

« Pour un Port-Royal contrasté. Sémiologie, philosophie de la connaissance et théologie », sous la dir. de Joël Biard, Martine Pécharman, *Archives de Philosophie*, 2015/1, tome 78.

Les études réunies dans ce numéro thématique des *Archives de Philosophie* répondent à une triple exigence, énoncée en ouverture par J. Biard et M. Pécharman : celle de « déjouer l'attribution à Port-Royal d'une unité factice », de « modifier l'interprétation du double rapport de Port-Royal à Augustin et à Descartes » et, enfin, de « généraliser » la prise en compte « de la relation de Port-Royal aux médiévaux » (p. 7-8). Pour ce faire, presque la totalité des contributions revient sur la figure d'Antoine Arnauld, en tant qu'auteur, avec Nicole, de la *Logique de Port-Royal*, objecteur de Descartes, défenseur de Jansénius et interlocuteur de Leibniz – à tel point que le numéro aurait pu aussi bien mériter le titre de « Pour un Arnauld contrasté ». Les premiers deux études se penchent sur la *Logique de Port-Royal*, en revenant respectivement sur ses sources et sa postérité. Si Nicole et Arnauld récusent la théorie du langage mental, dominante au Moyen Âge tardif, en subordonnant nettement le signe à la représentation par idée, J. Biard montre que les pages de la *Logique* consacrées à la notion de signe témoignent d'« une reprise d'un véritable augustinisme sémiologique ou, si l'on préfère, d'une "linguistique augustinienne" » (p. 21). D'une part, on y décèle en effet une « conception des rapports entre mots et pensée (idées) », issue sans doute du *De magistro*, « qui voit dans le signe vocal une occasion de susciter, d'exciter une pensée ». D'autre part, l'analyse du rapport instrumental de la pensée au mot à partir du « modèle d'incorporation du sens » se rapproche des pages du *De Trinitate* (p. 27). Non moins augustinienne que cartésienne par ses origines, la *Logique* est toutefois sans aucun doute éminemment cartésienne par sa postérité. C'est ce que montre d'une manière très convaincante R. Ariew dans sa riche contribution sur « La Logique de Port-Royal, les premiers cartésiens et la scolastique tardive ». Au fil d'une analyse détaillée de la structure des premières « logiques cartésiennes », l'auteur rappelle que Clauberg émaille « d'éléments de la logique de Descartes le cadre de la logique traditionnelle », alors que Du Roure bouleverse l'ordre scolastique, en plaçant la discussion de la méthode et de l'expérience avant celle de la démonstration et du syllogisme » (p. 35) et Le Grand et Régis adoptent résolument le nouveau modèle fourni par la *Logique de Port-Royal*. La deuxième partie de l'étude d'Ariew revient ensuite sur « la logique dans les manuels de la scolastique tardive » (Eustache de Saint Paul, Duplex, Gautruche, Goudin, Frassen, Lesclache) et notamment sur le débat qui porte « sur la question de savoir si la méthode constitue pour la logique un quatrième sujet, distinct de l'argumentation ou discours, avant celle de la démonstration et du syllogisme » (p. 47). Cela permet de mettre en lumière une continuité insoupçonnée entre la « logique scolastique du XVII<sup>e</sup> siècle » et l'ouvrage de Nicole et Arnauld.

