

par Vincent CARRAUD

La lecture des *Meditationes de prima philosophia* est une partie de plaisir — c'est Arnauld qui le dit. L'étonnante *captatio benevolentiae* qui ouvre les *Objectiones Quartae*\* se présente comme une confession, mais une confession sans repentir, celle du péché de curiosité. Arnauld avoue sa concupiscence, « *res pulcherrimas noscendi cupiditas* » (AT VII, 196,22). Plus, il s'est « laissé emporter par la volupté », « *si quid suadente voluptate factum est* » (197,3). La formule a sans doute été jugée excessive, puisque dans la seconde édition de la traduction française (1661), Clerselier substitue à la « volupté » (1647) qui a emporté Arnauld une « louable curiosité ». Reste que cet élan de volupté, étonnant chez Arnauld, fut fécond.

En effet, parmi les six ensembles d'*Objectiones* publiées en 1641 à la suite des *Meditationes*, celles d'Antoine Arnauld sont remarquables à plusieurs égards, au point d'avoir acquis un statut particulier. Il y a d'abord le jugement de Descartes lui-même, qui écrit des *Objectiones Quartae* : « Je les estime les meilleures de toutes [...] à cause qu'il est entré plus avant qu'aucun autre dans le sens de ce que j'ai écrit » (lettre à Mersenne du 4 mars 1641, AT III, 331, 4-7). Les *Quartae Responsiones* elles-mêmes s'ouvrent par un rare compliment : « *Non potuissem optare magis perspicacem, nec simul magis officiosum scripti mei examinatore*, il m'eût été difficile de souhaiter un plus clairvoyant et plus officieux examinateur de mes écrits », et vantent non seulement la douceur et la civilité d'Arnauld, mais aussi et surtout son soin (*tam accurate*), tel que « *nihil ejus aciem effugisse*, rien ne lui a échappé » (AT VII, 218, 16-23 = AT IX-1, 170) ». Au demeurant, l'acuité de la lecture d'Arnauld est repérable à un autre critère, celui de la précision et de la difficulté techniques des questions abordées (principalement sur la théorie des idées : complétude / adéquation et fausseté matérielle), au point qu'elles requièrent pour Descartes lui-même un effort réel d'attention :

« [...] il est extrêmement aisé de s'y méprendre, et il m'arriverait bien à moi-même que, regardant les périodes chacune à part [...], je prendrais quelquefois un sens pour l'autre » (AT III, 329, 8-12, qui porte sans doute sur *Meditatio Tertia* en général). Bref, au contraire de plusieurs autres, en particulier celles de Hobbes et de Gassendi, Descartes est très satisfait des *Objectiones* d'Arnauld.

C'est pourquoi elles sont remarquables par un autre privilège, qui en est la conséquence directe : les remarques d'Arnauld sont les seules qui ont donné lieu à des modifications et à des ajouts effectifs au texte même des *Meditationes* (singulièrement la *Sexta*) et des *Primae Responsiones* (1), ajouts sensibles en particulier dans la *Synopsis* (AT VII, 15, 6-12, sur la distinction du mal et du faux dans la *Meditatio Quarta*, et qui nous vaut un hapax — non cartésien — extrêmement intéressant de *speculativus* dans les *Meditationes*, AT VII, 15, 11). Descartes lui-même a voulu que ces corrections et additions apparussent comme telles, c'est-à-dire entre crochets (AT III, 335, 5-6). Enfin, Descartes fait par là même du cas particulier des *Quatrièmes Objections* le modèle de toutes les objections souhaitables, la preuve de son désir et de sa capacité à s'amender en la recherche de la vérité. Aussi écrit-il à Mersenne le 18 mars 1641 : « [...] Je vous prie de changer les choses suivantes en ma *Métaphysique*, afin qu'on puisse connaître par là que j'ai déféré à son jugement, et ainsi que les autres, voyant combien je suis prêt à suivre conseil, me disent plus franchement les raisons qu'ils auront contre moi, s'ils en ont, et s'opiniâtrent moins à me vouloir contredire sans raison » (AT III, 334, 3-9). Les corrections dues aux *Objectiones Quartae* réalisent donc le vœu plusieurs fois répété de Descartes : « J'ai demandé en termes exprès dans le *Discours de la Méthode* à tous ceux qui trouveraient des erreurs dans mes écrits, de daigner m'en avertir ; et j'ai témoigné hautement que j'étais tout prêt à les corriger » (2). Ainsi les *Objectiones* d'Arnauld accomplissent-elles seules l'idéal dialogique qui était le sien depuis le *Discours*, en offrant à Descartes l'occasion de prouver que des remarques ou objections pertinentes ont un effet réel et mesurable sur sa pensée et donc sur le texte même des *Meditationes*.

Enfin, les *Objectiones* d'Arnauld sont évidemment remarquables en ce qu'elles ne s'opposent pas *a priori* au propos cartésien, c'est-à-dire en ce qu'elles ne lui opposent pas la cohérence globale d'une philosophie déjà constituée (comme le prétendu thomisme — ou plutôt suarézianisme (3) — des *Primae Objectiones*), ou en train de se constituer, comme celle de Hobbes ou de Gassendi — sans doute pourrait-on dire de ces *Objectiones* qu'elles témoignent d'autant plus d'un dialogue de sourds qu'elles ont leur cohérence propre, qu'il importe de rapporter

à la philosophie de leur auteur, et ne sauraient donc attester une lecture « attentive et libre de tous préjugés » des arguments cartésiens eux-mêmes. De ce point de vue, la jeunesse relative d'Arnauld au moment de sa lecture des *Meditationes* était peut-être une qualité non négligeable (Baillet le souligne (4)), en ce qu'elle aurait permis une sorte d'innocence philosophique capable de lire Descartes sans préjugés — ou du moins avec des préjugés favorables. Comme Henri Gouhier y a insisté dans *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, les rapprochements objectifs entre Descartes et saint Augustin n'ont pas peu contribué à séduire Arnauld ; ils expliquent pour une part essentielle « l'attitude prise spontanément [j]'insiste sur ce "spontanément"] par le jeune docteur devant le *phénomène cartésien* » (5). Aucune des quatre références explicites à saint Augustin fournies par Arnauld ne vient appuyer une objection. Au contraire, elles pourront servir à Descartes quand il sera attaqué par des théologiens. Comme tous les commentateurs le répètent, l'augustinisme d'Arnauld le rendait très sensible aux similitudes de Descartes et de l'évêque d'Hippone. Il importe donc de ne pas sous-estimer cette raison initiale d'adhérer au cartésianisme. Mais inversement, il est fort possible que la pertinence philosophique du cartésianisme ait fourni une nouvelle occasion de lire saint Augustin, dont plusieurs passages se trouvaient ainsi nouvellement éclaircis, en particulier en dehors des textes sur la grâce habituellement cités : c'est précisément le cas pour les ouvrages auxquels Arnauld fait référence dans les *Objectiones Quartae*, et qui ne sont pas, semble-t-il, ceux dont Saint-Cyran lui avait recommandé la lecture (6) : *De libero arbitrio*, *De quantitate animae*, *Soliloquia*, *De utilitate credendi*. Ainsi le cartésianisme a-t-il pu réactiver un intérêt pour saint Augustin philosophe et non seulement docteur de la grâce. On peut le mesurer en particulier aux déplacements opérés dans le corpus augustinien lui-même avec l'apparition successive de nouvelles citations et de nouveaux rapprochements. Nous rejoignons ici la thèse proposée par Geneviève Rodis-Lewis : « Descartes, loin d'avoir pu recueillir l'écho d'un augustinisme philosophique ambiant, aurait permis à ses contemporains de retrouver l'originalité métaphysique du penseur d'Hippone, dans ses affinités avec la démarche cartésienne » (7). Ce serait sans doute vrai pour Arnauld lui-même, avant de l'être par excellence pour Malebranche.

En revanche, on peut s'étonner de l'absence de certains rapprochements — pour nous évidents —, qui apparaîtront peu à peu chez les cartésiens de la seconde moitié du siècle. Cette absence nous oblige à formuler l'hypothèse d'une connaissance assez réduite d'Augustin par Arnauld. Si par exemple, en 1641, Arnauld rapproche le *cogito* carté-

sien du *De libero arbitrio*, liv. II, c. III, on peut s'étonner qu'il faille attendre 1648 pour le voir mentionner avec enthousiasme le livre X du *De Trinitate*, pourtant beaucoup plus proche de l'ensemble de l'argumentation cartésienne (passage du doute à la pensée, distinction de l'esprit et du corps, fonction de l'imagination, etc.) ; le même *De Trinitate* pouvait être cité avec profit concernant les définitions de la substance, ce qu'Arnauld ne fait pas (8). Faut-il en déduire qu'en 1641 Arnauld ignore le *De Trinitate* ? Faut-il penser du jeune Arnauld ce que Malebranche dit du vieil Arnauld en 1684 dans la *Réponse au livre des vraies et des fausses idées* : « M. Arnauld ne sait pas trop bien son saint Augustin » (9) ? Sans doute pas ; mais peut-être est-ce la possibilité même du statut philosophique augustinien qui échappe à Arnauld comme aux lecteurs pré-cartésiens d'Augustin. Si, comme on l'a dit, le XVII<sup>e</sup> siècle est bien le siècle de saint Augustin, il ne saurait être le siècle de saint Augustin philosophe avant Descartes.

