



PhD-FLSHASE-2014-22.

Faculté des Lettres, des Sciences Humaines, des Arts et des Sciences de l'Éducation

THÈSE

Soutenue le 17/12/2014 à Luxembourg

En vue de l'obtention du grade académique de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DU LUXEMBOURG

EN PHILOSOPHIE

par

Sébastien Neveu

né le 17 janvier 1977 à Nantes (France)

L'a priori, l'a posteriori, le pur et le non pur chez
Christian Wolff et ses maîtres.

Jury de thèse

Dr L. K. Sosoe, directeur de thèse
Professeur, Université du Luxembourg.

Dr D. Heidemann
Professeur, Université de Luxembourg.

Dr R. Theis
Professeur, Université du Luxembourg.

Dr A. Pelletier
Professeur, Université libre de Bruxelles.

Dr Jean-François Goubet
Professeur, Université d'Artois.

LISTE DES ABREVIATIONS

Nous citerons les œuvres de Wolff telles qu'elles sont données dans l'édition de la *Gesammelte Werke* (notée GW.), dirigée par Jean Ecole, H.W. Arndt, CH. A Corr, J. E. Hoffmann et M. Thomann aux éditions Georg Olms (Hildesheim-Zürich-NewYork).

Nous utiliserons, pour plus de commodité, les abréviations suivantes pour chacune de ces œuvres :

Gesammelte Werke, Abteilung I, écrits en allemand:

I-1 **DL** (*Deutsche Logik* ou *Logique Allemande*) *Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniss der Wahrheit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, 1713, Olms, Hildesheim, 1965.

I-2 (1-2) - **DM** (*Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Deutsche Metaphysik* ou *Métaphysique Allemande*). *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1720 ; rééd. Olms, Hildesheim, 1983.

I-3 **AVG** (*Anmerckungen über die vernünfftigen Gedancken* ou *Annotations à la Métaphysique Allemande*), *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen und zu besserem Verstande und bequemeren Gebrauche derselben*, Halle, 1724, Olms, Hildesheim, 1983.

I-6 **D.PH** (*Vernünfftige Gedancken. Von den Würckungen der Natur*, ou *Deutsche Physik*, ou *Physique Allemande*), *Vernünfftige Gedancken. Von den Würckungen der Natur, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle, 1723, Olms, Hildesheim, 1983.

I-7 **DT** (*Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge*, ou *Deutsche Teleologie*) *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Frankfurt und Leipzig, 1726 ; Olms, Hildesheim, 1980.

I-9 **AN** (*Ausführliche Nachricht*), *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weißheit heraus gegeben, auf Verlangen ans Licht gestellt*, Frankfurt, 1733, Olms, Hildesheim, 1996.

I-10 *Biographie*, Hildesheim, 1980, comprenant : **EL** (*Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*), *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, Leipzig und Breslau, 1739, Olms, Hildesheim, 1980.

I-11 **ML** (*Mathematisches Lexikon*) *Mathematisches Lexikon*, Leipzig, 1716, Olms, Hildesheim, 1978.

I-12-15 **AMW** (*Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* [elementa matheseos universae]) *Der Anfangs-Gründe aller Mathematischen Wissenschaften [...] Theil [...]*, Halle, 1710, Olms, Hildesheim, 1973.

I- 20 (1-3) **ANV** (*Allerhand nützliche Versuche*) *Allerhand nützliche Versuche, dadurch zu genauer Erkänntnis der Natur und Kunst der Weg gebähnet wird* [Deutsche experimentalphysik], trois tomes, Halle, 1727-1729, Olms, Hildesheim, 1977.

I-21 (1-6) **KPS** (*Kleine philosophische Schriften*), *Gesammlte kleine philosophische Schriften, welche besonders zu der Natur-Lehre und den damit verwandten Wissenschaften nemlich der Meß- und*

Arzney-Kunst gehören, die aus dessen bißher heraus gegebenen Werken, und anderen Büchern, darinnen sie befindlich sind, nunmehr mit Fleiß zusammen getragen, meistens aus dem Lateinischen übersezet auch mit nöthigen und nützlichen Anmerckungen versehen worden sind, Halle, 1736, Olms, Hildesheim, 1981.

I-22 **UKS** (*Ubrige kleine Schriften*) *Des Weyland Reichs-Freyherrn von Wolff übrige theils noch gefundene kleine Schriften und Einzelne Betrachtungen zur Verbesserung der Wissenschaften, Halle, 1755, Olms, Hildesheim, 1983.*

I-24 **EWU** (*Entdeckung der Wahren Ursache*), *Entdeckung der Wahren Ursache von der wunderbachen Vermehrung des Getreydes, 1718, Halle, 1730, Olms, Hildesheim, 1993.*

Gesammelte Werke, Abteilung II, écrits en latin:

II-1 (1) **DP**, (*Discursus Praeliminaris*), *Discursus Praeliminaris, in Philosophia rationalis sive logica, Frankfurt und Leipzig, 1740, Olms, Hildesheim, 1983.* Nous citerons pour plus de commodité la récente traduction française de Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J. F. Goubet et J.M. Rohrbasser, chez Vrin, Paris, 2006.

II-1 (2-3) **LOG** (*Philosophia rationalis sive logica, ou Logique Latine*), *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata., Frankfurt und Leipzig, 1740, Olms, Hildesheim, 1983.*

II-2 **CRV** *Cogitationes rationales de viribus intellectus humani* [traduction latine de la *Logique Allemande*], Francfort, 1730, Olms, Hildesheim, 1983.

II-3 **O** (*Philosophia prima sive Ontologia*) *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur, Frankfurt und Leipzig, 1736, Olms, Hildesheim, 1977.*

II-4 **CG** (*Cosmologia generalis*) *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis die atque naturae, cognitionem via sternitur, Frankfurt und Leipzig, 1737, Olms, Hildesheim, 1964.*

II-5 **PE** (*Psychologia empirica*) *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur, Frankfurt und Leipzig, 1737, Olms, Hildesheim, 1968.*

II-6 **PR** (*Psychologia rationalis*) *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque autoris cognitionem profutura proponuntur, Frankfurt und Leipzig, 1740, Olms, Hildesheim, 1972.*

II-7 **TN1** (*Theologia Naturalis pars prior ou Théologie naturelle première partie*), *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata, Frankfurt und Leipzig, 1739, Olms, Hildesheim, 1978.*

II-8 **TN2** (*Theologia Naturalis pars posterior ou Théologie naturelle seconde partie*), *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata, Frankfurt und Leipzig, 1739, Olms, Hildesheim, 1978.*

- II-9 **OM** (*Opuscula Metaphysica*), *Opuscula metaphysica*, Halle, 1724, Olms, Hildesheim, 1983.
- II- (12-16) **PM** (vol.1, 2, 3, 4, 5) (*Philosophia moralis pars prima, secunda, tertia, quarta, quinta*, ou *Ethique*), *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata*, Halle, 1750, Olms, Hildesheim, 1970.
- II-10 **PPU1** (*Philosophia practica universalis pars prior*), *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata, pars prior*, Francofurti & Lipsiae, 1738 ; Olms, Hildesheim, 1971
- II-11 **PPU2** (*Philosophia practica universalis pars posterior*), *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata, pars posterior*, Francofurti & Lipsiae, 1739 ; Olms, Hildesheim, 1979.
- II-25 **JG** (*Jus Gentium*, ou *Philosophie du Droit et des Gens*), *Jus Gentium methodo scientifica pertractata, in quo jus gentium naturale ab eo, quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur*, Halle, 1749, Olms, Hildesheim, 1972.
- II- 29-33 **EMU** (*Elementa matheseos universae*) *Elementa matheseos universae*, cinq volumes, Halle und Magdeburg, 1710-1742 ; Olms, Hildesheim, 1968. Ces ouvrages ont été traduits en français au XVIIIème siècle : *Cours de mathématique, qui contient toutes les parties de cette Science, mises à la portée des commençants*, traduit (avec beaucoup de modifications et d'adjonctions) par Charles-Antoine Jombert (tomes 1 & 2, 1742), par D***, de la congrégation de Saint Maur (tome 3, 1748).
- II-34 (1-3) **HS** (*Horae Subsecivae*), *Horae Subsecivae Marburgenses quibus philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*, Frankfurt und Leipzig, 1729, Olms, Hildesheim, 1983.
- II-35 **MMP** (*Meletemata mathematico-philosophica*) *Meletemata Mathematico philosophica*, Halle 1755, Olms, Hildesheim, 1974.
- II-36 **RP** (*Ratio praelectionum*), *Ratio praelectionum Wolfianarum (in) mathesin*, Halle, 1735, Olms, Hildesheim, 1972.
- II-37 **AE** (*Aërometriae Elementa*), *Aërometriae Elementa, in quibus aliquot Aëris vires ac proprietates juxta methodum Geometrarum demonstrantur*, Leipzig, 1709, Olms, Hildesheim, 1981.
-

INTRODUCTION

1- Position du problème.

Si l'on consulte la liste des ouvrages publiés sur Wolff entre 1791 et 2004 et établie par G. Biller¹, on constate qu'avant la réédition moderne de ses œuvres par J. Ecole (*Gesammelte Werke*), et qui s'échelonne sur une vingtaine d'années, entre 1962 et 1983, le nombre de publications par année était minime, occupant moins d'une page, et avec des intervalles de silence complet, comme à la fin de la première guerre mondiale. Par contre, une fois cette réédition effectuée, le nombre d'études grandit de manière impressionnante, comme par exemple les 71 titres de l'année 1980. Peut-on en déduire que l'intérêt philosophique porté sur Wolff a notoirement dépendu de l'accessibilité matérielle à ses ouvrages? Celle-ci étant désormais effectuée, il est en tout cas possible de préciser davantage la place et la teneur de sa pensée dans l'histoire du XVIIIème siècle. Contrairement à ce que croient encore beaucoup de professeurs, Wolff n'est pas un philosophe de second plan, ni un simple vulgarisateur de Leibniz, qu'il serait encore permis de passer sous silence en relatant l'histoire de la philosophie des Lumières². Il représente au contraire le dernier grand système dogmatique original de l'âge classique. Il est donc, à ce titre, le grand responsable de la dernière tentative de construction d'une "métaphysique scientifique", lui donnant cette forme si particulière que Kant adoptera bientôt pour l'amener ensuite au *tribunal* de la raison critique. Cette philosophie, telle que les études récentes le révèlent, loin d'être une stèle intellectuelle monolithique isolée, rigide et calculatrice, est en réalité un carrefour complexe de voies, une pensée *ouverte* qui recueille de nombreuses influences d'écoles antérieures et semble vouloir toutes les concilier en une synthèse cohérente, sous l'égide d'une raison dogmatique en quête de *fondements* certains. Contrairement à ce que l'on croit souvent, il est significatif que Wolff, avant Kant et tout comme lui, a été influencé par *l'empirisme*³ et a voulu remettre en valeur

¹ Gerhard Biller, *Wolff nach Kant, eine Bibliographie*, Olms, Hildesheim, 2004.

² Aucun article sur Wolff, ni même aucune mention de sa psychologie, ne se trouve par exemple dans l'ouvrage collectif, pourtant récent, de Ch. Jacquet et T. Pavlovits, *Les facultés de l'âme à l'âge classique : imagination, entendement et jugement*, publications de la Sorbonne, Paris, 2006. Leibniz s'y trouve pourtant, lui, largement analysé. Cette occultation persistante, en France tout au moins, pèse lourdement sur la compréhension précise de la philosophie moderne dans son ensemble, de même que sur la compréhension de l'émergence de la pensée critique de Kant.

³ Nous entendons désormais par *empirisme* la tendance philosophique moderne née en réaction contre Descartes et caractérisée par trois principes : a) Toute la connaissance humaine s'origine dans la sensation ; b) Toute idée, même la plus abstraite, n'est qu'une sensation diminuée par l'imagination ; c) Toutes les idées sont formées par combinaisons de sensations antérieures.

l'expérience sensible au sein même du *rationalisme*⁴. Il a cherché à équilibrer en quelque sorte l'une par l'autre, aux antipodes de l'image traditionnelle et tenace qui ne continue à voir en lui que le promoteur exclusif d'une raison mathématique, déductive et *a priori*. Dès lors, c'est tout le rationalisme de Wolff, très différent de celui de Leibniz, qu'il s'agit de repenser à nouveaux frais en relisant ses textes. Wolff, dans sa conception de l'ordre de la pensée scientifique, a voulu rendre en effet la raison et l'expérience *complémentaires*, en les faisant *coopérer*, selon ses propres termes, dans un véritable "alliance matrimoniale", alors que ce sont deux façons de raisonner qui sont, pour la pensée classique, inverses pour l'élaboration du savoir : autrement dit la démonstration *a posteriori*, celle provenant de l'expérience, et la démonstration *a priori*, celle basée seulement sur les concepts de la raison⁵. D'après le philosophe, c'est en *alternant* étroitement les deux types de démonstration que le savoir renforce sa certitude, la seule connaissance *a priori* étant certes pourvoyeuse de fondement rationnel certain, mais insuffisante, aux yeux de Wolff, pour établir la *solidité* effective de cette connaissance, car non confrontée avec le monde sensible. Cette exigence si peu rationaliste de Wolff, on le voit, nécessite manifestement, de la part de l'historien, une remise en question importante des classifications scolaires trop tranchées entre l'empirisme et le rationalisme dans la pensée classique⁶. Cette remise en question nécessaire ne va pas sans poser de délicats problèmes.