Toutefois, on le sait, tout cartésien qu'il fut, Arnauld ne reste pas moins l'auteur d'une série d'objections aux *Méditations* que Descartes jugea « les meilleures de toutes » par leur capacité d'« entre[r] plus avant qu'aucun autre dans le sens de ce que j'ai écrit » (AT III, p. 331). Avec sa remarquable contribution consacrée au rejet par Arnauld de la doctrine de la fausseté matérielle des idées, M. Pécharman offre une excellente illustration de la justesse de cette appréciation cartésienne. La stratégie argumentative adoptée par Arnauld dans les *Quatrièmes Objections* s'articule au fil d'un double mouvement. D'une part, alors que dans la *Troisième méditation* la thèse de la fausseté matérielle apporte une *réserve* à la restriction de la fausseté proprement dite ou formelle aux jugements, Arnauld y voit l'expression d'une véritable *contradiction interne* au texte de Descartes. D'autre part, tout en adoptant l'exemple du froid mobilisé par Descartes, Arnauld dissocie la question de la fausseté matérielle de celle de la perception obscure et confuse. Ce faisant, Arnauld parvient à pointer « une incongruité fondamentale de la notion d'une *fausseté des idées* par rapport à la doctrine cartésienne des *idées* » (p. 52). En effet, il suffit de rappeler la définition de l'idée proposée par les *Premières Réponses* (« la chose pensée elle-même, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement », AT IX-1, p. 81), pour s'apercevoir que la théorie de la fausseté matérielle apparaît « en désaccord » avec les « principes » mêmes de la noétique cartésienne (AT IX-1, p. 161). Ainsi, conclut Arnauld « si le froid est une privation, il ne peut pas être objectivement dans l'entendement par une idée dont l'être objectif [*esse objectivum*] soit une entité positive [*ens positivum*]. Donc, si le froid est seulement une privation, il ne pourra jamais y avoir une idée positive du froid, et par conséquent aucune idée matériellement fautive du froid » (AT IX-1, p. 161). Autrement dit, la notion d'idée matériellement fautive contrevient aux principes de la doctrine cartésienne des idées en ce qu'elle prétend établir une relation de représentation entre une idée positive (l'idée dite fautive) et un objet non-positif (« Cette idée du froid, que vous dites être matériellement fautive, que montre-telle [*exhibet*] à votre esprit ? une privation ? donc elle est vraie. Une entité positive ? donc elle n'est pas l'idée du froid » AT IX-1, p. 161-162). Ainsi, il y a finalement moins d'une *idée fautive* du froid que d'une *fautive idée* du froid. D'où deux acquis majeurs de l'analyse de M. Pécharman, qui renouvelle l'approche de ce dossier souvent abordé par les commentateurs

des *Méditations*, en particulier dans la littérature anglo-saxonne. D'une part (et malgré l'analyse des idées de sensation comme idées fausses qu'on trouvera dans la *Logique de Port-Royal*) force est de constater que « ce n'est nullement la fausseté des idées de la sensation, mais la fausseté des idées tout court qui est [la] cible » (p. 74) d'Arnauld dans les *Quatrièmes Objections*. D'autre part, et surtout, il convient de faire état du décrochage opéré par Arnauld à l'égard de la doctrine cartésienne de la représentation. Car, en suggérant que l'*esse objectivum* de l'idée du froid devrait consister en un *ens privativum*, Arnauld récuse implicitement l'opposition cartésienne entre l'*aliquid reale et positivum* et le *nihil reale* dont relève la privation. Il en ira au contraire chez Arnauld d'une subdivision de l'*ens reale* en *ens reale positivum* et *ens reale privativum*. D'où la nécessité de faire place, à côté de l'« entité positive objective » (*ens positivum objectivum*) qui constitue le contenu d'une idée positive, et qu'Arnauld ne distingue pas de l'être objectif positif de l'idée elle-même (*esse objectivum positivum ideae*) » à une *entité privative objective* et à un *être objectif privatif* de l'idée elle-même d'une privation, comme dans le cas de l'idée non positive de cet objet non positif qu'est le froid-privation (p. 71-72). La complexité et les implicites des stratégies argumentatives d'Arnauld polémiste sont aussi au centre de la contribution que J.-C. Pariente « Autour de la notion complète. Le débat entre Leibniz et Arnauld ». La doctrine de la notion complète constitue l'enjeu principal de la première partie de la correspondance avec Leibniz et la critique d'Arnauld y pointe le risque d'un fatalisme qui restreindrait la liberté divine au seul choix de créer ou ne pas créer Adam. Dans la première partie de son étude, Pariente explicite le double présupposé qui gouverne la critique arnaldienne : d'une part, une méfiance à l'égard de toute spéculation sur « la science de Dieu » qui prétend aller au-delà de l'affirmation de son omniscience. De l'autre, l'application par Arnauld aux notions complète de la doctrine de la compréhension des idées illustrée par *La Logique de Port-Royal*. Cette dernière n'abordait la question de la compréhension qu'au sujet des « idées universelles ». La compréhension d'une idée n'enferme dès lors qu'un ensemble d'attributs nécessaires. Or, si l'on conçoit aussi la compréhension des idées individuelles selon ce modèle, comme Arnauld semble le faire, on finit nécessairement par récuser toute distinction entre notions spécifiques et notions complètes, en concluant au caractère nécessaire de tous les prédicats enfermés dans les secondes. Cette mise au point sur les présupposés des objections d'Arnauld prépare l'analyse détaillée des réponses de Leibniz qui occupe la seconde partie de la contribution de Pariente. Nous ne pouvons pas revenir ici en détail sur les nombreux éléments de la doctrine leibnizienne de la notion complète qui y sont abordés. Bornons-nous à rappeler deux acquis marquants. D'une part, l'auteur montre de manière très convaincante que le critère de « l'infinité de l'analyse » ne suffit pas pour caractériser les vérités contingentes. De l'autre, il signale les difficultés de la doctrine leibnizienne des « approachants » d'un individu donné (c'est-à-dire ceux parmi les infinis individus possibles qui sont « fort semblables, mais pourtant différents de lui (comme toute ellipse diffère du cercle, quelque approachante qu'elle soit) » (p. 99) – une doctrine qu'il faut sans doute comprendre, comme Pariente le propose, à partir de la distinction entre idées accomplies et idées inaccomplies.