Quoi qu'il en soit, Sainte-Beuve résume en une formule la nature propre des *Objectiones* d'Arnauld : « Arnauld, en effet, comprend Descartes plus qu'il ne le combat » ; il poursuit : « admirable esprit logique, il ne sera pas inventeur en philosophie, et, moyennant que sa théologie soit satisfaite, il adhérera volontiers au nouveau maître » (10). Francisque Bouillier, dans son *Histoire de la philosophie cartésienne*, en juge de même : « C'est une bonne fortune pour Descartes de rencontrer un pareil adversaire, disons mieux, un pareil disciple » (11). Il est vrai qu'Arnauld apparaît dans les *Objectiones*, au moins méthodologiquement, aussi cartésien que Descartes lui-même : à plusieurs reprises, c'est précisément au nom des principes cartésiens qu'il s'oppose à Descartes, mettant au jour ce qui lui semble constituer des contradictions internes. Par exemple, Descartes soutenant à la fois que la fausseté ne se trouve que dans les jugements et qu'il y a des idées qui sont matériellement fausses, Arnauld conclut : « *quod ab ejus principiis dissonum mihi videtur* » (AT VII, 206, 10) ; ou encore, que l'*esse objectivum positivum* d'une idée puisse venir du néant « *praecipua C[larissimi] Viri fundamenta convellit* » (207, 23-24). Autre part, Arnauld reformule les raisons cartésiennes pour les faire paraître plus fortes, par exemple sur la possibilité ou l'impossibilité d'être par soi positivement (208, 21-23 ; 219, 7-9). Bref, dans les *Objectiones Quartae* Arnauld n'est pas moins allié qu'objecteur (12). Plus exactement, Arnauld et Descartes partagent la même *ratio philosophandi* (204, 23).

Désormais, Arnauld campera sur des positions cartésiennes, face à Descartes lui-même, dans ce que les éditeurs ont appelé ses *Novae Objectiones* (les deux lettres de juin-juillet 1648) (13), face au P. Le Moynes

dans son « Écrit contre l'Anti-cartésien » (14), et surtout face à Malebranche et à Leibniz. Pour le demi-siècle qui s'ouvre devant lui, celui qui est peut-être le premier cartésien sera aussi le cartésien le plus exact, le plus rigoureux et le plus fidèle. Qu'est-ce qui, par deux fois, amène le théologien Arnauld à faire de nouveau de la philosophie ? Alors qu'il pouvait attaquer directement la théologie du *Traité de la nature et de la grâce*, c'est, dit Henri Gouhier, « la volonté de rétablir la véritable théorie cartésienne des idées » qui lui fait faire le « détour philosophique ». Plus encore, dans la discussion de 1686-87 avec Leibniz, « par sa plume, c'est Descartes qui résiste à l'auteur du *Discours de Métaphysique*, posant comme évidente la définition de l'essence de la matière par l'étendue et ne concevant ni la possibilité de *moderniser* les formes substantielles » (15) ni la nécessité d'aller « chercher en Dieu » la notion de moi (16). En ces deux occasions célèbres, c'est donc la défense de l'orthodoxie cartésienne qui a requis qu'Arnauld s'instituât philosophe.

Mais de quand date, sinon le cartésianisme d'Arnauld, du moins sa lecture de Descartes ? Elle est antérieure à la lecture des *Meditationes*. Arnauld écrit à Mersenne en lui envoyant ses *Objectiones* : « Il y a longtemps que vous savez en quelle estime j'ai sa personne, et le cas que je fais de son esprit et de sa doctrine » (AT IX-1, 153) (17). En 1641, le jeune Arnauld est déjà un vieux cartésien. Dans les *Objectiones* elles-mêmes, il se présente comme un lecteur assidu du *Discours de la méthode* et des *Essais*, et les cite à quatre reprises au moins : AT VII, 197, 5-6 ; 199, 1 ; 204, 29-205, 4 ; 215, 2 — ce qui marque un point original par rapport aux autres objecteurs. Mais trois constats me permettent d'aller plus loin et d'avancer une hypothèse : 1 — Arnauld ne craint pas d'utiliser dans les *Objectiones* des éléments qui ne sont pourtant nullement apparus dans les *Meditationes* ou dans les *Primae Responsiones*, comme la négation de l'âme des bêtes (AT VII, 204, 29-205, 4) ou le danger du doute pour les esprits faibles (215, 2). 2 — Un certain nombre d'expressions d'Arnauld, typographiquement présentées par les éditeurs comme des citations ou des paraphrases des *Meditationes*, semblent beaucoup plus proches des formules d'un *Discours de la méthode* mentalement traduit en latin que des *ipsissima verba* des *Meditationes* elles-mêmes. 3 — Enfin et surtout, une objection d'Arnauld, la dernière, ne pouvait s'autoriser d'aucun passage des *Meditationes* :

Des qualités sensibles notre auteur n'en reconnaît point, mais seulement certains différents mouvements des petits corps qui sont autour de nous, par le moyen desquels nous sentons ces différentes impressions, lesquelles puis après nous appelons du nom de couleur, de saveur, d'odeur, etc. Ainsi il reste seulement la figure, l'étendue et la mobilité (18).

Ce résumé approchant, à la fois adroit et textuellement imparfait, de la doctrine cartésienne est particulièrement intéressant. Car Descartes ne contredit pas le propos d'Arnauld mais le comprend comme la négation des accidents réels, et, renvoyant lui-même à la *Dioptrique* et aux *Météores*, affirme n'avoir « jusques ici [...] jamais nié que les accidents fussent réels, *me nunquam hactenus accidentia realia negasse* » (AT VII, 248, 18-19). Puis, comme souvent dans les *Réponses*, et singulièrement dans les *Quatrièmes*, Descartes en dit paradoxalement plus que ce que l'objecteur voulait lui faire dire et esquisse sa propre théorie du sensible (19). Descartes anticipe donc sur l'exposition d'une théorie qui n'aura lieu que dans les *Principia* :

J'espère dans peu le démontrer évidemment, dans un traité des principes que j'ai dessein de publier, et d'y expliquer comment la couleur, la saveur, la pesanteur et toutes les autres qualités qui touchent nos sens, dépendent seulement en cela de la superficie extérieure des corps (20).

Ainsi la remarque d'Arnauld implique ou l'accès, *via* Mersenne alors, à des textes non publiés de Descartes, ou une lecture extrêmement soignée des *Essais*, et même passablement (et intelligemment) surdéterminée, puisqu'au minimum il faut joindre deux passages de la *Dioptrique*, discours I et IV (AT VI, 84, 29-85, 24 et 113, et probablement deux pages du discours VIII des *Météores*, 333, 24-335, 22), et des indications très insuffisantes de la cinquième partie du *Discours de la méthode* (et, éventuellement, des bribes de la *Meditatio* VI), puis aller plus loin encore. Les commentateurs les plus autorisés de la doctrine physique de l'eucharistie chez Descartes, attachés au contenu de la réponse cartésienne, n'ont pas vu que ce propos d'Arnauld de 1641 anticipait sur les *Principia*. Au minimum, le premier livre de Descartes a été *très* travaillé par Arnauld.

Concluons ce point : tout se passe comme si Arnauld, en étudiant le *Discours* et les *Essais* (peut-être pour son propre cours de philosophie, dès 1639 ou même avant) avait préparé des objections au *Discours* — on sait qu'il y en eu, conformément au vœu de Descartes, par exemple celles de Pierre Petit —, et que, sur la demande de Mersenne, il avait repris et actualisé en hâte le dossier élaboré naguère en l'adaptant aux *Meditationes* et en tenant compte des *Primae Responsiones*.

La conjonction du cartésianisme et de l'augustinisme d'Arnauld a été abondamment commentée (et en particulier sa théorie des idées, en quoi résiderait « sa » philosophie), et tous les historiens de la philosophie ont considéré, à juste titre, les *Responsiones Quartae* comme un moment important, voire inaugural, à un triple titre au moins :

1 — pour certaines questions aiguës de la pensée cartésienne sans doute, et les nouvelles et décisives formulations auxquelles Arnauld contraint Descartes sur les idées, la détermination de la *ratio substantiae* par la subsistance ou la prédication, l'équivalence *causa sive ratio*, constitutive du principe de raison suffisante, le primat de la causalité efficiente et le concept de *causa sui*, ou enfin le physique eucharistique ; 2 — pour le cartésianisme d'Arnauld lui-même, à l'évidence ; et par là même 3 — pour l'histoire des rapprochements entre Descartes et saint Augustin enfin. Mais un moment décisif, et même inaugural, ne constitue pas nécessairement un point de départ absolu, et ce pour Arnauld lui-même. A ma connaissance, aucune des études consacrées à Arnauld (21) ne mentionne quoi que ce soit antérieurement aux *Responsiones Quartae* — excepté cet « augustinisme » théologique, philosophiquement indéterminé, mais toujours présumé, et souvent rappelé par Arnauld lui-même, qui le fait remonter dès avant novembre 1635 (date de sa *Tentative*), pour insister sur l'idée selon laquelle son augustinisme authentique ne doit rien à la lecture de Jansénius, ce qui en souligne l'unique domaine, théologique et ecclésiologique (et non philosophique), puisqu'il porte sur les questions de la corruption originelle, de la grâce et de la prédestination (22).

Or, durant l'hiver 1640-1641 (et plus généralement pendant ces deux années), Arnauld ne s'est pas contenté de rédiger ses *Objectiones*, ou d'adapter aux *Meditationes* son dossier sur le *Discours* et les *Essais*. Au contraire il évoque même, dans la lettre à *Mersenne* qui les introduit, bien d'autres activités (*molestis occupationibus*) qui le tiennent fort occupé et la difficulté de trouver la « tranquillité et le loisir » requis pour « une méditation très profonde et une très grande recollection d'esprit » (23). Aussi, dans le projet même de comprendre la cohérence des *Objectiones Quartae* et de saisir comment Arnauld a pu devenir si exactement (et si vite ?) cartésien, n'est-il peut-être pas tout à fait inutile d'examiner ce qui la tint occupé alors, et particulièrement son cours de philosophie (24).