En effet, on peut se demander quelle est l'exacte place de l'expérience dans ses traités. Comment donc s'opère précisément cette complémentarité supposée entre les deux modes de raisonnement? Comment s'articulent exactement chez Wolff l'*a priori* et l'*a posteriori*? La présence d'un savoir *a posteriori*, donc abstrait de l'expérience, ne gêne-t-elle pas au sein d'un système qui revendique par ailleurs la méthode *entièrement déductive* des géomètres et des mathématiciens? Notre étude va essayer de préciser, par l'étude de la philosophie de la connaissance de Wolff, comment est mise en œuvre concrètement cette alliance paradoxale de la raison et de l'expérience au sein d'une philosophie pourtant réputée rationaliste. Loin de toute lecture partielle, il importe, pour comprendre Wolff, de reprendre l'analyse complète de ces deux procédés, afin de comprendre si l'ensemble est aussi cohérent *de fait* que dans les *intentions* déclarées de l'auteur. Wolff a-t-il finalement accompli son projet de philosophie scientifique avec succès? Si c'était le cas, pourquoi donc l'histoire témoigne-t-elle, avec le déclin de l'école wolffienne et avec les réactions du criticisme kantien, d'une sanction ultérieure plutôt sévère et d'un constat d'échec général? Cette alliance matrimoniale voulue

⁴ Nous entendons par *rationalisme* la tendance philosophique inaugurée par Descartes, et qui estime que la raison humaine doit sa connaissance à ses propres ressources, notamment grâce à des idées innées élémentaires, et où l'expérience est réduite, tout au plus, à la fonction de confirmation ultérieure de cette connaissance.

⁵ Il peut être utile de rappeler ici que Wolff est encore dépositaire de cette attribution de l'*a priori* et de l'*a posteriori* à des formes démonstratives, et n'ont pas encore tout à fait le sens que donnera Kant à ces termes, sens relatif au degré de dépendance par rapport à l'expérience, ce nouveau sens d'*a priori* étant initié surtout avec Leibniz.

⁶ Cf. Hans-Jürgen Engfer, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiehistorischen Schemas*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996.

par le philosophe fonctionne-t-elle vraiment dans ce système, sans qu'il y ait préséance ou dévaluation implicite de la fonction d'un des deux "époux"?

2- Plan de notre recherche.

Nous envisageons de traiter ce problème de la manière la plus complète possible, donc de manière *systematique* et *historique*. La première partie de notre recherche sera *systematique*. La *première section* de cette partie sera ainsi consacrée à l'étude de l'ordonnance de la philosophie wolffienne comme système. Plus précisément, nous commencerons, dans un *premier chapitre*, par exposer les grands traits généraux de la philosophie wolffienne pour en rappeler les exigences épistémologiques les plus importantes ; dans un *second*, nous exposerons les différentes formes de connaissances possibles pour Wolff, à savoir la connaissance historique, philosophique et mathématique ; dans un *troisième chapitre*, nous nous interrogerons plus précisément sur la place de l'expérience dans la construction de son système, afin de montrer que, chronologiquement parlant, depuis les premiers articles jusqu'aux grands traités de la maturité, le concours de la sensibilité a toujours été revendiqué comme étant absolument indispensable à l'édification du savoir philosophique et scientifique.

Notre *deuxième section* sera consacrée à la mise en place, à la définition et à l'incidence de la distinction entre *a priori* et *a posteriori* dans l'architecture du système philosophique wolffien lui-même, plus particulièrement en étudiant, dans un *premier chapitre*, leur signification exacte, puis, dans un *second*, la manière dont Wolff envisage la formation génétique des concepts abstraits à partir des sensations. Après cette analyse précise de la théorie de la connaissance de Wolff, dans laquelle sera visée seulement la présentation fidèle de la doctrine de l'auteur, c'est-à-dire avec le maximum d'objectivité et en nous abstenant de tout jugement critique, nous envisagerons ensuite, dans un *troisième chapitre*, d'examiner les difficultés soulevées par l'usage de ces termes, difficultés qui apparaissent lorsqu'on comprend comment l'*a posteriori* est étroitement "intriqué" dans le raisonnement *a priori*, sans pour autant être confondu avec lui, ce qui ne peut manquer de produire, par cette juxtaposition, un conflit de priorité entre les deux démonstrations. Nous illustrerons l'existence de ce conflit, dans un *quatrième* chapitre, en étudiant plus particulièrement sa théologie naturelle, dans les démonstrations de l'existence de Dieu où ces concepts sont d'un usage déterminant.

L'usage de l'*a priori* en particulier ne peut pas manquer de soulever parallèlement une autre question très importante : l'usage d'une raison déductive *a priori*, donc exercée par le raisonnement seul, suppose-t-il l'existence réelle d'une *raison pure* wolffienne, c'est-à-dire dont l'exercice serait totalement indépendant de l'expérience, comme l'enseigne Kant à propos de toute métaphysique possible? Wolff a encore la solide réputation d'utiliser la raison pure dans sa philosophie, et notamment en métaphysique, ceci du fait qu'il emploie une méthode tirée des mathématiques, qui elles-mêmes revendiquent une certaine pureté d'exercice par

rapport à l'expérience sensible. Même un parcours rapide et peu attentif de son *Ontologia*, dans sa rigueur déductive extrême, contribue à renforcer ce sentiment. Il est vrai que Wolff définit la pureté de la raison en plusieurs endroits de son œuvre, signe probable que son usage doit être bien réel chez lui, ce qui ne contribue pas, il est vrai, à faciliter la compréhension de ses intentions. Toutes ces apparences sont malheureusement opposées aux intentions réelles de Wolff, et ne sont que des préjugés. On ne s'est pas encore assez étonné à notre sens de la portée capitale que revêt l'exercice de la raison *pure et a priori*⁷. Que signifient donc ces concepts? Comment une raison peut-elle être jugée "pure", avec tout le caractère *exclusif* que cela suppose, et comment peut-elle prétendre agir dans un tel état? Peu d'auteurs s'enquière de leur origine historique, ni de la manière très spécifique dont ils colorent la métaphysique rationaliste classique en général, jusqu'à conditionner *entièrement* la problématique de Kant sur l'admission ou non d'une métaphysique comme connaissance objective. Ces concepts semblent toujours aller de soi, comme une sorte d'acquisition définitive de la pensée occidentale, alors que leur sens pousse nécessairement l'esprit à s'interroger sur la possibilité même de leur mise en œuvre. Les historiens de la philosophie moderne présupposent encore que la métaphysique aurait toujours opéré ainsi depuis ses origines, c'est-à-dire de manière systématique, *a priori* et pure⁸, alors qu'ils reçoivent surtout ces présupposés de Descartes, de Leibniz et de l'école wolffienne. Il est évident que l'idée de raison pure en philosophie a même toujours posé problème durant cette période, et ne constitue pas en soi un objet aussi bien

⁷ Jean Grondin, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Vrin, Paris, 1989, avant-propos p. 7 : "Ce qui nous a incité à revenir sur cette question, c'est l'absence presque totale dans la littérature kantienne d'une étude qui réponde adéquatement aux réquisits du problème soulevé par Kant, celui de la crédibilité d'une connaissance *a priori*." Et ce souci, qui est absent de la littérature kantienne, se trouve absent, globalement, de toute la littérature philosophique. Nous n'avons guère trouvé sur ce sujet que trois livres, outre celui de Jean Grondin : Mikel Dufrenne, *La notion d'a priori*, Epiméthée, puf, 1959, mais celui-ci ne remonte guère au delà de Kant. Pour l'étude de la notion d'*a priori* avant Kant et Leibniz, voir l'article de Martin Pickavé, "La notion d'*a priori* chez Descartes et les médiévaux", in *Les études philosophiques*, 2005/4 (N°75), octobre 2005, pp. 433-454. En allemand, on trouve sur le sujet Michel Oberhausen, *Das neue a priori, Kants Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen, Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, Frommann-Hozboog, Bad Cannstatt, 1997.

⁸ Cf. par exemple Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant*, tome I, Vrin, Paris, p. 307, lorsqu'il s'agit de faire reposer l'ensemble du savoir humain sur l'existence de Dieu, parle de cette tendance comme étant celle de "la philosophie classique dans son ensemble *depuis Aristote*". Si la "pensée classique" est celle qui commence au XVI^{ème} siècle par la revendication d'un savoir systématique et *a priori*, il sera bien difficile d'en faire une *continuation* des principes méthodologiques de l'aristotélisme. Thomas d'Aquin, par exemple, dans la *Somme Théologique*, témoigne d'une pensée toute contraire, aussi étrangère à un savoir entièrement fondé sur Dieu qu'à une raison humaine entièrement *pure*, comme le démontrent clairement ces deux passages : "Comme on l'a dit plus haut, pour ce qui est au-dessus de la nature, on fait confiance à l'autorité seule ; aussi, là où l'autorité est muette, devons-nous suivre la condition de la nature. Or, il est naturel à l'homme d'acquérir la science par les sens, comme on l'a dit précédemment ; et si l'âme est soumise à un corps, c'est parce qu'elle a besoin de lui pour son opération propre ; ce qui ne serait pas, si, dès le commencement, elle avait une science non acquise par les facultés sensibles." (*Somme Théologique*, 1266-1273, trad. A. Lemmonyer, éd. du Cerf, Paris, 4 tomes, 1984-1986. prima pars, qu. 101, art. 1, solution.) ; "Il est clair, d'après ce qui a été dit précédemment, que l'usage de la raison dépend d'une certaine façon de l'usage des facultés sensibles ; c'est pourquoi lorsque les sens sont liés et les puissances sensibles internes empêchées, l'homme n'a pas le parfait usage de sa raison, comme cela se voit chez ceux qui dorment ou qui délirent. Or, les puissances sensibles sont les vertus d'organes corporels ; aussi lorsque leurs organes sont entravés, il est nécessaire que leurs actes soient empêchés, et par suite l'usage de la raison." (*Somme Théologique*, op. cit., prima pars, qu. 101, art. 2, solution.)

établi que Kant voudrait le laisser croire. L'étude de Wolff sur cette question devrait nous permettre de conclure de manière radicalement différente : il s'agit là d'une construction propre à la pensée classique, c'est-à-dire ne remontant pas, en réalité, au delà du XVIème siècle.

Pour creuser ce problème, nous montrerons dans un *cinquième chapitre* les différentes significations de la distinction entre pur et non pur chez Wolff. Nous en tirerons que Wolff refuse *catégoriquement* la possibilité humaine d'exercer une raison de ce type, y compris en métaphysique. L'ontologie wolffienne, comme on va le voir, ne s'avère pas pure, mais *non pure*, c'est-à-dire *mixte*. Un tel malentendu historique ne peut que soulever un légitime étonnement, nécessite en tout cas de regarder plus près comment Wolff conçoit sa philosophie, et pourquoi celle-ci ne peut pas procéder, en dépit de la méthode utilisée, d'une raison pure. Mais refuser la raison pure, à ce niveau, ne risque-t-il pas de compromettre en retour la cohérence de sa pensée? Le sixième chapitre se focalisera davantage sur l'*Ontologia* de Wolff et sur les ambiguïtés que comporte sa méthode de construction, mixte d'intention mais déductive de fait. Il nous révélera ainsi qu'une raison déductive entièrement *a priori* inspirée des mathématiques, telle qu'elle a été mise au point avec la *mathesis universalis* de Descartes, ne peut pas s'accorder *de fait* avec une théorie de l'abstraction des concepts, comme c'est le cas chez Wolff, sans compromettre au fond toute sa nécessité rationnelle.

Cette analyse des termes chez Wolff nous permettra de comprendre pourquoi ces distinctions conceptuelles d'*a priori* et d'*a posteriori*, de pur et de non pur, sont les pierres de touche nécessaires à la pratique de la philosophie telle que Wolff la conçoit ; nous serons en mesure, à partir de l'ambivalence qu'engendre leur juxtaposition, de mettre en relief les trois écueils principaux qui menacent le système en conséquence : une connaissance psychologisée, logicisée, épistémologisée.