Après la sémiologie et la philosophie de la connaissance, les études de M. Moriarty et de S. Nadler, qui complètent ce recueil, nous ramènent au domaine dans lequel les Messieurs de Port-Royal se sont le plus illustrés, la théologie. Moriarty (« Liberté, nécessité, contrainte chez Jansénius, Arnauld et Nicole ») étudie le dossier fort complexe de la doctrine jansénienne de la grâce. Assujetti à une nécessité générale de pécher, l'homme sans la grâce ne bénéficie, selon Jansénius, que de la liberté de se tourner indifféremment vers un péché ou un autre. Toutefois, l'auteur de l'*Augustinus* semble tantôt affirmer que l'homme qui cède à la concupiscence agit sous la contrainte (*coactio*). Comment interpréter cette contrainte psychologique ? S'agit-il tout simplement d'une « autre façon de parler de la nécessité générale de pécher ? » (p. 128). Ou faut-il supposer que la concupiscence ne contraint que lorsqu'on lui cède à contrecœur ? Il y a là sans doute une des (multiples) tensions irrésolues du système jansénien. Les tentatives d'Arnauld et de Nicole pour esquiver la difficulté, ou tout simplement pour la masquer, analysés ici par Moriarty, ne font d'ailleurs qu'en souligner d'autant plus la portée. Il en va en effet de la nature même de la grâce et de son action, et on retrouve ainsi l'interrogatif formulé jadis par Henri de Lubac lorsqu'il se demandait si Jansénius ne finissait pas par penser le plus souvent « la charité comme une cupidité retournée ». Mais la théologie de la grâce est inséparable d'une doctrine de la providence, et c'est justement sur cette dernière que revient S. Nadler en se penchant encore une fois sur la correspondance Arnauld – Leibniz. Le thème des limites et des modes de la providence divine constitue en effet un palimpseste essentiel de l'échange. Cela ressort avec évidence pour peu que l'on rapproche la polémique avec Leibniz de *Réflexions philosophiques et théologiques contre le Traité de la nature et de la grâce de Malebranche* publiées par Arnauld moins d'un an avant la première lettre à Leibniz. Dans un cas comme dans l'autre, Arnauld réaffirme la nécessité de concevoir une providence divine qui agit par « des volontés particulières » et produit « positivement et directement chaque effet en particulier » (p.

141). On s'aperçoit alors, comme Nadler le remarque finement, qu'Arnauld est moins « rassuré » que « berné » (p. 145) par Leibniz dans ses réponses aux objections adressées au sommaire du *Discours de métaphysique*. Il s'agit en effet de cacher toute affinité entre sa doctrine et la théorie malebranchiste des voies générales et de suggérer, sans pourtant l'affirmer trop ouvertement, que « chaque trait singulier dans la création correspond à une intention particulière de Dieu » (p. 148).

On l'aura compris : nous avons ici un volume très riche par ses apports aussi bien que par les nouvelles perspectives critiques qu'il ouvre, dont on retiendra tout particulièrement l'image d'un Arnauld qui, tout en se pliant aux exigences de la polémique, ne cesse de mobiliser et de faire adroitement varier les mêmes outils conceptuels.