\*  
\* \*

Arnauld a en main une copie des *Meditationes* et des *Primae Objectiones et Responsiones* en décembre 1640 au plus tard. Descartes reçoit ses *Objectiones* en février 1641 (25), s'excuse le 4 mars de ne pas envoyer encore sa réponse à Arnauld, et le fait en deux fois les 18 et 31 mars 1641 (le délai est sans doute dû aux vérifications qui s'imposaient à Descartes sur la question eucharistique) (26). Quelques éléments de chro-

nologie sont nécessaires pour situer cet hiver décisif 1640-1641 dans la vie d'Arnauld, car l'hiver des *Quartae Objectiones et Responsiones* s'inscrit dans les deux années du cours de philosophie qu'Arnauld donne au collège du Mans, dépendant de la Sorbonne, et prennent place à l'intérieur de son propre *cursus* de licence. Nous pourrions donc nous concentrer sur quelques mois tout à fait décisifs.

1 — Le 14 novembre 1635, Arnauld soutient sa *Tentative*, par laquelle il devient bachelier. Cette *Tentative*, dédiée à l'Assemblée générale du Clergé, fut pour Arnauld l'occasion de développer la doctrine de saint Augustin sur la prédestination et la grâce, en particulier en soutenant que la volonté toute-puissante de Dieu est la cause de la prédestination des saints. Ce faisant, il s'opposait publiquement à son professeur (après s'y être opposé en privé), dont il suivait les leçons depuis 1633, le P. Lescot, homme influent, confesseur du Cardinal de Richelieu, et dont on a « prétendu que les cahiers qu'il dictait n'étaient qu'un abrégé de la théologie de Vasquez » (27) — ce point est capital. L'historiographie janséniste interprète ce conflit comme celui de la scolastique et de la patristique, ou de la théologie spéculative et de la théologie positive, et y voit l'effet, sur le jeune Arnauld, de Saint-Cyran, qui lui avait conseillé « de joindre aux cahiers de son Professeur, les ouvrages de saint Augustin » (28). L'amitié initiale de Lescot, dont Arnauld avait pris les leçons en dégoût, se changea en haine, et il est vraisemblable que cela ne fut pas sans rapport avec le refus de Richelieu de voir Arnauld entrer dans la *Société* de Sorbonne (29).

2 — Le *cursus* de licence requiert la soutenance de quatre thèses, qui eurent lieu aux dates suivantes : 1) 12 novembre 1638, *Theses pro Sorbonica, de Christo, et de antiqua et nova lege* ; 2) 21 novembre 1639, *Theses pro Minore Ordinaria, de Ecclesia* ; 3) 13 janvier 1640, *Theses pro Majore Ordinaria, de Sacramentis* et enfin 4) 18 décembre 1641, *Theses theologicae pro Actu Vesperiarum* (« *Quid finis legis ?* », sur *Rom.* 10). Le bonnet de docteur était pris le lendemain de cette dernière soutenance, soit pour Arnauld le 19 décembre 1641 (30). J'insiste cependant sur ce point : les *Objectiones Quartae* sont écrites pendant qu'Arnauld prépare sa licence, il n'est pas encore docteur en théologie de Sorbonne.

3 — Il n'est pas davantage prêtre, mais en cours de préparation à la prêtrise (il sera ordonné aux Quatre-Temps de septembre 1641). Cependant il compose en 1639-1641 *De la fréquente communion* (projet encouragé par Saint-Cyran, qui le considère comme une excellente préparation au sacerdoce (31)). L'ouvrage est achevé avant qu'il soit prêtre et docteur (32). Il ne sera publié qu'en avril 1643. Il n'est certes pas inutile

de remarquer que le scrupule d'Arnauld sur la compatibilité de la théorie cartésienne des qualités sensibles et de la substance étendue avec l'enseignement de l'Église sur l'eucharistie est exactement contemporain de la rédaction de son grand traité sur l'eucharistie, tout en soulignant qu'il s'agit ici uniquement de théologie positive et jamais de physique eucharistique.

4 — Mais le traité *De la fréquente communion* n'est pas le seul livre qu'Arnauld compose pendant ces deux années extrêmement fécondes. Outre quelques ouvrages polémiques ou d'éditions (33), Arnauld écrit *La nécessité de la foi en Jésus-Christ* (34) qui reprend, développe et amplifie ses premières thèses *pro Sorbonica* et prouve surtout qu'il était loin d'ignorer la philosophie de son temps puisqu'il y polémique contre La Mothe Le Vayer comme contre le néo-stoïcisme contemporain sur la question du salut des philosophes païens (35).

5 — Enfin et surtout, ces deux années sont celles pendant lesquelles Arnauld accomplit l'obligation faite à tout futur licencié en théologie d'avoir enseigné la philosophie. Mais, selon Besoigne, Arnauld ne parvint pas à « se résoudre à un cours de philosophie qu'il lui aurait fallu faire pour être reçu de la Société et avoir droit aux assemblées de la Maison » (36). Les motifs véritables qui valurent à Arnauld, non d'être dispensé du cours de philosophie, mais la dérogation « sur la formalité qui prescrit que le cours se fasse avant d'entrer en licence », m'échappent. Toujours est-il qu'il commença d'enseigner la philosophie, pour deux ans, en octobre 1639 (37).

Ainsi l'hiver 1640-1641, celui des *Objectiones Quartae*, voit-il Arnauld occupé à composer deux livres et à poursuivre la préparation de sa licence tout en faisant un cours de philosophie — ce qui, à tout le moins, suffit à justifier les occupations mentionnées au début de son envoi à Mersenne. Il me faut donc examiner le cours de philosophie professé et regarder s'il y a un rapport entre ce cours et les *Objectiones* qui lui sont contemporaines.

Le cours de philosophie était traditionnellement quadripartite, logique, morale, physique, métaphysique ; les mathématiques relevaient normalement d'un autre enseignement (38). Ce qui nous est connu du cours d'Arnauld comporte des thèses de ces cinq matières — je laisserai cependant de côté ce qui concerne les mathématiques. L'opposition d'Arnauld à *la scolastique* (à Lescot en l'occurrence) — si le singulier a un sens, et si cette opposition elle-même, forgée par l'historiographie janséniste, en a un également —, au profit d'une théologie positive fondée sur les Pères, ne le dispensait évidemment pas de devoir se livrer à cet exercice par définition scolaire. Nous connaissons le cours d'Arnauld par les

*Conclusiones* qui en furent tirées et qui constituèrent la matière de la soutenance de Tentative de Charles Wallon de Beauvais. Wallon de Beauvais était un des élèves d'Arnauld, et c'est ce même Beauvais qu'Arnauld envoie rendre visite à Descartes, ne le pouvant lui-même, lors de son passage à Paris en juillet 1644 (39). Or nous savons que c'est Arnauld lui-même qui rédigea ces *Conclusiones philosophicae*, dont il présida la soutenance (40), le 25 juillet 1641, en Sorbonne — c'est-à-dire à une semaine exactement de la présentation des *Meditationes* à la Faculté de théologie de la Sorbonne (le 1<sup>er</sup> août) (41). Ces thèses de philosophie présentent donc un très grand intérêt pour l'historien de la philosophie.

Quesnel insiste sur l'originalité du cours d'Arnauld, qui ne se fût en aucun cas contenté de répéter sans discernement telles ou telles thèses de l'École :

[...] durant sa licence, il lui fallut composer un cours de philosophie, et l'enseigner publiquement. Et ce travail, qui seul occupe d'autres hommes tout entiers, était d'autant plus grand pour M. Arnauld, qu'il n'était pas homme à copier les *Écrits d'autrui*, ni à embrasser des opinions qu'il n'aurait pas méditées et examinées avec soin (42).

Le cours d'Arnauld semble donc original et pensé. Un autre témoignage nous intéresse plus encore. Il s'agit de la *lettre de Mersenne à Voet* du 13 décembre 1642, où Mersenne assure Voet, depuis un certain temps déjà en quête de critiques en tout genre adressables au cartésianisme (43), qu'Arnauld n'a rien trouvé qui ne le satisfît dans les éclaircissements de Descartes. Cette lettre a été traduite par Clerselier dans le second tome de ses *Lettres de M. Descartes* (Paris, 1659 — Arnauld aurait eu de multiples occasions de la démentir s'il l'avait jugée inexacte), et Baillet en rapporte le passage qui nous intéresse dans *La Vie de M. Descartes* :

Je demandai dernièrement [ce mot est un ajout au latin — cela nous situe toutefois environ un an après la fin du cours] à l'Auteur des quatrième objections qui est estimé l'un des plus subtils philosophes, et l'un des plus grands théologiens de cette Faculté, s'il n'avait rien à réparer aux réponses qui lui avaient été faites par M. Descartes. Il me répondit que non, et qu'il se tenait pleinement satisfait. Il m'ajouta même qu'il avait enseigné et publiquement soutenu la même philosophie [*ipseque docuisset et publice sustinisset eandem philosophiam*] ; qu'elle avait été fortement combattue en pleine assemblée par plusieurs savants hommes, mais qu'elle n'avait pu être abattue ni même ébranlée (44).

A la fin de *La Vie de M. Descartes*, Baillet entend montrer que « Descartes n'est plagiaire de personne ». Pour ce faire, il passe en revue un certain nombre de noms propres, et en arrive à Arnauld,

qui est le seul qui vive aujourd'hui, de tous ceux qui auraient pu se vanter d'avoir prévenu M. Descartes en quelque chose. Ce célèbre docteur a toujours paru fort éloigné de croire que notre philosophe eût jamais été en état de rien emprunter de lui, *quoiqu'il eût enseigné publiquement dans l'Université de Paris la même philosophie que celle de M. Descartes, avant que celui-ci eût encore publié les premiers Essais de la sienne* (45).