La *seconde partie* de notre travail sera *historique* et visera à chercher d'où Wolff a tiré ces concepts logiques. Nous partirons des études de jeunesse de Wolff pour déterminer quels auteurs il a successivement pu lire, et ainsi tenter de reconstruire la chronologie de ses influences reçues. Nous analyserons de la sorte, dans une *première section*, les influences directes, avec les traités respectifs de Scharf, Agricola, Weigel, Sturm, Hebenstreit, Tschirnhaus et Leibniz. Autant l'origine scolastique des concepts d'*a priori* et d'*a posteriori* semble assez claire chez eux, puisque scolaire, autant celle de la *raison pure* l'est beaucoup moins et semble peu assurée, en tout cas très discutée. L'expression semble provenir d'une structure de pensée franchement étrangère à la scolastique aristotélicienne, dont toute la théorie de la connaissance est basée sur l'induction et l'abstraction, et pour laquelle l'esprit, qui n'est certes pas lui-même une représentation sensible et encore moins une "sensation atténuée", s'aide néanmoins le plus souvent des images concrètes pour penser. Il est évident que la théorie aristotélicienne de l'abstraction à partir des sens semble interdire d'emblée l'apparition et la possibilité d'une raison pure. Celle-ci ne peut donc logiquement apparaître et

être thématifiée qu'à partir d'une structure de pensée différente de la tradition scolastique aristotélicienne, ou alors, à la rigueur, à la faveur d'une lacune épistémologique grave dans son enseignement d'alors. Mettre en relief l'apparition et le développement d'une nouvelle structure innéiste et déductiviste sera pour une bonne part l'objet de cette recherche historique, en essayant toutefois d'éviter une reconstruction forcée, lisse et univoque qui ferait abstraction des divergences inévitables entre les auteurs. Les divergences profondes et réelles ne doivent pas pour autant nous dissuader d'entreprendre la moindre filiation historique pour rechercher l'origine de la raison pure dans la pensée classique, car celle-ci ne semble pas être née complètement et subitement par le seul génie ou la seule impulsion d'un philosophe, comme par exemple, en ce qui concerne la pureté de l'entendement, celle, par ailleurs primordiale et incontestable, de Descartes. Il appartient à l'historien de tenter d'établir, avec le maximum de soin, de scrupule et de vigilance, et essentiellement à l'appui des textes dont il dispose, des filiations probantes entre des penseurs divers au premier abord, mais qui se retrouvent finalement sur les grands thèmes communs qu'ils rencontrent inévitablement sur leurs routes respectives. Ces filiations établies permettent en elles-mêmes de jeter un peu de lumière sur les quelques pans demeurés encore obscurs de l'histoire des idées, ou du moins de rendre plus intelligible ce qui semble encore sans rapport et plus ou moins disparate. En ce qui concerne cet objet très particulier qu'est la raison pure *a priori*, il est évident que son caractère apparemment très familier a dissuadé longtemps de s'interroger sur ses origines historiques réelles.

Notre travail, remontant ensuite, dans une *seconde section*, jusqu'aux sources indirectes et lointaines qui peuvent dater de deux siècles avant Wolff, étudiera respectivement les traités d'Apinus, Descartes, van Roomen, Proclus de Lycie et Pierre de La Ramée. Elle visera à établir que l'usage moderne des concepts d'*a priori* et de *raison pure*, dans les mathématiques et dans la philosophie, au moins depuis le XVI^{ème} siècle, révèle une épistémologie très particulière, en rupture avec l'ordre sensible extra-mental, et qui, contrairement à ce que souhaitait Wolff, se veut formellement *incompatible* avec l'abstractionnisme et l'induction. Le rationalisme moderne, plongeant ses racines intellectuelles dans l'humanisme renaissant, préférant de loin la "lumière naturelle" et innée de Platon à la psychologie aristotélicienne, et pratiquant davantage les déductions mathématiques ou dialectiques⁹ plutôt que la

⁹ Cette dialectique moderne, véritable inauguration de la modernité philosophique permise par La Ramée, provenant au fond des revendications propres à l'humanisme de la Renaissance, fut l'armure philosophique de la Réforme et l'outil de combat "émancipateur" contre l'autorité de la scolastique aristotélicienne et thomiste. La revendication d'autonomie dans la méthode philosophique va en effet de pair avec le rejet de l'autorité provenant de la philosophie scolastique enseignée par l'Eglise catholique, rejet tout à fait analogue, en matière religieuse, à la revendication luthérienne du libre examen contre l'autorité de la tradition ecclésiale. Puisque le soutien de la tradition scolastique est refusé, puisque la raison humaine en est comme "*épurée*" pour accéder à la certitude philosophique, la raison humaine doit trouver *par ses propres moyens* une méthode suffisamment fiable pour y parvenir, d'où par exemple le souci constant de la justification par un langage adapté, du *concevable*, du fondement, de la raison d'être, de la méthode et du caractère indubitable des conclusions, réquisits qui caractériseront si fortement les philosophies du XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Ainsi la *raison pure* de Kant est-elle la fille de cette production de concepts *a priori*, cette spontanéité créatrice qui contient *seule* les principes

sylogistique formelle, se refuse obstinément à tirer les idées de l'expérience sensible, ne conférant à celle-ci qu'un rôle occasionnel de confirmation ultérieure de ce qui est au fond déjà fondé et démontré rationnellement. Cette fonction occasionnelle de l'expérience s'explique à son tour, de manière très caractéristique, par le recours *a priori* à une garantie systématique de la véracité divine pour les faire correspondre adéquatement à quelque chose d'extérieur. Le savoir classique, parce qu'il a rompu avec le sensible, tend à ressembler, selon l'expression d'A. de Muralt, à un "immense argument ontologique"¹⁰ pour assurer encore son réalisme. Le monde sensible extérieur à l'esprit, ayant cessé, au moins depuis Descartes, et sans doute déjà depuis la scolastique tardive, de nourrir vraiment l'esprit humain de ses germes essentiels d'intelligibilité, cette rupture condamne cet esprit à vivre de sa propre substance pour chercher méthodiquement une certitude d'allure *subjective* ; l'esprit doit tirer tous ses "objets", tous ses "termes de pensée", de son propre fond, de manière *a priori*, *ordonnée* et *pure*. Une grande partie de l'opposition à l'aristotélisme officiel, de la part de ces auteurs, se trouve fondée par ce refus de la théorie de l'abstraction pour expliquer la connaissance, et notamment la connaissance mathématique, dont les progrès sont manifestement solidaires de l'apparition, timide et encore tâtonnante, de la raison pure¹¹. En imposant *a priori* l'ordre de la pensée au réel, cette nouvelle structure de pensée ne saurait se soumettre à un autre ordre que le sien propre, celui qui jaillit de sa propre autosuffisance rationnelle, et la justifiant par un innéisme des idées.

nécessaires de l'intelligibilité du réel, sans l'aide d'une tradition de pensée ou d'une autorité extérieure. L'idée de " Révélation pure " chez Wolff apparaîtrait d'ailleurs ici comme une conséquence particulièrement significative du refus de la tradition dogmatique, celle-ci étant considérée comme purement humaine et donc "non pure" à ses yeux. Même si, comme nous le verrons, les solutions trouvées à ce problème varient fortement entre les écoles et les tendances religieuses en Allemagne, allant de la conciliation la plus flexible avec la nouvelle scolastique espagnole (d'ailleurs elle-même imprégnée d'exigences humanistes) au rejet le plus franc de cette dernière, il est avéré que les thèmes dominants de la nouvelle dialectique issue de la Ramée, comme l'innéisme des idées, l'art d'inventer, la rigueur des chaînes de raison, la dichotomie déductive, se retrouvent de manière persistante bien que diffuse, chez les auteurs majeurs, Descartes, Leibniz, ainsi que l'essentiel des philosophes luthériens et réformés allemands entre le XVII^e et le XVIII^e siècle. Il serait bien surprenant que Wolff ne soit pas lui-même fortement redevable de cette logique dialectique, quand on songe par exemple à la répartition *dichotomique* de ses matières, à la place considérable que revêt la logique désormais intrinsèque à la philosophie elle-même, ou encore à son désir profond d'établir cette "*verior logica* " capable d'inventer de son propre fond de nouvelles certitudes.

¹⁰ "Il n'est pas exagéré de dire que la philosophie moderne entière, de Suarez à Wolff, est un immense argument ontologique destiné à assurer *a priori* la corrélation de la pensée et de l'être selon l'idéal de la pensée mathématique que recèle virtuellement la distinction formelle scotiste." A. de Muralt, *L'enjeu de la métaphysique médiévale*, E. J Brill, Leiden, 1991, p. 28.

¹¹ "Or, il existe un rapport plus intime quoique moins apparent et plus incertain entre les Mathématiques pures et la Philosophie théorique. L'histoire des mathématiques et de la philosophie montre qu'un renouvellement des méthodes de celles-là a, chaque fois, des répercussions sur celle-ci." Jules Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, puf, Paris, 1962, 1993 (2), p.4. Le cartésianisme en est à cet égard le témoignage le plus manifeste, même s'il ne faut évidemment pas confondre les mathématiques pures avec sa *mathesis universalis*. Cela peut être appliqué aussi à la physique : il est évident par exemple que l'établissement du principe d'inertie comme premier principe de la physique moderne a historiquement compromis l'intelligence du principe de causalité traditionnelle, et donc la valeur de l'analogie comme méthode philosophique qui en découlait. La philosophie moderne a donc cherché à fonder la métaphysique sur une approche univoque du réel, en se basant sur la méthode mathématique, encouragée qu'elle était par le succès de la nouvelle physique galiléenne.

On en déduira finalement qu'une méthodologie de connaissance pure, déductive et *a priori* ne pouvait, après cela, que se mettre gravement en péril en cherchant à se *fonder* génétiquement dans une expérience sensible. Or, c'est exactement ce qu'a fait Wolff. En effet, Wolff, encouragé par un tempérament très irénique et conciliateur, a pris un très grand risque en cherchant à remettre directement l'expérience à la racine et au principe de cette méthode déductiviste, car c'était contester d'emblée la parfaite suffisance *a priori* de la raison cartésienne et risquer surtout de remettre en question sa nécessité logique, donc, au final, sa scientificité même. Cette menace d'incohérence s'est d'ailleurs confirmée rapidement dans "la crise des fondements" qui eut lieu après sa mort, au milieu du XVIIIème siècle, en Allemagne, et a suscité, par ricochet, la pensée critique de Kant pour tenter de s'en extraire.

3- Etat actuel des recherches sur ce problème.

Quels ont été les résultats des recherches récentes sur Wolff à propos de ce problème? Celles-ci n'ont heureusement pas manqué depuis deux décennies, et ont surtout contribué à tempérer les lectures trop rationalistes de Wolff. Mais il y eut quelques précurseurs. Caesar, dès 1879¹², énonçait déjà que le système de Wolff tenait pour beaucoup de l'expérience et remarquait que la pensée, pour lui, n'était pas possible sans son concours. En 1924, Max Wundt écrivait la même chose¹³ et corrigeait l'image exclusivement rationaliste de Wolff qui commençait à s'imposer, en estimant que Wolff réalisait effectivement une synthèse, un "mariage" exercé entre raison et sensibilité¹⁴.

M. Campo, au milieu du XXème siècle¹⁵, a effectué un travail d'analyse de la philosophie de Wolff dans une perspective thomiste. Il a beaucoup insisté sur le contraste vigoureux qui pouvait exister chez lui entre le pôle rationaliste et le pôle expérimental, mais l'auteur n'a pas vraiment mis l'accent sur l'intention de Wolff de faire un "mariage" des deux. Il ne pense pas qu'une alliance réelle soit possible et reste sur un constat de déséquilibre important, qui n'exclut pas la franche incohérence à cause des prétentions rationnelles du système.

Ce sont surtout les travaux pionniers de J. Ecole, à qui nous devons la réédition moderne de l'œuvre originale, qui ont véritablement permis, à travers de nombreux articles permettant de retracer l'ensemble des traités métaphysiques¹⁶, de relancer l'effort de compréhension de la philosophie wolffienne en France, notamment dans la mise en valeur wolffienne de l'expérience par rapport à la raison. Même si Wolff, comme il l'écrit, "fait montre d'une

¹² J. Caesar, *Christian Wolff in Marburg*, Marburg, 1879, p. 22.

¹³ M. Wundt, *Kant als Metaphysiker, Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924, p. 38.

¹⁴ Wundt, op. cit., pp. 37-38.

¹⁵ Mariano Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vol. , "vita e pensiero", Milan, 1939; reprint Olms, Hildesheim, 1980.

