L'édition utilisée ici (sous l'abréviation *L.P.R.*) est celle de Louis Marin : *La logique ou l'art de penser*, Paris, Flammarion, Science de l'homme, 1970.

(2) *L.P.R.*, premier discours, pp. 41-42. La différence entre définitions de nom et définitions de chose apparaît dans le chapitre XII de la première partie.

(3) Voir *Discours de la méthode*, II^e partie, in : *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, pp. 136-137.

Arnauld n'est pas moins sévère à l'égard de Raymond Lulle : voir *L.P.R.*, I^e partie, ch. III, p. 79, et III^e partie, ch. XVII, pp. 296-297.

(4) Sur la distinction entre analyse et synthèse, voir *II^e Réponses*, Pléiade, pp. 387-389.

(5) *Regulae ad directionem ingenii*, II, Pléiade, p. 40. Descartes ne rejette pas le syllogisme scientifique, mais il le ramène à l'analyse méthodique : voir lettre à Mersenne du 16 juin 1641, Pléiade, p. 1119.

(6) *Regulae ad directionem ingenii*, X, Pléiade, p. 71. Voir aussi Règle IV (Pléiade, p. 47) : « Quant aux autres opérations de l'esprit, que la dialectique s'efforce de diriger à l'aide de ces deux premières (l'intuition et la déduction), elles sont inutiles ici, ou plutôt elles doivent être comptées comme des obstacles, car on ne peut rien ajouter à la pure lumière de la raison qui ne l'obscurcisse de quelque manière ».

Arnauld reprend cette critique cartésienne : voir *L.P.R.*, III^e partie, ch. IX, p. 260.

(7) Sur la corrélation de l'attention et de l'évidence, voir *Principes*, lettre-préface, Pléiade, pp. 557-558.

(8) Voir *Regulae ad directionem ingenii*, II, Pléiade, p. 41.

(9) Voir *Discours de la méthode*, II^e partie, Pléiade, p. 137.

(10) *De l'art de persuader*, in : *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, L'Intégrale, 1963, p. 359.

(11) *L.P.R.*, premier discours, p. 43.

(12) Voir Laf. 794, Br. 393.

(13) Voir le commencement et la fin de l'opuscule *De l'esprit géométrique*.

(14) *L.P.R.*, premier discours, p. 35.

(15) Voir L'Intégrale, p. 282.

(16) *L.P.R.*, premier discours, p. 38.

(17) *Ibid.*

(18) *Regulae ad directionem ingenii*, I, Pléiade, pp. 38-39.

(19) *L.P.R.*, premier discours, p. 37.

(20) *Ibid.*

(21) *L.P.R.*, premier discours, p. 40.

(22) *L.P.R.*, premier discours, p. 41. Voir aussi III^e partie, p. 231 : « La plupart des erreurs des hommes, comme nous l'avons déjà dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes ».

(23) Voir *Passions de l'âme*, III^e partie, § 170, Pléiade, pp. 777-778. Voir aussi lettre à Élisabeth du 4 août 1645, Pléiade, pp. 1193-1195.

(24) Voir Pléiade, pp. 436-437.

(25) Voir Laf. 110, Br. 282.

(26) Arnauld comprend bien la distinction pascalienne entre définitions de nom et définitions de chose et, à partir de là, entre l'ordre de la signification des termes et l'ordre de la vérité des propositions (les définitions de chose relevant de ce second ordre). Mais la question est de savoir d'où vient la clarté de ces idées que tous les hommes, chacun dans sa langue, associent univoquement — à moins qu'ils n'y mêlent subrepticement une définition de chose — aux indéfinissables : est-ce celle d'une essence universelle (comme le veut Descartes) ou celle d'une condition universelle d'appréhension des objets de l'expérience commune (comme le veut Pascal) ? Arnauld élude cette question, dont l'enjeu n'est pourtant rien de moins que la constitution de deux épistémologies divergentes : l'une visant la connaissance des essences, par leurs idées claires et distinctes déposées dans l'âme, l'autre la connaissance purement phénoménale des propriétés de choses dont l'essence reste inconnue, par l'âme jointe au corps.

(27) Voir *L'Intégrale*, p. 296 : « Je vous demande pardon, Monsieur, dit M. Pascal à M. de Saci, de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet ; mais il m'y a conduit insensiblement ; et il est difficile de n'y pas entrer, quelque vérité qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités ; ce qui paraît ici parfaitement, puisqu'elle enferme si visiblement toutes celles qui se trouvent dans ces opinions ». Voir aussi Laf. 65, Br. 115.

(28) *L.P.R.*, premier discours, p. 44.

(29) *L.P.R.*, second discours, p. 49.