On le voit, la paraphrase de la même *lettre* est on ne peut plus claire : la même philosophie que Descartes, avant les *Meditationes*. Il ne peut s'agir que du cours de 1639-1641, dont nous possédons les *Conclusiones*. Ces thèses enseignent-elles effectivement la même philosophie que Descartes ? S'agit-il de ce que nous entendons par cartésianisme ? Arnauld n'avait lu alors que le *Discours* et les *Essais* (ce que révèlent les *Objectiones Quartae* (46)), et éventuellement quelques *lettres* que Mersenne aurait fait circuler, et il était en train de lire les *Meditationes* et d'en proposer des *Objectiones* : pouvait-il faire un cours cartésien ? En quel sens peut-on dire des *Conclusiones* du cours d'Arnauld qu'elles expriment la *même* philosophie que celle de Descartes ?

Le texte des *Conclusiones* n'est donc pas seulement important, il est capital pour comprendre la philosophie du jeune Arnauld et, par-delà le cas singulier d'Arnauld, pour saisir exactement en quoi pouvait consister la nouveauté cartésienne et dans quelle mesure elle se trouvait être *recevable* en Sorbonne, vers 1640.

\*  
\* \*

Pour qui lit Descartes aujourd'hui, les *Conclusiones philosophicae* ne sauraient passer pour un texte cartésien, même de scolastique cartésienne, telle qu'il y en aura une aux Pays-Bas dès les années 1640. Toute la partie des *conclusiones ex morali* relève d'une problématique initiale augustinienne, dans l'opposition des souverains biens philosophiques (47) à la béatitude. Ainsi la béatitude est-elle définie comme « *hominis in Deum transformatio, id est, perfecta et sempiterna totius hominis cum summo bono adhaesio* ». Nous retrouvons ici l'inhérence augustinienne au souverain bien (48) ; rien, dans le cours d'Arnauld, ne relève de la définition thomiste de la béatitude (qui refuse le concept de *transformatio* au profit de celui de *participatio*) ni même de la problématique de l'opposition d'une fin naturelle et d'une béatitude surnaturelle. Que les *conclusiones ex morali* soient d'origine augustinienne ne saurait nous surprendre — ce point sera cependant à nuancer en fonction de l'acquis

de notre lecture des autres thèses, particulièrement en ce qui concerne la liberté (49).

Cependant — c'est ici le point capital — les *conclusiones ex logica, ex physica et ex metaphysica* s'avèrent occamistes.

1 — L'occamisme d'ensemble des thèses de logique ne fait aucun doute. Je prendrai plusieurs exemples, parfaitement clairs, occamistes dans leur contenu comme dans leur formulation, et qui portent sur des thèses essentielles de la pensée d'Occam (50), (a) comme la nature de la singularité ou la fonction univoque du signe :

*Nulla vera rerum communitas per naturam. Quidquid est, singulare est, et quidem per seipsum. Quid igitur universale ? Vel signum, quod sine sui variatione, personaliter, et immediate multa singularia repraesentat : vel multae naturae singulares notione communi et univoco nomine repraesentatae.*

Plus nettement occamiste encore, s'il est possible : « *Quid magis singulare quam ipsa singularitas ?* » (51). (b) Dans le même ensemble de logique, la définition de la relation est également occamiste : « *Relatio nihil est praeter fundamentum et terminum : nulla non mutua ; nec ad absolutum, nec ad relativum proprie terminatur* ». (c) Enfin et surtout, c'est encore en logique que l'on trouve le très célèbre énoncé de l'univocité de l'étant eu égard à Dieu et à la créature, d'origine scotiste — en logique plutôt qu'en métaphysique, donc selon la réinterprétation occamiste du scotisme : « *Ens synonyme convenit Deo et creaturae, substantiae et accidenti* » (52). Or un événement tout à fait remarquable s'attache à la soutenance de cette thèse elle-même, que *Quesnel* rapporte ainsi dans sa *Justification* d'Arnauld :

M. de La Barde, très savant homme, et subtil théologien [...] attaqua cette proposition, et poussa vivement le répondant [Wallon de Beaupuis]. Le Président (M. 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 [La Barde], 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 trouvé que bien d'autres. Je crois, M. que vous avez raison, dit-il à M. de La Barde (53) ; et je vous promets que dès maintenant j'abandonne mon sentiment pour suivre le vôtre (54).

L'historiographie janséniste n'a pas manqué de transmettre cet événement extraordinaire (55) pour une soutenance, l'abandon d'une thèse pour son contraire, non seulement de l'impétrant, mais du directeur lui-

même, face à la rigueur et à la ténacité des objections, et d'y voir une vertu éminente d'Arnauld, témoignant à la fois de son humilité et de son amour de la vérité. Mais reste une question de fond. Comment quelqu'un comme Arnauld a-t-il pu changer d'avis en pleine soutenance sur une thèse aussi massive, aussi déterminante et aussi historiquement décisive ? Je serais tenté (ce n'est qu'une hypothèse) d'y voir un indice supplémentaire de son occamisme. Car si les scotistes tiennent à cette thèse avec autant de conviction et la soutiennent avec autant d'acharnement que les thomistes tiennent à l'équivocité du concept d'*ens* (à l'équivocité plus qu'à l'analogie, semble-t-il, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles), seul un occamiste peut en savoir la formulation à ce point indéterminée pour l'abandonner, puisque le concept ainsi attribué n'est en fait rien *in re*, rien « du côté de la chose » (56). Au demeurant, conformément aux promesses d'Arnauld, c'est bien l'équivocité de l'être qui sera soutenue par Wallon de Beaupuis six ans plus tard, lors de sa propre soutenance de théologie, dont les thèses ont été de nouveau rédigées par Arnauld : « *nihil Deo et creaturis univoce convenire* » (57).

2 — Les thèses de physique ne sont pas moins occamistes que celles de logique. En outre, Occam y est cité nommément à propos de l'indistinction de l'étendue et de la chose étendue : « *Extensionem a rebus extensis re non distingui probabiliter Ochamus existimavit* ». D'autres définitions sont occamistes, par exemple celles de l'*actio* (« *Actio non est entitas termino superaddita* »), du continu divisible à l'infini ou du lieu et de la superficie (58).

3 — Passons aux thèses de métaphysique, beaucoup plus courtes. Le même constat s'impose. D'emblée la définition de la métaphysique est occamo-scotiste : « *Metaphysica entis scientia est* », comme la distinction de l'essence et de l'existence par l'esprit seul : « *Essentiam ab existentia sola mens distinguit* ». Les deux propositions qui suivent semblent encore le confirmer : « *Possibilitas rerum non aliunde quam immensa Dei virtute, repetenda* [Il ne faut pas rechercher la source de la possibilité des choses d'ailleurs que de la vertu immense de Dieu]. *Proprietates entis positivae omnes, ab ente re non distinctae, nec ideo tamen minus exquisitae* [Toutes les propriétés positives de l'étant, qui ne sont pas distinctes de la chose qui est, n'en sont pas moins objets de recherche] ».

Cette enquête admet donc une conclusion irréfutable : les *Conclusiones philosophicae* soutenues par Wallon de Beaupuis et rédigées par Arnauld sont occamistes (et pour certaines communes au scotisme et à l'occamisme). Le cours de philosophie professé par Arnauld en 1639-1641 était donc occamiste.

Peut-on en avoir confirmation ? Elle pourrait venir d'un autre disciple d'Arnauld, Barbay, dont Larrière rapporte que son cours contenait des *dicta* d'Arnauld, provenant du cours de 1639-41 (59). Or ce cours complet de philosophie, publié en 1675 et cinq fois réédité jusqu'en 1690, est manifestement scotiste. Nous retrouvons en particulier dans son *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam* les thèses anti-thomistes que nous venons de pointer dans les *Conclusiones*, par exemple :

— « *Legitimum objectum Metaphysicae est Ens proprie sumptum, prout ab omnis materia abstractum* » (énoncé que l'on pourrait dire hyper-scotiste) (60).

— Sur l'univocité de l'étant : « *Conceptus tum formalis, tum objectivus entis proprie sumpti, perfecte unus est ratione, quia (ut ostendimus in Logicis) ens proprie sumptum univocum est : Ergo uterque ejus conceptus est ratione perfecte unus* » (énoncé scotiste) (61).

— « *Essentia et existentia non distinguuntur realiter* » (énoncé au moins communément anti-thomiste) (62).

— Sur le principe d'individuation : « *Principium individuationis in Physicis est materia simul et forma* » (thèse nominaliste) (63).

Ainsi, un second disciple d'Arnauld, professeur de philosophie à Paris, continue d'enseigner, jusqu'en 1675 au moins, la « même philosophie » (64).

Mais ma conclusion — l'occamisme du cours d'Arnauld — requiert de formuler une hypothèse qui l'accompagne. L'hypothèse que je voulais présenter ici est celle d'une sorte de pré-cartésianisme des propositions d'Arnauld. En effet, un certain nombre de formulations scotistes ou occamistes sont susceptibles de recevoir un sens cartésien. Tout se passe comme si les énoncés occamistes d'Arnauld étaient en quelque sorte eux-mêmes *cartésianisables*. Nous avons vu qu'Arnauld avait lu le *Discours* et les *Essais* bien avant de rédiger ses *Objectiones*. Or plusieurs énoncés occamistes en physique peuvent — ou pourront — acquérir une acception cartésienne, à commencer par ce qui concerne la définition déjà citée de l'étendue (« *Extensionem a rebus extensis re non distinguui* ») (65). De même on voit bien comment la doctrine cartésienne, dès la fin du premier discours des *Météores*, pourra affecter d'un sens et d'une cohérence renouvelés une proposition telle que « *Continuum in infinitum divisibile, nec atomis constat, immo nec ulla habet a partibus dividuis reipsa distinctas* [Le contenu divisible à l'infini n'est pas fait d'atomes, et, à vrai dire, n'a même aucune partie distincte des parties effectivement divisées dans la chose même] » (66). Il en va de même encore pour celle qui la suit : « *Nullum est, nec esse potest infinitum*

*actu praeter Deum* [Il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir, d'infini en acte excepté Dieu] ».