¹⁶ Cf. J. Ecole, *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff*, Vrin reprise, 1985 ; "La conception wolffienne de la philosophie d'après le *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*", *Filosofia Oggi*, 4 (1978), pp. 403-428 ; *La Métaphysique de Christian Wolff*, Olms, Hildesheim, 1990, GW III-12 (1-2).

confiance illimitée dans la raison¹⁷", dans son article "De la notion de philosophie expérimentale chez Wolff¹⁸", il détaille toute l'importance que l'expérimentation concrète peut revêtir dans l'édification de la pensée physique, psychologique, et même théologique. Il montre bien que "l'expérimental" est étendu à tout le champ du savoir, y compris lorsqu'il est de nature métaphysique. Il y évoque aussi les imprécisions du rapport entre la connaissance *a priori* et *a posteriori*, difficultés qu'il avait précédemment développées dans un article spécifique¹⁹, mais, chose notable, ces difficultés ne remettent pas en question la validité et le principe du "mariage" entre la raison et l'expérience, qui reste globalement cohérent à ses yeux et semble pouvoir fonctionner adéquatement malgré tout. Il reste confiant, en effet, dans l'idée que l'emploi *conjugué* des deux pôles est possible en suivant la manière dont Wolff souhaite le mettre en œuvre, et que cet emploi conduit à développer la certitude des connaissances et le progrès des sciences. La raison en est que pour lui, la distinction entre *a priori* et *a posteriori* est moins fondamentale que la distinction entre connaissance *intuitive* et *discursive*, la connaissance intuitive résolvant la tension entre les deux pôles en les fusionnant dans une sorte de saisie synthétique²⁰. Les difficultés du rapport entre les deux seraient donc surmontées par cette distinction supplémentaire qui, de la sorte, les couronne.

Les entreprises de traductions récentes des traités latins et allemands de Wolff, italiennes tout d'abord avec R. Ciafardone, françaises ensuite par le concours du CERPHI, notamment le *Discours Préliminaire* en 2006, et bientôt la *Métaphysique allemande*²¹, ont abouti en outre à remettre en question les grandes distinctions classiques mais figées, entre autres établies par Kant lui-même, qui portaient à classer univoquement la philosophie de Wolff en adversaire de l'école empiriste, en montrant que non seulement Wolff connaît et mentionne J. Locke, mais qu'il engage aussi dans sa philosophie une véritable théorie de l'abstraction ressemblant fort à celles véhiculées par les empiristes anglais.

L. Cataldi-Madonna a étudié en 2001²² la place exacte de l'expérience chez Wolff, et a parlé de véritable "méthodologie empirique" pour parler de sa démarche, qui est davantage synthétique qu'analytique parce qu'elle ne prétend pas se soumettre à un idéal de déduction *a priori* pure et simple. Il n'y a pas d'invention de vérités nouvelles sans l'appui nécessaire des

¹⁷ J. Ecole, "En quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste?", in *Etudes et documents photographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, 1988, p. 145.

¹⁸ J. Ecole, "De la notion de philosophie expérimentale chez Wolff", in *Les Etudes philosophiques*, n°4, 1979, pp. 399-406.

¹⁹ J. Ecole, "De quelques difficultés à propos des notions d'*a posteriori* et d'*a priori* chez Wolff", in *Etudes et documents photographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, 1988, pp. 132-143.

²⁰ J. Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, op. cit., p.126 : "En tout cas, on peut dire que la division de la connaissance en intuitive et discursive semble être, chez lui, plus fondamentale que celle en *a posteriori* et *a priori*. Car si la connaissance *a posteriori* est toujours intuitive, la connaissance *a priori*, qui est par définition discursive, s'épanouit aussi en intuitive." Voir aussi, du même auteur, "Du rôle de l'entendement intuitif dans la conception wolffienne de la connaissance", in *Etudes et documents photographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, 1988, p. 55.

²¹ Traduction prochaine par Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J. F. Goubet et J. M. Rohrbasser.

²² L. Cataldi Madonna, "La metodologia empirica de Christian Wolff", IV, in *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Olms, Hildesheim, 2001, GW. III-62.

sensations. Il a par ailleurs bien mis en évidence les limites qui pèsent sur l'intellect humain, et surtout l'impossibilité wolffienne d'exercer la moindre raison pure chez l'homme, ce qui implique que la métaphysique dogmatique wolffienne ne procède pas de concepts *purs* et *a priori*, comme l'exige pourtant Kant pour toute métaphysique scientifique.

L. Kreimendahl, en 2007²³, dans la même perspective, s'emploie à montrer la stérilité des schémas scolaires pour comprendre la pensée de Wolff : "Maintenant le schéma Rationalisme/Empirisme non seulement s'est trouvé tout à fait en général dans la Critique, mais son adéquation avec la philosophie wolffienne est mise en doute par le fait d'être particulièrement emphatique, et au fond facile à comprendre²⁴." Il a en outre établi que l'expérience irriguait l'intégralité du système wolffien, non seulement comme fondement, condition de possibilité, mais également quant à la place qu'elle occupe quantitativement dans les traités, notamment à travers la connaissance de type historique²⁵ et à travers l'application du "mariage".

J.-P. Paccioni, en 2006²⁶ a étudié de près la mise en œuvre effective de cette alliance wolffienne entre raison et expérience, en montrant comment elle permettait de renforcer les données du raisonnement logique et de conférer leur solidité dogmatique aux *fondements* de la connaissance, fondements dont l'établissement ordonné reste l'objectif principal du philosophe. Outre cette volonté wolffienne de *fonder* la connaissance en certitude, qu'il met bien en évidence, J. P. Paccioni a par ailleurs le grand mérite d'éclairer les sources historiques proches de Wolff et de montrer comment Wolff, dans cette entreprise de fondation, reprend pour une part l'héritage de ses maîtres, tout en s'en démarquant par une interprétation plus personnelle, c'est-à-dire le désir de penser *ensemble* les exigences de l'empirisme et du rationalisme. Mais J. P. Paccioni ne va pas jusqu'à douter de la pertinence d'une telle *juxtaposition* épistémologique : sa possibilité semble aller de soi, dans la mesure où elle permet au moins de résoudre pour une part les difficultés apparentes produites par une lecture trop rationaliste de Wolff.

Le rapport entre pensée et langage chez Wolff, à travers la connaissance "symbolique", a également été l'objet d'un important travail d'analyse en italien par M. Favaretti Camposampiero²⁷, ce qui a permis entre autre de dégager les subtilités de la très problématique "raison pure" wolffienne et de sa place véritable dans sa pensée. Car Wolff, en récupérant des éléments empiristes, n'abandonne pas pour autant les ambitions propres du rationalisme, et si la connaissance est dérivée entièrement de l'expérience, il reste que l'idéal de la science est inspiré de la méthode qu'utilisent les mathématiques. Celle-ci doit pouvoir se

²³ L. Kreimendhal, "Empiristische Elemente im Denken Christian Wolffs", in *Wolffiana II-1, Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Teil 1*, Olms, Hildesheim, 2007.

²⁴ Kreimendhal, op. cit., p. 96. [Nous traduisons].

²⁵ Kreimendhal, op. cit., p. 97.

²⁶ J.-P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur, Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique*, Vrin, Paris, 2006.

²⁷ M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza Simbolica, pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna*, Olms, Hildesheim, 2009.

construire, en dernier lieu, à la manière d'un *calcul déductif*, de manière analytique, qui n'est autre qu'une combinaison *symbolique* de signes univoques. Réduire le savoir à ce calcul opérant sur des symboles représentatifs est ce que l'intellect pourrait espérer de mieux, pour ainsi dire, mais l'auteur montre bien que cela reste néanmoins un "idéal régulateur". Wolff, s'il croit comme Leibniz en la capacité heuristique de ce calcul, ne prétend pas l'avoir effectué, du fait de l'obscurité constitutive de la sensibilité qui reste toujours présente en l'esprit humain, et qui empêche toujours la raison d'être *pure*.

4- Spécificité de notre recherche.

Par rapport à ces études, nous entendons, pour notre part, montrer à notre tour la place très importante de l'expérience sensible dans le système wolffien et la précision de sa coordination avec la raison, mais nous voudrions aller plus loin en distinguant un Wolff d'*intention* et un Wolff *de fait*, car les deux ne coïncident pas nécessairement. Nous voudrions montrer que cette synthèse, ou plutôt cette juxtaposition entre *a priori* et *a posteriori*, telle qu'elle est pensée par Wolff, ne peut pas fonctionner correctement, et cela en dépit des intentions déclarées du philosophe. Autrement dit, elle ne permet pas d'éviter un certain nombre de difficultés concrètes d'exercice qui rendent inapplicable l'idée wolffienne d'un "mariage" entre les deux pôles de la raison et de l'expérience, d'où une *tension méthodologique* qui peut se vérifier, nous le montrerons, dans l'ensemble de son ouvrage métaphysique. Cette tension, à notre avis, n'est pas surmontable, et le recours à une connaissance intuitive globale pour les fusionner, comme le signale J. Ecole, ne permet pas, à notre avis, de clarifier les choses, mais au contraire les obscurcit davantage dans la mesure où, de manière empiriste, cette intuition finit par *confondre* le sensible et l'intellectuel. Cette tension entre raison et expérience jette un trouble sur l'unicité et la solidité du fondement rationnel, elle affaiblit directement la nécessité des principes et des propositions universelles qui sont à la base de tout savoir scientifique. Cette tension non surmontée se trouve bien être la cause de la crise capitale de la métaphysique chez les successeurs de Wolff. Cette crise, affectant la scientificité dogmatique du discours métaphysique, a historiquement engendré la réaction de la critique kantienne, celle-ci visant à fonder à nouveau la nécessité des propositions des mathématiques et de la physique, mais excluant la métaphysique *wolffienne* de ce champ d'application et la destituant ainsi de sa prétention à la scientificité.

Wolff, on le voit, commande pour une bonne part la manière dont nous appréhendons encore aujourd'hui les disciplines philosophiques, et plus particulièrement, à travers la sanction kantienne, la manière très particulière d'interpréter ce que l'on croit être la métaphysique "dogmatique". Il y a en effet, incontestablement, une "étape wolffienne" dans l'histoire de la philosophie, qui ne doit pas être confondue purement et simplement avec celle de Leibniz.

Première Partie :

le sens des concepts d'a priori, d'a posteriori, de pur et de non pur, et leur fonction dans l'architecture interne du système wolffien.

Première section.

Présentation des caractères généraux de la philosophie wolffienne

1- La philosophie comme science systématique ordonnée.

a) La place de Wolff dans la philosophie moderne.

Il importe à l'historien de la philosophie de toujours accorder beaucoup d'attention aux démarches initiales d'un auteur pour s'efforcer de bien le comprendre, car ces matrices commandent en général tout son développement ultérieur, déterminent ses principes directeurs comme elles annoncent ses conclusions. Ainsi, lorsqu'on aborde l'œuvre carrefour de Christian Wolff, qui, pour M. Puech, n'est rien moins que "la pièce centrale de la compréhension du XVIIIème siècle en Allemagne"¹, ces démarches initiales se perçoivent de fait assez facilement à travers les premières impressions que l'on peut en retirer.

Tout d'abord, l'ampleur de l'œuvre n'a rien à envier à celle de Leibniz, le corps des traités formant un ensemble imposant, confortant l'autorité du maître en philosophie qu'était Wolff. L'ouvrage de Wolff était très renommé en son temps dans toute l'Europe, salué en France par les encyclopédistes, quelque peu jalosé par Voltaire, et traduit dans cette langue par des disciples comme J. Deschamps. L'ambition d'épuiser le savoir humain de son temps se dégage nettement de cet ensemble, qui est un trait caractéristique d'une période optimiste où la raison humaine part à la conquête du monde matériel et se fait sienne l'idée de perfectibilité. Les auteurs germaniques antérieurs à Wolff étaient encore centrés sur le "savoir révélé de Dieu" (*Gottesgelahrtheit*), si bien que Wolff, en axant davantage sa discipline comme "savoir du monde" (*Weltweisheit*)², contribue pour une grande part à laïciser le langage philosophique allemand. Même si le monde (*die Welt*) est tenu par lui comme un artefact divin dont la perfection est le miroir³, s'il considère le corps humain lui-même comme un "petit monde" (*kleine Welt*) reflétant l'intelligence divine⁴, et si la raison métaphysique est toujours apte à remonter jusqu'à Dieu comme raison suffisante du monde, il reste que l'ordre de la raison humaine y installe résolument ses ambitions propres. Pour Wolff, le savoir philosophique, par son caractère ordonné et organisé, est synonyme de savoir scientifique⁵ et doit presque totaliser le savoir humain, le récapituler. Wolff, de cette façon, renouvelle de fond en comble

¹ M. Puech, *Kant et la causalité, étude sur la formation du système critique*, Vrin, Paris, 1990, p. 75.

² Cf. H. W. Arndt, "Christian Wolff – Philosophie als Weltweisheit", in *Wolffiana II-1, Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Teil I*, Olms, Hildesheim, 2007, pp. 41-54.

³ Ch. Wolff, DM, § 1045 : "Le monde représente la perfection de Dieu comme dans un miroir. (...) Dieu a fait le Monde en vue de révéler sa magnificence." Nous citerons l'édition des œuvres complètes de Christian Wolff dans *Gesammelte Werke* (noté GW), Georg Olms, Hildesheim, depuis 1962, sous la direction de Jean Ecole, H. W. Arndt, CH. A Corr, J. E. Hoffmann et M. Thomann. Les abréviations des œuvres correspondent aux titres cités au début.