Quant aux thèses de métaphysique, nous pouvons y lire un énoncé évidemment anti-suarézien, en tant qu'il s'oppose à la théorie de l'indépendance des vérités éternelles : « *Reales extra Deum ab aeterno essentiae, somnia vigilantium* [(Imaginer) des essences réelles en dehors de Dieu de toute éternité, c'est faire des rêves tout éveillé] », avant d'y trouver, avec la thèse déjà citée, et plus occamiste qu'occamienne, une proposition qui laisse ouverte la possibilité de la doctrine de la création des vérités éternelles : « *Possibilitas rerum non aliunde quam immensa Dei virtute, repetenda* [il ne faut pas faire dériver la possibilité des choses d'autre part que de la vertu immense de Dieu] ». Ne doit-on donc pas parler d'un occamisme pré-cartésien, ou cartésianisable ?

Un dernier point est tout à fait significatif de l'ambivalence théorique de ces *Conclusiones*. Il appartient à la seconde partie des thèses de métaphysique (67). On y trouve la proposition suivante (anti-thomiste de nouveau, puisqu'elle affirme l'évidence de l'existence de Dieu) : « *Diligenter attendenti, et ab opinionum praejudiciis libero, non minus per se notum est, Deum esse, quam numerum binarium esse parem* [A qui est scrupuleusement attentif, et qui est libre des préjugés des opinions, il n'est pas moins évident que Dieu est, que deux est un nombre pair] ». L'expression « *Diligenter attendenti* » se trouve partout chez Descartes, comme le réquisit « *ab opinionum praejudiciis libero* » y est tout à fait fréquent (68). Mais surtout, on y reconnaît la reprise textuellement exacte des *Secondes Réponses* (5<sup>e</sup> demande) : « *eritque ipsis non minus per se notum, quam numerum binarium esse parem* » (AT VII, 163,28-164,1 ; je souligne) (69). Il est vrai que l'analogie entre l'évidence de l'existence de Dieu et celle de la parité de deux n'est pas rare. L'exactitude textuelle du rapprochement est cependant saisissante : les thèses d'origine occamiste du cours d'Arnauld intègrent purement et simplement un postulat des *Secundae Responsiones more geometrico dispositae*.

Je conclus ce propos. Il me paraît indiscutable que la première philosophie d'Arnauld est l'occamisme (ou un mixte de scotisme et l'occasisme — si tant est que cette formule, que nous employons en première approximation, ne soit pas aberrante), du moins que l'occamisme est la philosophie de son cours de 1639-1641, témoignant donc d'une position philosophique scolaire, ou scolastique (en effet anti-thomiste), contemporaine des *Meditationes*. Or on voit très bien comment des propositions occamistes (sans doute déjà au contact de certaines thèses cartésiennes des *Essais* de la méthode ou des *lettres* à Mersenne) vont pou-

voir, dans les années 1640, être relues ou repensées comme cartésiennes, donc comment elles pourront être facilement cartésianisées — en ce sens, on saisit que l'occamisme d'Arnauld puisse être considéré comme pré-cartésien. Seul ce pré-cartésianisme occamiste me paraît pouvoir justifier qu'Arnauld ait écrit en 1641 qu'il avait recueilli les principes de la *ratio philosophandi* de Descartes, et qu'il ait déclaré en 1642 avoir fait un cours de la *même* philosophie que lui : c'est-à-dire des énoncés scolaires, peut-être influencés par les *Essais* de 1637, voire *in extremis* (les thèses de métaphysique) par les *Meditationes* et les *Primae et Secundae Responsiones* elles-mêmes, énoncés assez souples, dans le champ scolastique confus des années 1635-1640, pour pouvoir acquérir une acception cartésienne.

Dans ce cas, on comprend mieux que, selon les *Mémoires de Rapin*, « on » ait pu trouver à Arnauld « des sentiments nouveaux dans le cours de philosophie qu'il dictait à ses écoliers dans le collège du Mans » (70) et qu'il eût dû être inquiet pour « les nouveautés qu'il avait eu la hardiesse d'enseigner dans son cours de philosophie au collège du Mans » (71).

D'une certaine manière, ce qui se passe pour Occam est donc analogue à ce qui se passe pour saint Augustin. Arnauld était augustinien en théologie, c'est-à-dire sur les matières de la grâce, de la prédestination et de la justification tout particulièrement (72) mais aussi très ordinairement. Descartes permet de lire un autre saint Augustin, et de conférer à ce corpus augustinien sous-estimé son statut métaphysique (73). Ainsi les citations d'Augustin qu'Arnauld propose à Descartes dans ses *Objectiones Quartae* créditent-elles autant la pensée cartésienne qu'elles en acquièrent une nouvelle dignité et une nouvelle cohérence : cohérence proprement épistémologique, comme la tripartition *intelligere / credere / opinari* du *De utilitate credendi* par exemple (AT VII, 216, 11-217,5) ou comme la distinction de l'*imaginatio* et de la *cogitatio sive intelligentia* selon le *De quantitate animae* et les *Soliloquia* (AT VII, 205, 13-205,28) ; et cohérence métaphysique, comme le nouveau statut du *cogito* augustinien selon le *De libero arbitrio* (AT VII, 197,24-198,8) (74). Bref, si saint Augustin crédite la *nouvelle* philosophie cartésienne, c'est bien cette nouvelle philosophie qui permet de le relire et d'en retrouver la spécificité épistémologique ou métaphysique. Descartes permet de ré-affecter des lieux augustinien philosophiquement désertés ou mésestimés. En ce double sens, saint Augustin préparait à Descartes (75).

Je crois que ce qui se passe avec l'occamisme d'Arnauld est analogue. L'occamisme était sans doute l'expression scolaire de la philosophie d'Arnauld, d'une part par anti-thomisme, d'autre part parce qu'il

était peut-être plus facilement conciliable avec son augustinisme théologique initial. L'ambivalence des propositions scotistes et occamistes que nous avons relevée permettra, elle aussi, au cartésianisme de les ré-affecter en leur donnant un sens et une cohérence nouveaux et décisifs : des énoncés communs, et par là même ambigus, se trouvent ainsi philosophiquement réinvestis, et ce réinvestissement s'appelle Descartes. Mais à la différence de son augustinisme (devenu un augustinisme cartésianisé (76)), l'occamisme d'Arnauld, précisément parce qu'il est scolaire et philosophique, n'avait aucune raison de survivre (77) à son cartésianisme hors d'un cadre scolaire, ou *dans* son cartésianisme, acquis grâce aux *Responsiones Quartae*, et désormais définitif\*.

## NOTES

(\*) Pour Descartes, les références sont données selon l'édition de Adam-Tannery de ses *Œuvres*, nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964 s., abrégée AT (j'indique le tome, la page et la ligne, en général dans le corps du texte). Pour Arnauld, elles sont données selon l'édition des *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, publiées par Gabriel Du Pac de Bellegarde et Jean Hauteffage, Paris, Lausanne, S. d'Arnay, 1775-1783, 43 tomes (j'indique le tome et la page).

(1) Une correction porte aussi sur les *Objectiones Quartae* elles-mêmes, à cause d'une citation légèrement fautive d'Arnauld (oubli du *quodammodo* in AT VII, 108, 22-23 puis 109, 6 cités in 213, 18-24), mais dont Descartes souligne l'enjeu important, puisqu'elle lui permet d'atténuer ce que l'expression *causa sui* a d'incongru (voir la *lettre à Mersenne* du 18 mars 1641, AT III, 337,4-338,5). Sur cette question, voir Jean-Luc Marion, « Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », in *Descartes. Objecter et répondre*, publié sous la direction de J.-M. Beyssade et J.L. Marion, Paris, P.U.F., 1994, pp. 305-334.

(2) *Lettre à Mersenne* du 30 août 1640 (AT III, 169), trad. Clerselier adaptée par Adam-Milhaud. Pour le *Discours*, voir AT VI, 75,21-76,5.

(3) Sur la question du suarézianisme de Caterus, voir les contributions de Theo Verbeek et J.-R. Armogathe in *Six Objectors to Six Meditations*, éd. par M. Grene et R. Ariew, Chicago University Press, 1995.

(4) *La Vie de Descartes* insiste sur la jeunesse d'Arnauld, non moins remarquable que celle de Pascal, qui avait étonné Descartes peu auparavant (Paris, 1691 ; reprint Olms 1972, liv. VI, chap. IV, t. II, p. 125).

(5) Paris, Vrin, 1978, p. 123. Sur Descartes et Arnauld, voir en part. les chap. II, I et III, et V, I et II.

(6) C'est Saint-Cyran qui a recommandé au jeune Arnauld, alors élève du P. Lescot, de lire saint Augustin. Voir, dans les *Œuvres*, la *Vie de Messire Antoine Arnauld*, par Noël de Larière et la correspondance avec Saint-Cyran, t. I et la préface au t. X, p. V en particulier. Saint-Cyran a même donné à Arnauld un recueil de textes de saint Augustin sur la grâce (*ibid.*, p. II, avec un renvoi à Quesnel dans l'*Histoire abrégée de la Vie de M. Arnauld*).

(7) « Augustinisme et cartésianisme », *L'anthropologie cartésienne*, Paris, P.U.F., 1990, p. 101 (et p. 104 : « L'augustinisme métaphysique leur était ainsi révélé »). Voir aussi l'analyse des références successives des rapprochements, en part. le livre X du *De Trinitate* mentionné par Arnauld seulement en 1648 : « L'apparition successive de ces rapprochements montre déjà combien la familiarité des contemporains de Descartes avec les écrits du saint était limitée » (p. 102 s.).

(8) G. Rodis-Lewis donne d'autres exemples dans *L'anthropologie cartésienne*, *op. cit.*, pp. 102-105.