⁴ DT, § 37. Voir aussi, § 32 : "Notre corps est comme le monde entier un miroir de la sagesse et de la raison de Dieu."

⁵ DP, p. 89 : "La philosophie est la science des possibles." voir aussi Ch. III, §87, p. 128 : "La philosophie est une science."

la nature du discours philosophique lui-même en y intégrant les concepts spécifiques de la science moderne (il intègre par exemple la *Cosmologie générale* dans la métaphysique). Ces concepts non seulement changent de sens par rapport à leur source d'origine, en cessant d'être des concepts simplement opératoires dans telle ou telle démarche de recherche encore plus ou moins tâtonnante, en devenant plus dogmatiques en faisant corps avec le discours philosophique général, mais ils changent aussi la teneur et la nature du discours philosophique lui-même, en lui attribuant le rôle nouveau d'une spéculation systématique universelle "exprimant" et mettant en ordre les concepts issus de la pratique scientifique (les concepts de la physique de Newton, comme l'attraction et l'inertie par exemple, qu'il essaie d'harmoniser avec la dynamique leibnizienne⁶), avec pour but de les fonder en raison par les seuls critères de la nécessité logique.

La place de Wolff dans l'histoire de l'université allemande est ainsi tributaire de cette méthode, et engage clairement tout le projet des "Lumières allemandes". Au début du XVIIIème siècle, les universités ont des disciplines encore très fortement hiérarchisées par rapport à des états légués par la tradition, états qui reflètent la hiérarchie "verticale" des facultés intellectuelles en fonction de leurs objets de connaissance respectifs. Il est évident que la théologie, connaissance de Dieu, est alors un état supérieur à tout autre, y compris à la philosophie et aux recherches physiques, puisque son objet lui-même est d'une supériorité *infinie* par rapport à tout autre objet. Or Wolff, à la suite de Descartes, par l'exigence d'une méthode unique de connaissance pour toute forme de discipline, méthode philosophique, certes, mais universelle et confondant ses concepts avec ceux des sciences, inaugure un bouleversement considérable dans cette hiérarchie traditionnelle en Allemagne. Wolff distingue encore les champs du savoir par leurs objets, bien sûr, mais d'abord et avant tout en fonction des types d'activité de connaissance (historique, philosophique et mathématique). Par ces distinctions, il inaugure un mouvement de dissolution progressive de la hiérarchie traditionnelle et révèle la science comme champ d'activité autonome, distingué horizontalement et non plus verticalement des autres activités, au point d'en venir à contester ouvertement, comme nous allons le voir, la supériorité de la théologie sur la philosophie. C'est en ce sens précis que l'on peut parler d'une laïcisation de la pensée universitaire par Wolff. Bien évidemment, il ne donne encore qu'une impulsion de départ à ce mouvement, poursuivi ensuite par Kant⁷, et qui perdurera durant tout le XIXème siècle⁸ pour inspirer le

⁶ Cf. EMU, tome II (GW II-30), *Elementa Mechanicae, cum statica, Hydrostaticam, Aërometrium, atque Hydraulicam complectitur* (1733), ch. I, déf. 4 notamment pour la force de gravitation. Voir, pour l'inertie, CG, 1737, Olms, 1964, GW II-4, § 316, p. 236. Il avait déjà écrit sur ce thème, en 1726, *Principia dynamica*, in MMP, n° XXXVI, pp. 151-166. Voir Anne-Lise Rey, "Leibniz et Newton dans Wolff : un précurseur pour les Lumières européennes ?" in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, Lumières, n°12, 2008, presses universitaires de Bordeaux, pp. 125-136.

⁷ Cf. Kant : *Conflit des facultés*, 1798, AK VII, pp. 5-116, trad. franç. Gibelin, Vrin, Paris, 1973.

⁸ Cf. R. Stichweh, trad. franç. Fabienne Blaise, *Etudes sur la genèse du système scientifique moderne*, presses universitaires de Lille, p. 37 : "On tient pour dépassé de parler de facultés supérieures et d'une faculté inférieure, si bien qu'Ernst Brandes – à cette époque curateur *de facto* à l'Université de Göttingen -- peut écrire en 1802 : "Aucune tête pensante n'emploiera plus sérieusement ces noms."

modèle de l'université européenne actuelle. On peut même aller jusqu'à dire que Wolff freine paradoxalement la vitesse de cette dissolution par le mode d'exposition spécifique de sa pensée, cette fameuse "philosophie des manuels" qu'il engage par le biais de la tradition d'enseignement qu'il fonde, ouvrages qui exposent systématiquement et dogmatiquement la pensée scientifique, l'immobilisant en un sens dans le souci de classification, d'accumulation, et ne la mettant pas dans une posture de recherche ouverte et critique⁹.

b) La méthode de Wolff dans l'organisation du savoir.

Mais quelle est donc cette méthode philosophique dont le philosophe se prévaut ? Wolff, pour systématiser le savoir philosophique, commence, dans le *Discours préliminaire*, par distinguer trois genres d'étant qui seront les objets principaux de cette méthode :

Les étants que nous connaissons sont Dieu, les âmes humaines et les corps, ou choses matérielles¹⁰ (...) Ce qui, en nous, est conscient de soi-même se nomme l'*âme* ; les autres choses, étendues, différant les unes des autres par la figure et la grandeur, que nous intuitionnons (sic) hors de nous s'appellent les *corps*. (...) Et dès que nous jugeons que les corps et les âmes humaines ne sont pas des étants par soi [a se], c'est-à-dire des [choses] naissant et persévérant par leur propre vertu, nous admettons également un Auteur tant des corps que des âmes, par la vertu duquel l'un et l'autre genre d'étants ont été produits. Et cet Auteur des choses, dont nous accordons qu'elles existent, nous l'appelons *Dieu*¹¹.

Il déduit ensuite de ces trois objets (Dieu, l'âme, les corps) les trois sciences correspondantes. La *théologie naturelle* traitera de Dieu, la *psychologie* traitera des âmes, et la *cosmologie générale* s'occupera des corps. Toutes les autres disciplines particulières se déduiront ensuite de la considération de Dieu, de l'âme ou du monde matériel sous un angle plus particulier. Par exemple, l'âme comme faculté de *connaître* entraînera l'existence de la logique ; comme faculté de *désirer*, elle sera l'objet de la philosophie pratique.

L'existence de ces multiples disciplines pose, il est vrai, de délicats problèmes d'organisation et d'ordre, souci constant de Wolff, car conditionnant la rigueur scientifique de l'ensemble¹². En effet, il y a deux manières d'ordonner les disciplines entre elles et d'en enchaîner l'enseignement : soit en partant du principe d'une exposition didactique seulement (ordre de l'étude) ; soit en partant de l'exigence de fondation rationnelle (ordre de la démonstration). A ces deux exigences correspondront une place différente des disciplines les unes par rapport aux autres, et l'on commencera autrement leur enseignement. Il est clair que l'ordre de l'étude didactique (*ordo studendi*) exigera de commencer par la Logique, art de

⁹ Cf. Stichweh, *ibid.*, p. 19 : "La science du manuel – justement parce qu'elle n'est pas une science de recherche – s'accorde bien, à vrai dire, avec la science des classifications. Elle correspond en général à une ou plusieurs rubriques des classifications suggérées et engrange, comme elles, une masse de savoir ordonnée et statique, qui n'est elle-même aucunement critique. Cela révèle que la science du dix-huitième siècle ne connaît la discipline que comme lieu de sédimentation du savoir assuré, et pas encore comme foyer des efforts réels d'une communauté fondée sur la discipline, unie par une problématique commune."

¹⁰ On aura aisément remarqué que cette partition deviendra chez Kant le contenu des Idées de la raison.

¹¹ DP, ch.III, §55, p.111.

¹² DP, ch. III, § 87 : "il faut scrupuleusement garder l'ordre selon lequel la première place appartient qui procurent aux autres leurs principes..."

raisonner juste et vrai, condition nécessaire du bon usage de la raison dans les autres matières¹³. Par contre, l'ordre de la démonstration (*ordo demonstrandi*) exigera de commencer plutôt par l'ontologie et la psychologie expérimentale, qui établiront les concepts premiers dont se sert la philosophie¹⁴. Wolff précise d'ailleurs que l'on ne peut traiter la philosophie avec les deux modes en même temps, et finit par préférer l'ordre didactique comme étant plus conforme aux nécessités de la formation philosophique¹⁵.

c) L'exigence wolffienne de la logique.

Le langage ainsi ordonné, tel qu'il est utilisé par Wolff, est tout à fait frappant. Le XVII^e siècle l'a préparé, sous l'impulsion décisive de Descartes, à titre de règle intellectuelle (*more geometrico demonstrata*¹⁶) revendiquant toujours plus d'autonomie par rapport à la *disputatio* scolastique et surtout par rapport à la syllogistique formelle d'Aristote¹⁷. Le statut de ce nouveau langage méthodique, exploré notamment par Spinoza, sera définitivement établi et confirmé par Leibniz. Wolff, pour sa part, va tenter de l'appliquer¹⁸, faisant de lui, en quelque sorte, le "patrimoine" de la pensée allemande du XVIII^e siècle. Il déclare, dès le traité sur les *Aërometriae Elementa* de 1709, qu' "en ce qui concerne la méthode après laquelle je pense qu'on doit traiter toute la philosophie et même la physique, je reconnais qu'aucune d'autre ne convient comme la méthode des géomètres aux sciences¹⁹." C'est bien en effet la *grammaire du géomètre* qui se déploiera sous nos yeux,

¹³ DP, ch. III, §88 : "Si tu es résolu à te mettre avec profit au service de la philosophie, il te faut traiter la Logique en tout premier lieu. En effet, la logique enseigne les règles par lesquelles la faculté de connaître est dirigée dans la connaissance de la vérité."

¹⁴ DP, ch.III, §90 : "S'il faut, en Logique, tout démontrer rigoureusement en apportant les raisons authentiques, il faut disposer la Logique après l'Ontologie et la Psychologie. En effet, elle tire ses principes de l'Ontologie et de la psychologie."

¹⁵ DP, ch. III, §91 : "On ne peut satisfaire à l'une et à l'autre méthode. (...) Nous avons donc préféré que la méthode de l'étude l'emporte sur la méthode de la démonstration."

¹⁶ Cf. H. W. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971.

¹⁷ "(...) il demeure une opposition fondamentale entre la procédure de la *disputatio* médiévale et le paradigme d'une logique algorithmique. La conception d'un calcul logique marque la rupture la plus radicale, opérée dans l'esprit du mécanisme, entre deux modes discursifs incompatibles (...)" H. H. Knecht, *La logique de Leibniz ; essai sur le rationalisme baroque*, l'âge d'homme, Lausanne, 1981, p. 314.

¹⁸ Ce point commun entre Leibniz et Wolff ne doit pas pour autant laisser penser que Wolff ne ferait que systématiser Leibniz en utilisant sa propre méthode. Tout d'abord Leibniz remarquait lui-même que Wolff ne connaissait de lui que ce qu'il avait publié. Ensuite, il est évident que Wolff avait l'idée de son langage avant même de correspondre avec Leibniz, et que les points de divergence doctrinale entre eux sont nombreux. De surcroît, Wolff n'est pas allé aussi loin que Leibniz dans la formalisation algébrique de ce langage. Néanmoins, il est permis d'affirmer que, par sa volonté de construire et d'appliquer ce langage méthodique, en réintégrant notamment la forme syllogistique, Wolff se situe "dans la lignée" de Leibniz tout en se situant en retrait par rapport à lui. Sur les recherches de Wolff en matière de logique formelle, on peut consulter l'ouvrage de Francesco Barone, *Logica formale nell'illuminismo tedesco*, Filosofia VII, 2 (1956), pp.254-290. Sur l'influence de Leibniz sur Wolff, voir J. Ecole, *Wolff était-il leibnizien ? in Nouvelles études et nouveaux documents iconographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, GW III-35, pp.131-151, ainsi l'article de S. Carboncini, "Nuovi aspetti del rapporto tra Christian Wolff e Leibniz. Il caso della *Monadologie*", in *Wolffiana I*, Olms, Hildesheim, 2005, pp. 11-46.

¹⁹ AE, p. 10 (non paginé) : "Quod methodum attinet, qua universam Philosophiam, adeoque & Physicam pertractandam esse iudicio, non aliam, quam methodum Geometrarum scientiis convenire agnosco."

paragraphe après paragraphe, avec, implicitement, l'espoir secret, dans cette laborieuse édification axiomatique-déductive, de réaliser enfin, ou plutôt d'approcher le plus près possible, telle une sorte d'idéal régulateur, la *caractéristique universelle* de son prédécesseur Leibniz, celle qui devait unifier toutes les disciplines à l'aune d'une méthode logique unique dont les mathématiques devaient *exprimer* le mieux la nature.

Wolff est d'abord effectivement un mathématicien²⁰, mais il n'a jamais pour autant fait de l'étude des mathématiques une fin en soi. Il cherche plutôt, à la suite de l'influence d'Erhard Weigel (1625-1699), de Caspar Neumann (1648-1715) et de Leibniz, à en "abstraire les règles²¹" et à en tirer une méthode universelle d'expression de la pensée (*mathesis universalis*²², *Ars combinatoria*) qui serait le *langage* adéquat de la philosophie elle-même. Ceci va fortement contribuer chez lui à identifier la méthode mathématique et la méthode philosophique en un même *langage* logique²³, une même discipline régulatrice qui permet d'accéder sans faillir à la solidité, à la certitude et au fondement essentiel des choses. Dans le § 303 de la *Psychologie Empirique*²⁴, Wolff prend par exemple soin d'analyser la "langue philosophique" comme étant celle qui possède la signification essentielle dans son vocabulaire, par l'intermédiaire de signes distincts ; puis il poursuit en écrivant au § 304 que ces signes essentiels, dans l'absolu, sont l'attribut principal de l'art combinatoire (*mathesis*), ou science d'apprentissage des signes exprimant les idées, ce qui permet d'affirmer que Wolff considère la philosophie à venir (car une telle langue reste à constituer) comme devant nécessairement envisager d'utiliser la forme de ce langage spécifique comme son horizon

²⁰ Sur la jeunesse et les études de Wolff, voir H. Wuttke, *Ueber Christian Wolff den Philosophen*, 1841, in *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, 1743, Olms, Hildesheim, GW I-10, 1980, p. 127. Voir également, en langue française, l'article classique de Vleeschauwer H.J. de, "La genèse de la méthode mathématique de Wolf, contribution à l'histoire des idées du XVIIIème siècle", in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1932, p.651-677.

²¹ Cf. EL, p. 127-128.

²² Le terme de "mathesis universalis" doit être cité ici avec beaucoup de prudence, car ce terme peut signifier plusieurs éléments qui ne sont pas toujours supposés chez les auteurs de cette époque où il apparaît. Il est moins un "programme" déterminé qu'un long tâtonnement, un "champ de problèmes", comme l'écrit D. Rabouin. Pour une analyse approfondie de l'histoire de la "mathesis universalis", voir, de cet auteur, *Mathesis universalis, l'idée de "mathématique universelle" d'Aristote à Descartes*", Puf, Paris, 2009.

²³ Cette identification des deux matières se localise dans DP., § 139 et dans la PR, Prolegomenae, § 26. Erhard Weigel, s'inspirant des démarches conjointes de Descartes et de Hobbes, associant lui-même la logique démonstrative avec la méthode d'Euclide et faisant de la pensée humaine un calcul, transmettra, semble-t-il, à Wolff cette volonté de "fusion méthodologique" sous la dénomination unique de "Logistica" (Cf. l'ouvrage de Weigel intitulé significativement *Philosophia mathematica, Theologia naturalis solida, Per singulas scientias continuata, Universae Artis Inveniendi prima stamina complectens*, Iéna, 1693). J. P. Paccioni parle à son sujet d'une "pansophie mathématique" (*Cet esprit de profondeur*, op. cit., p. 41). Chez Leibniz, nous trouvons également plusieurs indices d'une identification entre les deux disciplines que sont la philosophie et les mathématiques : "Les mathématiciens ont autant besoin d'être philosophes que les philosophes d'être mathématiciens..." (*Lettre à Nicolas Malebranche*, 13/23 mars 1699, *Philosophischen Schriften...*, édition Gerhardt, B. I, Berlin 1875-1890, p. 356) ; "La vraie *méthode* prise dans toute son étendue est une chose à mon avis tout à fait inconnue jusqu'ici, et n'a pas été pratiquée que dans les mathématiques." (*Opusculum et fragments inédits de Leibniz*, par Louis Couturat, Paris, 1903, Olms, Hildesheim, 1966, p.153) ; voir aussi p. 175 : "On n'a pas considéré de quelle importance il serait de pouvoir établir les principes de Métaphysique, de physique et de Morale avec la même certitude que les *Eléments* de Mathématique." Et p.176 : "L'unique moyen de redresser nos raisonnements est de les rendre aussi sensibles que le sont ceux des mathématiciens..."

²⁴ PE, § 303, p. 217.

idéal. On peut dire par conséquent que le système de Wolff esquisse imparfaitement et provisoirement cette langue encore inconnue. Le philosophe a longuement médité la forme de ce langage, dès la parution de sa thèse de doctorat, *Philosophie Pratique Universelle*, datant de 1702²⁵, sous l'influence de ses maîtres cartésiens, puis, très certainement, de la lecture du *Discours de la méthode* de Descartes²⁶, écrit où la logique aristotélicienne est entièrement ruinée au profit d'une nouvelle discipline de pensée, basée sur l'intuition claire et distincte d'un côté, sur la déduction pure de l'autre, et où le souci de la méthode et de l'ordonnance du savoir prévaut finalement sur le savoir lui-même. Cette filiation avec le *Discours de la Méthode*, mais aussi avec les *Regulae* de Descartes, écrit encore très peu diffusé à la fin du XVII^e siècle, est attestée notamment par une citation de la règle XII des *Regulae* dans la lettre à Leibniz du 15 octobre 1705²⁷, où il se montre insatisfait par le caractère néanmoins inachevé de cet écrit, mais nombre d'exigences wolffiennes (exigence d'ordre, de clarté géométrique, de systématisme déductif, etc.) y seront manifestement reprises. Il a approfondi ensuite cette forme en étudiant Leibniz lui-même et en correspondant avec lui, mais il l'a conçue pour un motif au fond similaire à Leibniz ou à Caspar Neumann. Ce motif, Leibniz le concevait ainsi :

Je crois qu'on ne pourra jamais mettre fin aux controverses ni imposer silence aux sectes, si l'on ne revient pas des raisonnements compliqués à des *calculs* simples, et des mots ayant des significations vagues et incertaines à des *caractères* bien déterminés. Car il arrivera alors que tout paralogisme ne soit rien de plus qu'une erreur de calcul, et qu'un sophisme, une fois exprimé dans cette espèce d'écriture nouvelle, ne soit réellement rien d'autre qu'un *solécisme* ou un *barbarisme*, qui devra être facilement réfuté par les lois mêmes de cette grammaire philosophique²⁸.

²⁵ Wolff, "Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta." (1703), in MMP, p. 191. Wolff a soutenu cette thèse à Leipzig, qui attira bien vite l'attention de Leibniz et permit d'initier leur correspondance. Leibniz appuya Wolff pour obtenir une chaire de mathématiques et de philosophie à l'université de Halle en 1707.

²⁶ Wolff, dans son autobiographie, admet avoir étudié le *Discours de la méthode*: "Que le syllogisme ne soit pas un moyen d'inventer de la vérité, je l'avais appris de la *Medicina mentis* de Tschirnhaus et du *Discours de la méthode* de Descartes (...)" (Christian Wolff, EL, pp.134-135). A cette lecture s'ajoute ensuite celle de l'édition posthume des *Regulae*, comme l'affirme Ma Luisa P Cavana dans sa monographie espagnole sur Christian Wolff: "L'influence de Descartes sur ce philosophe est un sujet à étudier; il est connu, cependant, que Wolff raconte en 1705 avoir étudié les "Regulae" à partir des "opuscules posthumes" (M. Luisa P. Cavana, *Chr. Wolff*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995, p. 20). Les "opuscules posthumes" de Descartes, dans lesquels se trouvent les *Regulae*, ont effectivement été publiés à Amsterdam en 1701. Leibniz, pour sa part, disposait d'une copie manuscrite des *Regulae* depuis 1670. Ce fait est à nos yeux *absolument capital* quant à la transmission directe des réquisits idéologiques fondamentaux du cartésianisme dans le wolffianisme, et plus particulièrement dans la transmission des concepts d'*a priori* et de raison *pure*.

²⁷ Cf. *Die Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff aus der handschriften der Koeniglichen Bibliothek zu Hannover*, herausgegeben von C.I. Gehrardt; réédition 1971, à partir de l'édition de 1860, Olms, Hildesheim, New York. Voir par exemple cet extrait de la lettre: "Notarunt jam alii, regulas suas de methodo ex arithmetica transcripsisse Cartesium." Par ailleurs, Wolff a également lu et étudié les *Méditations métaphysiques* de Descartes, comme l'atteste le paragraphe 71 de l'*Ontologie*, traduit en Annexe II.

²⁸ G.W.Leibniz, *Projet et Essais pour arriver à quelque certitude, pour finir une bonne partie des disputes, et pour avancer l'art d'inventer*, 1686 (?), in *Philosophischen Schriften...*, édition Gerhardt, B. VI, Berlin 1875-1890, 12, e, pp. 9-13.

L'enseignement des mathématiques n'est bien là qu'un moyen. Trouver des "vérités cachées"²⁹, mettre enfin d'accord tous les esprits par la puissance de la clarté démonstrative d'un langage, mettre par la fin aux querelles théologiques interminables entre catholiques et protestants, déployer une connaissance philosophique autonome qui soit enfin *solide*, légitime, fondée, unanime, unitaire, en un mot *dogmatique* : telle est l'objectif final de ce projet. Wolff exprime exactement ce même souci : "Notre époque requiert que l'on traite la théologie de manière plus solide que cela ne s'est produit jusqu'à maintenant"³⁰., écrit-il par exemple. H. J. de Vleeschauwer commente très justement cette exigence : "Les mathématiques s'imposent pour leur évidence. Il faut donc conduire les deux autres sciences [philosophie et théologie] à une pareille évidence. C'est là une question de méthode. Il faut, en dernière analyse, abstraire des sciences mathématiques, leur procédé méthodique, et l'appliquer aux problèmes philosophiques et religieux, surtout à ceux-ci"³¹." Cette préoccupation fondamentale aboutira chez lui à publier dans les *Acta Eruditorum* d'Avril 1707 (p. 166 et suiv.) un petit projet de trois pages intitulé *Methodus demonstrandi veritatem Religionis Christianae*³². Wolff est peut-être à travers ce projet le dernier philosophe classique occidental à avoir espéré, en luthérien convaincu et ayant eu l'expérience, au gymnase de Breslau, des disputes théologiques interminables entre C. Neumann et les jésuites, qu'à défaut de pouvoir reconnaître une autorité religieuse (catholique en l'occurrence) capable d'imposer à tous son caractère infaillible, ce soit l'évidence contraignante des conclusions de la méthode mathématique et ses "certitudes complètes" qui aboutissent enfin à l'unanimité spéculative, à imposer de la sorte une *autorité de substitution*³³. Il en témoigne par exemple dans cet extrait de son autobiographie, que nous considérons comme fondamental pour la compréhension des motivations du philosophe :

Mais, parce qu'ici, je vivais au milieu des catholiques et que, depuis l'enfance, j'observai les disputes des luthériens avec les catholiques, je remarquais à ce propos que chacun croyait avoir raison ; je ne parvenais pas à me faire sortir de la tête la pensée qu'il n'était pas possible de montrer en théologie la vérité de manière aussi distincte, que celle qui est soustraite de la contradiction. Comme maintenant j'entendis après cela que les mathématiciens prouvaient leurs propositions si certainement, que chacune de celles-ci devait être reconnues comme vraies, je désirais apprendre les mathématiques pour la méthode, afin de m'efforcer d'amener la théologie à une certitude incontestable³⁴.

²⁹ EL, p. 114 : "Parce que j'entendis qu'il y avait un art pour trouver des vérités cachées, et de cela je pensai, que je pouvais abstraire des règles générales de cet art d'invention particulier." ("weil Ich gehöret, es sollete eine Kunst denn, verborgene Wahrheiten zu erfinden und daher vermeinte, Ich würde von dieser arte inveniendi speciali regulas generales abstrahiren können (...).")

³⁰ EL, p.134.

³¹ H. J. de Vleeschauwer, "La genèse de la méthode mathématique de Wolf, contribution à l'histoire des idées au XVIIIème siècle", in *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. II, fascicules 3-4, 1932, p. 660. On peut noter à quel point ce projet sera sévèrement sanctionné par Kant comme un échec radical. Par cette méthode, affirme le début de la seconde préface de la *Critique de la raison pure*, la logique et la physique sont parvenues à l'état de science constituée, mais non la métaphysique (et la théologie).

³² On peut trouver aujourd'hui cet article dans MMP, p. 5.

³³ Voir, à ce sujet, l'article de R. Ciafardone, "Le origini della filosofia wolffiana e il rapporto ragione-esperienza", in *Pensiero*, 18/1, 1973, pp. 54-78.

³⁴ Ch. Wolff, EL, pp. 120-121.