(9) *Œuvres de Malebranche*, éd. par A. Robinet, t. VI, Paris, Vrin, 1966, p. 146.

(10) *Port-Royal*, liv. VI, chap. V, éd. Hachette, t. V (9<sup>e</sup> éd.), p. 351. Pour la manière dont Descartes traite Arnauld, Sainte-Beuve s'appuie sur une remarque de Leibniz à la lecture de la *Vie* de Descartes par Baillet). Au demeurant, les pages de Sainte-Beuve sur le cartésianisme d'Arnauld s'achèvent ainsi : « Allons ! on peut faire d'Arnauld un grand logicien, on en peut faire un cartésien disciple, et le premier entre les disciples : on n'en fera jamais un philosophe » (*op. cit.*, p. 449). Sur le cartésianisme dans le *Port-Royal*, voir Jean-Marie Beyssade, « L'image de Descartes et du cartésianisme dans le *Port-Royal* de Sainte-Beuve », in *Pour ou contre Sainte-Beuve : le « Port-Royal »*, *Chroniques de Port-Royal* / Labor et Fides, 1993, pp. 229-249.

(11) Troisième éd., Paris, Delagrave, 1868, t. I, p. 223.

(12) Cela dit, notons que la « méthode » d'Arnauld, critique ou polémique, consiste toujours à partir des principes de l'interlocuteur ou de l'adversaire.

(13) Du Pac de Bellegarde et Hauteefage. Voir le t. XXXVIII, à la suite des *Quartae Objectiones*. Ces « nouvelles objections » sont présentées thématiquement comme les premières, avec l'ajout des questions *De re quanta a locali extensione non distincta et De vacuo* (voir aussi la *Vie* de Baillet, II, pp. 347-348, qui ignore l'identité de l'objecteur).

(14) *Examen d'un écrit qui a pour titre : Traité de l'essence des corps, et de l'union de l'âme avec le corps, contre la philosophie de M. Descartes*, t. XXXVIII, p. 89 s.

(15) *Cartésianisme et augustinisme*, pp. 126-127. Voir aussi, dans le même sens, G. Rodis-Lewis, « Cartésianisme et jansénisme. Arnauld et Nicole », dans « Descartes — cartésiens et anticartésiens français », *Histoire de la philosophie*, II, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1973, p. 389.

(16) Voir la lettre à Leibniz du 13 mai 1686, éd. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, 2, pp. 32-33.

(17) AT IX-1,153 = AT VII, 197,4-6 : « *Meum de authore iudicium non expectas, cujus summam ingenii vim eruditionemque singularem quanti faciam jam pridem nosti* ». Nous reviendrons plus bas sur ce « longtemps » ; voir la note (46).

(18) AT IX-1,169 = AT VII, 217,23-27 : « *Qualites sensiles nullas esse putat Vir C., sed tantummodo varias corpusculorum nobis adjacentium motiones, quibus varias illas impressiones percipimus, quae deinde coloris, saporis, odoris nominibus appellamus. Restant ergo figura, extensio, mobilitas* ».

(19) AT VII, 249,15-16 = AT IX,1 : « [...] *nihil plane aliud esse a quo sensus nostri afficiantur praeter solam illam superficiem, quae est terminus dimensionum ejus corporis quod sentitur*. Il n'y a rien autre chose par quoi nos sens soient touchés, que cette seule superficie qui est le terme des dimensions du corps qui est senti par les sens ».

(20) AT IX-1,196 = AT VII, 254,13-17 : « [...] *spero me in summa Philosophiae, quam jam habeo in manibus, clare esse demonstraturum ; ibique quo pacto color, sapor, gravitas, et reliqua omnia quae sensus movent, a sola extrema corporum superficie dependant, ostendam* ».

(21) Voir principalement les ouvrages récents de Leonardo Verga, *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, Milan, Vita e pensiero, 1972, 2 vol. ; Ciro Senofonte, *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld*, Naples, Guida editori, 1989 ; Steven M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, Princeton University Press, 1989 ; Aloyse Raymond Ndiaye, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin, 1991. Henri Gouhier lui-même, dans *Cartésianisme et augustinisme*, tombe sous le coup de ce reproche.

(22) Voir par ex. la lettre CCCCXV, à Du Vaucel : « Ce n'est pas une fort grande merveille d'avoir trouvé dans saint Augustin, après quarante ans d'étude, les mêmes principes que Jansénius a expliqués, puisque je les ai bien trouvés en 1635, lorsque je soutins ma tentative, quatre ou cinq ans devant la publication du livre de M. d'Ypres », *Œuvres*, t. II, p. 243. Voir aussi Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, Paris, 1752 (désormais *Besoigne*), liv. XI, t. V, p. 341 : « Il la soutint six ans avant que le Livre de Jansénius parût, lorsqu'il ne savait pas même encore s'il y avait un homme dans le monde qui se nommât Jansénius » ; et Quesnel, *Histoire de la vie et des ouvrages de M. Arnauld*, Liège, 1697, p. 24 (désormais *Quesnel*). La publication de l'*Augustinus* date de 1640.

(23) AT IX-1,153 = VII, 197,9-13.

(24) Henri Gouhier est le seul à mentionner l'enseignement d'Arnauld, mais pour se contenter d'une supposition : « [...] Pas plus que [saint Augustin], Arnauld ne juge la philosophie inutile. Il l'a enseignée au collège du Mans en 1639-1640 et 1640-1641 : il a pu apprécier les insuffisances de la physique des Écoles. Venant aussitôt après cette expérience, on devine le plaisir qu'il prend à la lecture d'une copie des *Méditationes* », *op. cit.*, p. 126.

(25) La lettre à Mersenne du 28 janvier 1641 mentionne les dernières *Objectiones* reçues, celles de Hobbes, AT III, 293,16-19. Quant à Arnauld, il a peut-être lu les *Méditationes* avant décembre 1641, si l'on estime avec Bernard Rochot que « l'importance de la contribution d'Arnauld empêcha seule qu'elle fût jointe aux *Secondes Objections*, restées anonymes, et que nous trouvons aujourd'hui d'un esprit différent » (*Correspondance de Mersenne*, X, p. 357).

(26) *Lettre à Mersenne* du 4 mars 1641 : « Je ne vous envoie pas encore ma réponse à M. Arnauld, partie à cause que j'ai eu d'autres occupations, et partie aussi à cause que je ne me veux point hâter ; mais je crois pourtant vous les envoyer dans 8 jours » (AT III, 328, 24-28) ; lettre du 18 mars 1641, AT III, 334 s. et du 31 mars 1641, AT III, 349 s. Voir Jean-Robert Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, Nijhoff, pp. 54-56.

(27) Voir la *Préface* au t. X des *Œuvres*, en part. pp. II-III.

(28) *Ibid.* A partir de fin 1638, Arnauld obtient la permission de correspondre avec Saint-Cyran (première lettre à Antoine Arnauld du 27 décembre 1638) puis celle d'aller lui rendre visite au château de Vincennes ; voir t. X, p. V. Voir Jean Orcibal, *Les origines du jansénisme*, t. III, Paris, Vrin, 1948, pp. 97-98.

(29) Sur l'influence de Lescot sur le Cardinal de Richelieu et les conséquences qui en résultèrent pour Arnauld, jusqu'à son exclusion de la Maison de Sorbonne et de la Faculté par la censure de 1656, voir *Quesnel*, pp. 24-26.

(30) Pour le texte des thèses, voir le t. X, pp. 9-32. Voir aussi la *Vie*, t. I, p. 12 s. et *Quesnel*, p. 37 s. Pour l'opinion de Descartes sur Arnauld, avec ou sans le bonnet de docteur, voir la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642 : « bien qu'il n'y ait pas longtemps que Mons. Arnauld est docteur, je ne laisse pas d'estimer plus son jugement que celui d'une moitié des anciens » (AT III, 473,10-12).

(31) « Il travaillait déjà au Livre de la *Fréquente Communion*, et M. de Saint-Cyran, qui regardait son travail comme une excellente préparation au Sacerdoce, l'exhorta à continuer cet ouvrage » (*Vie*, t. I, p. 14). Pour la chronologie précise de cette période, voir désormais la contribution de Jean Lesaulnier dans ce volume.

(32) « Le livre de *de la Fréquente Communion* était achevé avant qu'il fût reçu Docteur », *Vie*, p. 16.

(33) Il publie en 1639 l'*Apologie pour M. l'abbé de Saint-Cyran* et en 1641 les *Extraits de quelques erreurs d'Antoine Sirmond, jésuite*, la *Dissertation sur le Commandement d'aimer Dieu, contre Antoine Sirmond, jésuite* (t. XXIX, n. I et II) et édite le *Peregrinus Hiericonfinus* de Florent Conrius (t. X, préf. p. LXXXVII).

(34) Publiée en 1701, reprise dans le t. X, n. III.

(35) Voir Henri Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1987, pp. 126-128. *De la vertu des païens* est publié au début de 1641.

(36) *Besoigne*, liv. XI, t. V, p. 342.

(37) *Vie*, t. I, pp. 12-13. Il fallait en effet avoir fait un cours de philosophie pour être de la Société de Sorbonne. Arnauld y prétendit pour la première fois à la veille de la Pentecôte 1641. En revanche, il était admis depuis la Pentecôte 1636 à l'*hospitalité* de la Maison de Sorbonne. Voir *Quesnel*, p. 20 et *Besoigne*, liv. XI, t. V, p. 350. Tous ses biographes insistent sur la difficulté de conjuguer les « exercices de licence » et l'enseignement de la philosophie ; voir par ex. *Quesnel*, p. 38.

(38) Sur l'organisation des *rationes studiorum*, spécialement dans les collèges jésuites, voir les indications données par Étienne Gilson dans son *Commentaire du Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 5<sup>e</sup> éd., 1976, pp. 117-119 et L.W.B. Brockliss, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A cultural History*, Oxford, Clarendon Press, 1987. Voir en particulier les § 4 et 7 (pp. 185 s. et 337 s.).