Dans une atmosphère intellectuelle dominée encore par la logique scolastique, cette ambition était nouvelle et originale, et nous trouvons ici certainement la racine la plus profonde de son projet philosophique. Ainsi qu'il le dit lui-même, pour parvenir *enfin* à l'accord en matière de théologie, il fallait cultiver cette ambition de scientificité du discours derrière le souci d'enchaînement des propositions, et cela dans le respect d'une logique rigoureuse et contraignante, rendue enfin adéquate à l'esprit humain. Wolff marque en quelque sorte un point d'aboutissement en ce domaine, exigence cartésienne que beaucoup de philosophes, Kant et Hegel surtout, sauront reprendre fidèlement par la suite. L'autorité souveraine du discours scientifique, jugée supérieure à celle de la religion, constituera l'horizon idéologique auquel les penseurs ultérieurs aspireront, et qui marquera jusqu'à aujourd'hui la spécificité de la pensée occidentale héritière des Lumières³⁵.

Ce caractère englobant, universel, constructif et démiurgique de la méthode scientifique, lui confère une éminence particulière, une ambition de supériorité, à tel point que Wolff refuse de respecter la supériorité traditionnelle de la théologie par rapport à la philosophie, et donc la hiérarchie admise depuis des siècles dans les facultés universitaires. Il refuse en effet de subordonner la philosophie à la théologie et d'en faire la "servante", comme cela était pourtant en usage, car, d'après lui, ce "service à rendre" reviendrait à en admettre l'infériorité³⁶. La raison philosophique armée des lumières de la méthode universelle, par sa certitude autant que par son utilité, ne saurait sans doute tolérer un tel traitement "subalterne" : non seulement la raison philosophique est pour lui la connaissance souveraine, mais la connaissance révélée n'est pas un savoir premier ni même un savoir au sens fort du terme³⁷ : "La Dame devrait marcher à tâtons et tomber maintes fois si la servante ne l'éclairait pas³⁸." Ainsi écrit-il en guise de justification, pour montrer que la théologie ne peut avoir au fond qu'une approche descriptive et factuelle de son objet (connaissance historique), et non une connaissance véritablement scientifique, causale et démonstrative (connaissance philosophique). Notons au passage que Kant reprendra presque textuellement cette métaphore dépréciative en 1798, dans son opuscule *Conflit des facultés*³⁹. Elle révèle significativement pour nous la progressive dévaluation de la contemplation pure au profit d'une connaissance pratique et utilitaire chez les philosophes modernes.

³⁵ Sur ce thème, voir R. Stichweh, trad. franç. de Fabienne Blaise, *Etudes sur la genèse du système scientifique moderne*, op. cit. , presses universitaires de Lille.

³⁶ Cf. par exemple *De philosophia non ancillante*, in HS, volume I, p. 425.

³⁷ HS, Francfort et Leipzig, 1729-41, Olms, Hildesheim, 1981. GW II-34, § 14, p. 524. Voir sur ce thème Jean Ecole, "Les rapports de la raison et de la foi selon Christian Wolff", in *Studia Leibnitiana*, 1983, Band XV-2, pp. 205-214.

³⁸ AN, p. 536.

³⁹ Voir E. Kant : *Conflit des facultés*, 1798, Première section, sect. 2, AK VII pp. 5-116, trad. franç. Gibelin, Vrin, Paris, 1973, p. 27 : "On peut aussi, sans doute, concéder à la Faculté de théologie l'orgueilleuse prétention de prendre à la Faculté de philosophie pour sa servante (mais alors la question subsiste toujours de savoir si celle-ci précède avec la torche sa gracieuse Dame ou si elle suit portant la traîne), si toutefois on ne la chasse pas ou si on ne lui ferme pas la bouche ; (...)." On sent poindre derrière l'ironie de ces propos un souffle d'insoumission et de révolte.

Cette méthode de pensée ne s'exerce pas spontanément et doit évidemment s'apprendre : pour le philosophe les mathématiques sont la première étape de l'apprentissage, à condition bien sûr d'avoir les dispositions requises pour progresser. Wolff ne manque jamais de louer cette matière qui a accompagné de bout en bout l'éclosion de son esprit. Dans cette discipline, en effet, tout énoncé dépend d'un principe antérieur doué d'une nécessité géométrique, et les conséquences en découlent suivant des règles logiques déterminées, univoques et systématiques. On ne peut espérer entrer vraiment dans le système de Wolff si l'on n'a pas saisi au préalable le sens de cet "art du langage", le fait qu'il s'agisse de l'expression même de la pensée scientifique en tant que *combinaison symbolique de signes univoques*, une véritable combinatoire spéculative dans laquelle tout le savoir humain, notamment le savoir métaphysique et moral, doit pouvoir être exposé, exercé et fondé par une analyse complète des notions utilisées, afin notamment de déterminer *pourquoi* les prédicats conviennent à leurs sujets respectifs. Les mathématiques en tant que telles ne peuvent en effet s'enseigner fructueusement sans une disposition naturelle de l'esprit, une vertu appropriée à la rigueur, à la clarté, à la distinction :

Les Mathématiques, comme le prétendent fausement quelques personnes, n'aiguisent point l'esprit de quelque manière qu'elles soient traitées. Ce ne sont point les choses qu'elles renferment qui opèrent cet effet, mais la manière dont elles sont proposées, et une grande attention aux lois de la Méthode. Si vous n'étudiez les Mathématiques que comme on étudie ordinairement les autres sciences, sans suivre une bonne méthode, ne vous en promettez point de secours dans le dessein de vous faciliter la pratique de la logique⁴⁰.

Les mathématiques ne sont clairement pas à elles-mêmes leur propre fin. D'ailleurs Wolff, dans la *Physique allemande*, refuse expressément de mathématiser complètement la réalité physique, en refusant par exemple à Descartes le droit d'identifier le "corps naturel" avec le "corps géométrique"⁴¹, même si cela ne l'empêche pas, dans la *Métaphysique allemande*, par exemple, d'assimiler franchement l'univers à une machine⁴². Mathématiques et mécanisme physique sont manifestement corrélatifs, puisque ce mécanisme est chez Descartes l'effet direct d'une mathématisation de la réalité physique naturelle. Mais les mathématiques sont plutôt un exercice de *méthode d'enseignement* qui permet selon le jeune Wolff d'acquérir, mieux que toute autre discipline⁴³, l'*habitus* de la démonstration scientifique, et peut ainsi s'appliquer ensuite *parfaitement* à *n'importe quel* objet, comme il l'écrivit dès le *Vorbericht* sur la philosophie introduisant la *Logique Allemande* : "C'est ainsi que les mathématiques nous conduisent à la connaissance la plus exacte, et la plus parfaite à laquelle nous puissions

⁴⁰ DL ch. XVI § 8, p. 247.

⁴¹ ANV, pp. 13-18.

⁴² DM, vol. 2, § 557, pp. 336-337. Il le prouve en identifiant le monde à un ensemble composé de mouvements analogues à ceux d'une horloge. Un autre paragraphe défend la même idée, dans un passage qui appelle les choses sans détour : "§ 1037) [Pourquoi le monde est l'œuvre de la sagesse de Dieu] Le monde et tout ce qu'il contient sont de par leur nature des moyens par lesquels Dieu réalise ses intentions (§ 1032). Mais leur nature fait d'eux des machines (§ 557). Et par conséquent le monde et tout ce qu'il contient sont des moyens par lesquels il réalise ses intentions parce qu'ils sont des machines. D'où il ressort clairement qu'ils deviennent œuvre de la sagesse de Dieu parce qu'ils sont des machines (§ 1036)." (DM, vol. II, § 1037, pp. 637-638.)

⁴³ Cf. par exemple DL, § 15 p. 119 : "C'est pousser nos connaissances à leur plus haut degré, que de savoir mesurer tout ce qui a une grandeur ; et c'est dans cette vue que l'on a inventé les mathématiques."

atteindre⁴⁴." écrit-il, pour bien montrer que les mathématiques sont moins une fin en soi qu'un moyen, un chemin d'accès à *la méthode de la pensée*⁴⁵. Cette fin, cette connaissance parfaite, est la *science*, elle-même manifestation de la certitude apodictique dont la théologie ne pourra que bénéficier. Car la théologie, pour le jeune Wolff, reste toujours le but ultime de ses efforts, comme le montre ce passage de son *Autobiographie* :

Mais comme mon but principal avait toujours été tourné vers la théologie, j'assignais aux mathématiques une fonction secondaire. Je ne me fixais pas en effet d'autre but que celui d'aiguiser mon intelligence et d'abstraire d'elles les règles pour me guider dans la connaissance exacte de la vérité⁴⁶.

La science se définit ainsi par Wolff : "Par science, j'entends ici l'habileté à démontrer des assertions, c'est-à-dire à les inférer par une conséquence légitime à partir de principes certains et immuables⁴⁷." ; ou encore dans le *Vorbericht* : "La *Science* est, selon moi, la facilité qu'a l'entendement d'établir ce qu'on affirme sur des fondements [Gründen] incontestables, et d'une manière incontestable⁴⁸." La science se caractérise donc par la capacité à atteindre, par la connaissance de la raison d'être, du fondement explicatif, une "certitude complète⁴⁹", une certitude légitime synonyme de *dogme*. Cette recherche du fondement est manifestement très importante pour lui, et la clef de voûte de toute certitude possible : "Car j'ai trouvé (...) qu'il n'est pas possible de parvenir à une connaissance certaine, où l'on accepte des fondements sans certitude suffisante, en conséquence tout doit être fondé⁵⁰." Mais qu'est-ce qu'un

⁴⁴ DL, *Vorbericht von der Welt-Weisheit*, § 16, p.120.

⁴⁵ Si cette ambition de construire le savoir entier sur le modèle mathématique, tout à fait caractéristique de l'âge classique, peut paraître excessive ou démesurée, il faut ici rappeler qu'elle n'a jamais cessé d'être prise en considération depuis, et cela jusque dans l'esprit d'un *grand nombre de pédagogues contemporains*. C'est ce projet de méthode universelle des mathématiques qui, dans un contexte structuraliste, a animé et motivé les tenants de la réforme de l'enseignement des mathématiques modernes en France, de 1950 à 1970, dont les conséquences réelles ont été dramatiques. Voir par exemple le témoignage de Claude Lévi-Strauss : "Ainsi donc, dans l'espace de quelques années, des spécialistes aussi éloignés en apparence les uns des autres que les biologistes, les linguistes, les économistes, les sociologues, les psychologues, les ingénieurs des communications et les mathématiciens, se retrouvent subitement au coude à coude et en possession d'un formidable appareil conceptuel dont ils découvrent progressivement qu'il constitue pour eux un langage commun." ("Les mathématiques de l'homme", in *Bulletin international des Sciences sociales*, 6 (4), p. 644). Ce "langage commun" est celui des mathématiques modernes, envisagées ici d'une manière tout à fait similaire à celle du mathématisme wolffien, puisqu'on juge cette démarche axiomatique applicable et utilisable dans la plupart des sciences. L'idée cartésienne et wolffienne, d'après laquelle les mathématiques sont un tremplin méthodologique on ne peut plus efficace pour développer l'intelligence rigoureuse des élèves, est un véritable slogan constamment repris comme argument décisif par les concepteurs des programmes scolaires des années soixante-dix, notamment pour former davantage d'ingénieurs, de techniciens et d'architectes. La fin visée par cette réforme était la modernisation économique du pays, priorité absolue de la plupart des idéologues du moment, et notamment de l'OCDE. "Les mathématiques, que l'on a placées au cœur de la culture moderne, ont été promues en discipline formatrice par excellence." (Bernard CHARLOT, "Le virage des Mathématiques modernes, histoire d'une réforme : idées directrices et contexte", 1984, article accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://membres.lycos.fr/sauvezlesmaths/Textes/IVoltaire/charlot84.htm>). Formation d'autant plus avantageuse, en effet, qu'elle serait plus courte et donc moins *coûteuse* dans une optique tayloriste et industrielle. Le rapprochement avec le projet épistémologique de Wolff, avec toute sa teneur utilitariste, nous semble ici tout à fait frappant.

⁴⁶ EL, p. 127-128.

⁴⁷ DP, II § 30.

⁴⁸ DL, *Vorbericht*, § 2, p. 115.

⁴⁹ DP, II § 33.

⁵⁰ ANV [Deutsche experimentalphysik], vol. I, *Vorrede*, début : "Denn habe ich gefunden, (...), auch nicht möglich ist zu einer gewissen erkänntniß zu gelangen, wo man ohne genugsame Gewißheit Gründe annimmt, darauf alles beruhen muß."

fondement [Grund] à ses yeux ? La question n'est pas si aisée, car le terme de *fondement* engage la définition même de l'activité philosophique wolffienne, à tel point qu'il deviendra très vite synonyme de rationalité en général. Pour le comprendre, il faut distinguer soigneusement avec Wolff la *cause* et la *raison*, comme il le fait par exemple au paragraphe 29 de la *Métaphysique Allemande* :

§ 29) [Ce qu'est une raison (Grund), et ce que signifie une cause.] Si un être A contient en soi quelque chose par lequel on peut comprendre pourquoi B existe, il n'importe pas que B soit quelque chose en A ou en dehors de A, ce qui est à trouver en A s'appelle la *raison* [Grund] de B : De même on appelle A la *cause* [Ursache], et de B on dit qu'il est *fondé* en A. En effet la raison est ce par quoi il est possible de comprendre pourquoi quelque chose existe, et la cause est une chose qui contient en soi la raison d'une autre chose⁵¹.