(39) Voir Baillet, *La Vie*, II, p. 129 : « Ayant su que M. Descartes était à Paris durant l'été de l'an 1644, il ne put s'empêcher de l'envoyer visiter par un jeune ecclésiastique de ses amis [en marge : M. Wallon de Beaupuis], et de lui faire offrir ses services ». C'est ce que reprend Sainte-Beuve, *Port-Royal*, liv. IV, chap. IV (éd. citée, t. III, p. 566 s. « Arnauld et Descartes ne se virent que par lui », pp. 567-68. On trouve également Wallon ou Walon de Beaupuis.

(40) Voir la *Préface* au t. XXXVIII, p. I : « Monsieur Arnauld composa les thèses de Philosophie que nous donnons ici au public, après avoir fini sa licence ; et à la fin du Cours de Philosophie au Collège du Mans, qu'il fut obligé d'enseigner pour être reçu de la Maison et Société de Sorbonne, n'ayant été jusques-là admis qu'à ce qu'on appelle simple *hospitalité* ». Ces *Conclusions* sont reproduites au t. XXXVIII des *Œuvres* d'Arnauld, pp. 1-6. Voir aussi la *Vie*, t. I, pp. 13-18. Le placard des *Conclusions* s'achève avec cette indication : « *De his, Deo duce, et praeside Antonio Arnauld, in sacra Facultate Licentiatō Sorbonico, et Philosophiae Professore respondebit Carolus Walon Bellovacus. Die 25 Julii, quae sacra est S. Jacobo ; an. Dom. 1641, à I. ad vesperam. In Aula Coenomanensi* ».

(41) Voir J.-R. Armogathe, « L'approbation des *Meditationes* par la Faculté de théologie de Paris (1641) », *Bulletin Cartésien XXI, Archives de Philosophie*, 57, 1, janvier-mars 1994, pp. 1-3 (qui identifie le rapporteur de la *Metaphysica* de Descartes, Jérôme Bachelier).

(42) *Quesnel*, p. 38. Comme pour les citations de Mersenne et Baillet qui vont suivre, c'est moi qui souligne.

(43) Sur l'ensemble du dossier (les cinq lettres de Voet à Mersenne), et sur la méprise de Voet, voir la *Correspondance du P. Marin Mersenne*, pub. et annotée par C. de Waard avec la collaboration de B. Rochot, t. XI. Voir aussi l'introduction de Theo Verbeek à *La querelle d'Utrecht*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988.

(44) *La Vie de M. Descartes*, II, p. 128. Le texte latin est donné dans la *Correspondance du P. Marin Mersenne*, t. XI, 375,44-52 = AT III, 603. Pour la traduction française, voir l'éd. Adam-Milhaud de la *Correspondance de Descartes* V, note des pp. 239-240.

(45) *La Vie de M. Descartes*, II, p. 544. Baillet renvoie en marge à la même lettre de Mersenne, mais il la paraphrase cette fois, et ajoute la dernière proposition très explicite. Rappelons que la *Vie* est publiée en 1691, et qu'Arnauld meurt en 1694. N'est-ce pas accroître encore le crédit que nous pouvons attribuer à ce passage et à la lettre elle-même ?

(46) Qui citent le *Discours de la méthode* à plusieurs reprises (AT VII, 199,1 ; 205,1 ; 215,2). Voir aussi le *jam pridem* du début, 197,6 et Baillet, *La Vie*, II, p. 125 : Arnauld « ayant lu autrefois les *Essais* de la *Méthode* de M. Descartes avec plaisir, avait acquiescé au désir du Père Mersenne avec l'espérance de retrouver le même plaisir dans la lecture des *Méditations* ».

(47) Les thèses de morale évoquent la volupté épicurienne, l'honnêteté stoïcienne et la vertu péripatéticienne, avant d'opposer classiquement aux sectes philosophiques les platoniciens : « *Saniores Platonici, qui non nisi divini luminis participatione, et in altera demum vita beari posse hominem agnoverunt. Sed ut viderint illi quo eundem esset, non viderunt qua, et per multos errores a veritatis tramite recesserunt* ».

(48) Voir par exemple le *De Trinitate*, VIII, III, 5, ou les *Enarrationes in Psalmos*, ps. 49 et 66 en part., ou encore les *Sermones* 47 et 166. Pour une présentation globale de la doctrine augustinienne de la béatitude, voir le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 504-508 et plus généralement encore l'art. « Divinisation » du *Dictionnaire de Spiritualité*.

(49) Les thèses comprennent en effet une définition de la liberté dont certains éléments, à vrai dire peu originaux, sont très proches de formulations occamistes. Le point VI commence classiquement par distinguer liberté envers les moyens et liberté envers la fin : « *Hominem ex homine tollit, qui liberum negat. Humanae vero libertatis naturam in eo recte statuas, quod homo praecedente cognitione in finem ut finis est, fertur, et media quae accomodata fini videntur, eligit. Hinc duplex libertatis actio, circa finem, et circa media ; sed potissima quae circa finem* [Il enlève l'homme à l'homme, celui qui en nie la liberté. On établit justement que la nature de la liberté humaine réside en ce que l'homme se porte vers la fin en tant qu'elle est la fin, et choisit les moyens qui semblent appropriés à la fin. D'où la double action de la liberté, vers la fin, vers les moyens ; mais la plus importante est celle envers la fin] ». Mais ensuite il lie liberté et indifférence en des termes presque exactement occamistes : « *Libertatem indifferencia plerumque comitatur, nequaquam tamen ad illam plane necessaria* [L'indifférence accompagne la plupart du temps la liberté, mais sans lui être cependant absolument nécessaire] », avant d'en répéter une affirmation essentielle : « *Qui peccare non potest, sine dubitatione liberior quam qui potest* [Celui qui ne peut pas pécher est sans aucun doute plus libre que celui qui le peut] ». Occam par exemple : « *Posse peccare nec est libertas nec pars libertatis, sed magis minuit libertatem* » (*Questiones... in IV Sententiarum libros*, I, dist. 10, q. 2 K ; IV, q. 14 ; voir Baudry, réf. à la note suivante, p. 137 ; voir aussi p. 136, pt 4 sur liberté et indifférence). On voit déjà très bien comment ces deux dernières formulations seront susceptibles d'un sens cartésien, dès la lecture de la *Meditatio* IV, AT VII, 58.

(50) Pour tous les rapprochements qui suivent, j'ai évidemment utilisé Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, Paris, Lethielleux, 1958 et les textes cités par Paul Vignaux, *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, 1934 ; ainsi que, outre l'édition des *Opera philosophica et theologica*, New York, 1967 s., la traduction par Joël Biard de la *Somme de Logique* d'Ockham, première partie, Mauvezin, T.E.R., 1988, et les thèses de Léon Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, Vrin, 1950 et de Pierre Alféry, *Guillaume d'Occam. Le singulier*, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

(51) Et la suite : « *Facile tamen potest rationis opera fieri universalis. In Dialecticae leges peccant qui vel individuo vago, vel cuivis termino quantumvis communi, dum in propositione singulari praedicatur, universalitatem tribunt* ».

(52) L'énoncé de l'univocité de l'étant se trouve lui-même initialement chez Duns Scot, *Ordinatio* I, Distinction 3, § 25 s.). Voir O. Boulnois, introduction, traduction et commentaire de Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, P.U.F., 1988, p. 94 s. Cette thèse se poursuit de la façon suivante : « *Unica proinde categoria sufficit, quae omnia complectatur, etiam illum qui super omnia. Multae ex Aristotelicis Categoriis sola ratione distinguuntur* ».

(53) Que le contradicteur qui réussit à faire changer d'avis Arnauld ait été l'oratorien Léonor de La Barde n'est peut-être pas indifférent, puisque celui-ci sera tenu par Descartes pour un de ses plus zélés défenseurs parisiens, avec Gibieuf, également de l'Oratoire ; voir la *lettre à Gibieuf* du 19 janvier 1642 (AT III, 472,2-473,7 — c'est du reste

dans cette même lettre qu'on trouve le jugement de Descartes sur Arnauld cité à la note 30). La Barde est du reste un des objecteurs des *Objectiones Sextae* (voir les lettres à Mersenne du 23 juin 1641, AT III, 385,15-24, et à l'abbé de Launay peut-être du 22 juillet 1641, AT III, 420 s.). Les relations triangulaires Arnauld (Wallon de Beaupuis) / La Barde / Descartes mériteraient d'être éclaircies.

(54) *Discours historique et apologétique*, en tête de la *Justification* d'Arnauld, p. 24. Voir les *Œuvres* d'Arnauld, t. XXXVIII, pp. I-II.

(55) Voir récemment Denis Moreau, « Antoine Arnauld et l'univocité de l'être : éléments pour une étrange affaire », dans *Antoine Arnauld. Trois études*, La Rochelle, Rumeur des Âges, 1994, pp. 51-68, qui, à partir de la présente étude, souligne la constance d'Arnauld dans le refus de l'univocité de l'être, de 1647 à 1693 (*Les Règles du bon sens*), et même l'éventuel passage à l'affirmation de l'équivocité de l'être dans ce dernier texte.

(56) Voir Occam, *Opera Theologica*, I *Sent.* d. 2, q. 9 en particulier et son commentaire par O. Boulnois, *op. cit.*, pp. 35-36 : « Occam achève le mouvement univociste amorcé avec Duns Scot, et sépare de manière décisive le domaine du concept et celui de la chose : le fait qu'un concept soit prédicable d'une chose univoquement n'implique aucune identité formelle ni composition réelle dans cette chose ».

(57) T. X, p. 33. Remarquons cependant que le rapport de la substance à l'accident disparaît de l'énoncé de la thèse, ainsi que ce qui concerne les prédicaments (voir la note 69). Mais surtout elle apparaît désormais en théologie, donc acquiert un statut métaphysique, et non plus logique. Ne peut-on supposer en outre que la lecture des *Principia* et l'affirmation de l'équivocité de la substance (finie / infinie) n'a pas été sans effet sur la confirmation de l'abandon de l'univocité en 1641 ? Reste qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, on pouvait soutenir en métaphysique telle thèse (et donc sembler appartenir à tel courant) et telle autre en théologie (et relever ainsi d'une autre école) : notre récent souci de « cohérence » n'était nullement impliqué dans l'exercice scolaire des soutenances.

(58) *IV. Locus est superficies etc. Operam ludunt, qui corporum locum internum, vel ab inanitate, vel ab immensitate divina repetere satagunt. Locus externa res est, et si quis internus statuendus esset, non alius sane quam propria corporum extensio. Vacuum naturae odio est ; imaginaria spatia, rationi : nec in illis Deus, nec universum in loco. Ut possit esse corpus in vacuo tamquam in loco communi, non tamen ut in proprio. Vulgaris Philosophorum ubi nulla necessitas.* [IV. Locus est superficies etc. (Aristote, *Physique*, IV,4). Ils se moquent du monde, ceux qui se contentent de dire que le lieu interne des corps dérive ou du vide, ou de l'immensité divine. Le lieu est chose externe, et si l'on devait en supposer un qui serait interne, il s'identifierait avec l'étendue propre des corps. La nature a horreur du vide ; la raison, des espaces imaginaires : Dieu n'est pas plus en eux que l'univers dans un lieu. S'il était possible que le corps soit dans le vide, ce serait comme dans un lieu commun, et non dans un lieu propre. Le où du vulgaire des philosophes n'est d'aucune nécessité] ». Voir les *Principia philosophiae*, II, art. 10 et 13 en part.

(59) *Œuvres*, t. XXXVIII, p. II : « On connaît son Commentaire latin sur toute la philosophie d'Aristote [...]. Les cahiers dictés par ce professeur qui ont été les plus estimés de son temps, sont en partie ceux qu'il avait reçus de M. Arnauld ; et de là vient qu'on les voit remplis de passages des SS. Pères ». D'autre part, Charles Jourdain, dans son *Histoire de l'Université de Paris au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1862-1866, réimpression Culture et Civilisation, Bruxelles, 1966, p. 219, rapporte que Barbay fut inquiet (« hardiesse » et « péril pour l'orthodoxie »), à cause d'une thèse qui devait être soutenue sous sa présidence le 27 août 1662 au collège de Presles-Beauvais, et qui demandait : « Qui démontrera que l'âme rationnelle ne tire pas son origine de la matière ? Qui démontrera que l'âme rationnelle est immortelle ? Certainement il est incertain que l'esprit de l'homme puisse acquérir par voie d'expérience une connaissance certaine de la [sa] nature ».

(60) *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam...*, Paris, Josse, 1675, pp. 8-9 (*Tertia conclusio de la Disputatio proemialis, De ipsa metaphysica, c. 1 : De nomine, notione et existentia Metaphysicae*).

(61) *Ibid.*, p. 298 [*Pars ultima metaphysicae, tractatus prior (De ente in communi), Disputatio prior : De ente reali*].

(62) *Ibid.*, p. 63.

(63) *Ibid.*, p. 76, qui, s'opposant à l'individuation par la *materia signata*, cite Scot, *In secundum*, dist. 3, q. 6, pour la thèse : « *Principium metaphysicum individuationis in omnibus est differentia numerica* ».

(64) Entendons ici le scotisme. Une comparaison méthodique des philosophies des trois remarquables auditeurs d'Arnauld que furent Pierre Barbay, Charles Wallon de Beaupuis et, dans une moindre mesure, Antoine de La Poterie (le futur secrétaire de Gas-send) s'imposerait.

(65) Voir les formulations les plus achevées dans les *Principia* II, a. 11 et 12, AT VIII, 46, 1-47,5 après la *Regula XIV*, AT X, 441,4-443,29. Voir aussi la *lettre à Mersenne* du 23 juin 1641, qu'Arnauld a pu connaître, AT III, 387,15-388,2. Dans l'*Examen... du Traité de l'essence des corps*, Arnauld appuiera la définition cartésienne de l'étendue sur celle des Pères, singulièrement saint Augustin, en particulier, en citant *De Genesi ad literam*, VII, 21 (« *Corpus dicimus naturam quamlibet longitudine, latitudine et profundi-tate spatium loci occupantem* ») et la Question 5 des 83 *Questions* : quand les Pères « ont parlé en philosophes, c'est-à-dire, quand ils ont considéré les corps selon les notions natu-relles que nous en avons, que l'essence ou la nature des corps était d'être étendus, et qu'ils ne pouvaient être sans étendue » (t. XXXVIII, p. 105, voir aussi p. 113).

(66) Voir *Les Météores*, AT VI, 238,28-239,12. S'il n'est pas interdit de rapprocher la définition du lieu de la *Regula XIV* et des *Principia* II, a. 10 à 12, il n'est peut-être pas illégitime de se demander ce qu'elle doit au second Discours de la *Dioptrique*, AT VI, 102,12. Il en va de même pour la raréfaction. La proposition soutenue (« *Non fit rare-factio per novam corporum extensionem* ») doit peut-être quelque chose à la fin du pre-mier discours des *Météores* (AT VI, 238) ; en tout cas elle semble anticiper sur les *Prin-cipia* II, a. 7-8, AT VIII-1, 43,27-45,7.

(67) En fait essentiellement composée d'une discussion de la détermination métaphy-sique de l'hypostase, et où Arnauld prend place dans un débat aigu qui l'oppose à Cajetan, Capreolus ou Suarez : « *II. Modo aliquo a se distincto sibi que superaddito substantiam non indigere, quo fiat Hypostasis, regia via est, quam Patres nostri calcaverunt, ideoque tutissima et tenenda. Per modalem illam subsistentiam divinae Incarnationis mysterium obscuratur potius, quam illustratur*. [II. Que la substance n'ait pas besoin d'un certain mode différent de soi et ajouté à soi, par lequel elle devient hypostase, est la voie royale que nos Pères ont empruntée, et pour cela c'est la plus sûre et celle qu'il faut suivre. Le mystère de la divine Incarnation est plutôt obscurci que mis en lumière par cette subs-istence modale] ».

(68) Voir justement les *Secundae Responsiones* : « *ejusque conclusio per se nota esse potest iis qui a praedictis sunt liberi, ut dictum est postulato quinto* » (AT VII, 167, 5-7).

(69) La même proposition se trouve reprise de nouveau en 1647 dans la *Quaestio theologica* soutenue par Wallon de Beaupuis déjà citée, et aussitôt après l'affirmation selon laquelle rien ne convient univoquement à Dieu et à la créature : « *Porro ex eo solo quod utcumque Deum concipiamus, seu quod aliqua in nobis entis perfecti idea sit, clare demonstrari potest Deum existere. Imo attente res expendenti, et a sensuum praedictis libero, non minus per se notum est Deum esse, quam numerum binarium esse parem* » , X, p. 33 (je souligne).

(70) René Rapin, *Mémoires*, éd. Domenach, 1961, p. 404. Ce « on » désigne Isambert, Lescot et Morel.

(71) *Ibid.*, p. 489.

(72) C'est le sujet même de sa *Tentative* du 14 novembre 1635.

(73) Voir l'analyse de G. Rodis-Lewis citée plus haut, n. 7, en particulier p. 115 : « S'il est impossible de méconnaître la vigueur de l'augustinisme théologique à l'époque de Descartes, l'objet essentiel des œuvres du saint pouvait masquer à ceux qui les connaissaient le mieux l'originalité de son argumentation philosophique. Il serait invraisemblable qu'Arnauld n'ait pas lu le *De Trinitate* avant 1648, mais au moment où il découvre les *Méditations* le rapprochement ne s'est pas encore imposé à son esprit ».

(74) La référence au *De utilitate credendi*, c. 11 complique la problématique cartésienne car elle la fait passer d'une bipartition à une tripartition. Ce faisant, elle retrouve (peut-être sans le savoir) la *Regul XII* et les trois types d'*impulsus* qui y sont définis (*phantasia, libertas propria, potentia superior*), fournissant ainsi une source possible à ce dernier texte (AT X, 424,1-18). Quoi qu'il en soit, cette rencontre objective de Descartes et de saint Augustin est un parfait exemple du double mouvement décrit ici.

(75) On connaît la célèbre formule de Clauberg dans l'Index du *De cognitione Dei et nostri*, renvoyant aux *Exercitationes IV*, § 23 et LXVI, § 7 (1656, reprint des *Opera omnia philosophica*, éd. de 1691, Olms, 1968, II, pp. 601 et 704) : « *Augustinus cartesianae Metaphysicae favet* ».

(76) Voir Henri Gouhier, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, qui discute les catégories d'augustinisme cartésianisé et de cartésianisme augustinisé. Arnauld (comme Fénelon ici) n'est peut-être pas un philosophe, mais s'il a une philosophie, c'est celle de Descartes.

(77) En témoigneront la polémique avec le P. Le Moyne puis surtout le double débat avec Malebranche et Leibniz, où Arnauld, véritable Descartes *redivivus* devant des thèses post-cartésiennes, fera preuve là encore d'une acuité et d'une acribie exemplaires.

(\*) Ce texte constitue la version française remaniée et augmentée d'une communication initiale en américain, à paraître in *Six Objectors to Six Meditations*, éd. par M. Grene et R. Ariew, Chicago University Press, 1995. Il a profité de la lecture et des remarques de J.-R. Armogathe, J.-M. Beyssade, O. Boulnois et J.-C. Pariente, que j'ai l'agréable devoir de remercier ici.