Rechercher la *cause* des êtres, qui était pourtant une condition nécessaire et suffisante de leur connaissance scientifique pour Aristote, ne suffit donc pas à philosopher véritablement pour Wolff. Il remarque d'ailleurs que le terme de philosophie se trouve largement usurpé si la recherche du fondement fait défaut : "En effet la philosophie ne se trouve pas dans tous les livres qui portent ce titre ; tous ceux qui osent l'enseigner à d'autres n'en donnent pas non plus un enseignement⁵²." Pour philosopher vraiment il faut encore rechercher dans la cause elle-même pourquoi elle est ainsi et pas autrement, c'est-à-dire manifester la *raison d'être* de la cause, exposer la *raison suffisante* qui seule *fonde* ou *justifie* la relation causale. Par ce fait, on remarque que Wolff rend la philosophie solidaire du principe de raison suffisante, parce qu'elle est la science *fondamentale* de toute chose, celle qui porte à son plus haut point le souci de la *Gründlichkeit*. Ceci appelle toutefois au moins deux remarques de notre part : premièrement, il semble que Wolff ne tienne à distinguer la cause et la raison qu'au bénéfice de la seule raison suffisante et au détriment de la cause, car il définit la cause comme étant seulement "un être qui en soi contient la raison pour laquelle un autre existe⁵³", définition manifestement creuse, car la cause n'est plus autre chose qu'un simple "contenant" de raisons suffisantes. La *faiblesse extrême* de cette définition de la cause ne pouvait appeler en retour qu'une réaction critique vigoureuse, comme celle de Hume. Deuxièmement, et surtout, dans l'histoire de la philosophie, il convient de noter que le principe de raison suffisante est l'expression spécifique de la pensée de Leibniz et par conséquent l'expression typique du rationalisme moderne⁵⁴. Affirmer par conséquent que la philosophie n'en est pas une si elle ne donne pas la raison suffisante de toute chose, comme l'exige Wolff, c'est d'emblée rendre la philosophie en général indéfectiblement *solidaire* de l'école rationaliste dogmatique et de sa destinée historique particulière. Il suit logiquement de là que si une critique de la métaphysique rationaliste et dogmatique de type leibnizien ou wolffien devait être établie par la suite, *ce serait encore être wolffien* que de se prévaloir de cette exigence réductrice, et

⁵¹ DM, vol. 1, § 29, p. 15.

⁵² AVG, fin du § 13, qui explique le § 29 ci-dessus.

⁵³ LOG, § 696, p. 502 : "Ens, quod in se continet rationem, cur alterum existat, dicitur ejus *causa*."

⁵⁴ Wolff a eu le mérite de tenter une synthèse de l'histoire du principe de raison suffisante, et de son usage implicite avant Leibniz, dans le § 71 de l'*Ontologie* que nous avons traduit en Annexe II. Il montre bien que Leibniz, le premier, l'a néanmoins *formulé* en tant que tel comme principe premier.

d'affirmer que cette critique devrait toucher d'emblée toute métaphysique possible, comme si toute métaphysique possible présupposait d'abord la quête d'une raison suffisante.

La capacité démonstrative du philosophe, qui seule est en mesure de *manifestar* le fondement, est conditionnée par l'obéissance à la "*verior logica*", expression apparaissant dès le prologue de son premier ouvrage⁵⁵. Wolff exprime en effet significativement dans les *Ausführliche Nachricht*⁵⁶ de 1733, l'idée que "l'art d'enseigner"⁵⁷ les mathématiques (*mathematische Lehr-Art*) est vraiment l'exercice universel de l'esprit rigoureux, celui qui permet d'accéder le plus certainement possible aux fondements (*Grund-Sätzen*). On devine alors que, par extension, celui-ci s'identifie à la logique elle-même et à "l'art de philosopher". Wolff écrit par exemple, dans les *Ausführliche Nachricht*, dans la section consacrée à "l'art de l'enseignement" :

Que [...] l'art d'enseigner les mathématiques, comme ils l'ont écrit à mon sujet, se compare avec ma Logique [...]; ils trouveront que l'art d'enseigner les mathématiques maintient dans un exercice soigneux l'enseignement du savoir [Vernunft-Lehre]. Et par conséquent, c'est également beaucoup que l'on accomplisse quelque chose de l'art d'enseigner les mathématiques, ou selon les règles de l'enseignement du savoir, si seulement on a leur justesse⁵⁸.

En effet, comme la logique explique clairement le processus de la pensée rigoureuse, et comme les mathématiques, dans leur usage, développent précisément cette rigueur, il suit que les règles de l'art d'enseigner la logique et l'art d'enseigner les mathématiques ne constituent finalement qu'un seul et même art, même si Wolff insiste pour ne pas les confondre entièrement. Si les mathématiques constituent un modèle exclusif pour la raison logique, W. Risse indique par exemple que : "la mathématique n'est pas (...) pour Wolff le noyau systématique intérieur mais l'idéal exemplaire extérieur de la logique⁵⁹."

En quoi réside donc cet art logique ? Il utilise des principes, "*principia demonstrandi*"⁶⁰, qui eux-mêmes consistent plus précisément à appliquer trois règles⁶¹ : n'accepter a) que des termes *clairs et déterminés* avec soin⁶² (Wolff définit la *clarté* comme étant ce que nous pouvons distinguer certainement en le percevant⁶³ ; quant au *déterminé*, l'*Ontologie* le définit comme

⁵⁵ "Philosophia practica Universalis, Mathematica methodo conscripta", Leipzig, 1703, visible in MMP, p.190.

⁵⁶ AN, ch. III, §§ 22-37.

⁵⁷ On n'oublie pas que l'idée d'une logique qui serait conçue comme un "art de pensée" se trouve bien sûr chez Leibniz, qui en a fait un de ses thèmes directeurs : "Unter der Logick oder Denckkunst verstehe ich die Kunst den verstand zu gebrauchen, also nicht allein was fürgestellt zu beurtheilen, sondern auch was verborgen zu erfinden." (*lettre à Gabriel Wagner*, décembre 1696, éd. Gerhardt, B. VII, p.516). On trouve également chez lui l'expression "generalissima Ars cogitandi" (*Mathesis universalis, Leibnizens mathematische Schriften*. éd. Gerhardt, Berlin-Halle, 1849-1863, B.VII, p.51). Appeler la logique "art de penser" se retrouve avant Leibniz dans la *Logique de Port Royal*, de même que chez Bacon. Nous verrons en quoi elle provient initialement de la nouvelle dialectique renaissante instaurée par La Ramée.

⁵⁸ AN, § 22, pp. 53-54.

⁵⁹ W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, 2 vol. (I : 1500-1640/ II: 1640-1780), Stuttgart, Bad Cannstatt, 1964-1970, vol. 2, p. 585[Nous traduisons].

⁶⁰ PR, § 561, p. 428.

⁶¹ AN, § 25, pp. 61-62.

⁶² DP, ch. IV § 117.

⁶³ PE, § 31, p. 22.

étant "ce qui peut être affirmé de quelque chose⁶⁴" par opposition à l'indéterminé.) ; b) ne pas utiliser une expression sans l'avoir préalablement établie⁶⁵ ; c) n'accepter enfin que des consécutives correctes, c'est-à-dire déduites justement de principes légitimes.⁶⁶ Wolff ajoute que pour cela la connaissance de la logique est évidemment indispensable pour déduire correctement les propositions. Par contre, si l'on n'utilise pas de terme clair, on risque la confusion, l'ambiguïté, l'obscurité, trois défaut nuisant à la certitude complète requise en philosophie. On voit ici à quel point nous sommes éloignés d'une pensée *inchoative*. La philosophie doit moins chercher dans l'obscurité qu'exposer méthodiquement ce qu'elle sait clairement. Ces trois règles primordiales ne se veulent pas directement une invention de l'auteur. Celui-ci, dans les *Ausführliche Nachricht*, fait même directement appel, quant à leur origine, aux mathématiciens antiques : "Je n'ai jamais perçu d'autres règles générales que celles-ci dans la méthode mathématique. Je suis, de plus, sûr que personne d'expérimenté dans la méthode mathématique des Géomètres antiques - Euclide, Archimède, Apollonius - ne jugera différemment."⁶⁷ Cette position d'héritier d'une illustre tradition permet à Wolff de consacrer la valeur de sa logique face à d'éventuels sceptiques, et de la placer sous un patronage singulièrement flatteur. Pour notre part, ces trois règles nous font surtout penser aux quatre règles logiques de Descartes dans la deuxième partie du *Discours de la Méthode*⁶⁸, qu'il entend lui-même substituer aux trop nombreux préceptes de la logique traditionnelle. Son motif est que trop de préceptes logiques alourdissent l'esprit, le mécanisent au lieu de le faire progresser, en suivant Descartes, d'évidence rationnelle en évidence rationnelle, d'intuition claire en intuition claire. Cette rigueur déductive assure ainsi une continuité sans faille dans l'enchaînement des raisons, permettant d'établir toute la certitude exigible de la méthode philosophique, sans compter qu'elle permet de découvrir également des vérités nouvelles (*ars inveniendi*) et d'étendre ainsi le champ du savoir. Ces trois règles fondamentales de démonstration seront celles appliquées dans tous les traités à vocation scientifique, ce qui montre encore une fois chez lui l'ambition cartésienne⁶⁹ d'unifier les sciences à l'aune d'une méthode unique. Jamais, hormis peut-être Spinoza, la forme de la pensée n'aura tant voulu ressembler à un calcul, se fondre à ce point dans l'*habitus* mathématique, d'où l'appellation de "mathématisme" conférée à sa pensée, de même que

⁶⁴ O, § 112.

⁶⁵ DP, ch. IV § 118. Sans preuve suffisante, en effet, la certitude totale n'est plus possible.

⁶⁶ DP, ch. IV § 119.

⁶⁷ AN, § 25, p. 63.

⁶⁸ Descartes, *Discours de la méthode*, deuxième partie, 1637, Adam et Tannery, Paris, 1896, t. VI, pp. 18-19 : "ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle " ; "diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait" ; "conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître." ; "faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre."

⁶⁹ Ferdinand Alquié, dans son introduction à *Descartes, l'homme et l'œuvre* (Hatier/Boivin, 1956, pp. 3-4), nuance toutefois quelque peu cette ambition d'ordonnance logique chez Descartes en montrant que l'exposition de la méthode dans le *Discours* ne nie jamais vraiment l'aspect historique et contingent de son élaboration, et que les deux points de vue y vont constamment de pair.

l'apparence de rationalisme qui est venue si facilement qualifier son œuvre, et qu'il conviendra de nuancer, comme nous le verrons. Face à l'éclectisme relatif des auteurs qui le précèdent à Halle, notamment Ch. Thomasius, et dont il critique la myopie concernant la fécondité méthodologique des mathématiques⁷⁰, Wolff a l'ambition, à partir de 1706 et de son accès au statut de professeur, de réinvestir tout le champ du savoir avec cette méthode générale pour pierre de touche. Il écrit par exemple dans la première préface de la *Logique allemande* (1712) :

Il n'y a donc encore jusqu'à présent, que les seules Mathématiques, où l'on puisse apprendre à se servir heureusement des facultés de l'âme dans la recherche de la vérité ; et c'est dans cette idée, que j'ai eu soin, dans mes *Eléments des Mathématiques*, de donner à toutes les propositions qui s'y trouvent, le même ordre dans lequel on aurait pu les découvrir ; suivant en cela la méthode analytique : et c'est aussi pourquoi j'explique si exactement à mes auditeurs, dans mes leçons publiques et privées, l'art et le secret de cette méthode, afin de les mener ainsi comme par la main à l'habitude de méditer ; habitude que tant d'obstacles rendent si difficile à acquérir⁷¹.

Wolff considère bien les mathématiques comme un art, une bonne habitude, "disposition permanente" de l'ordre de la production, du savoir faire, et cela mérite d'être souligné, dans la mesure où il reste notoirement fidèle ici à l'enseignement médiéval, à une époque où les mathématiques étaient un des sept *arts libéraux* (relevant de l'esprit) et entrant dans le domaine des *savoirs faire* théoriques, des "arts de connaissance", du "*recta ratio factibilium*"⁷². Mais l'originalité de Wolff est que cet art des mathématiques est confondu avec l'art de la logique universelle, la "*verior logica*", qui peut permettre de découvrir de nouvelles vérités, comme il l'écrit, en 1713, dans la première préface des *Anfangsgründe aller Mathematischen Wissenschaften* :

L'art d'enseigner les mathématiques donne l'usage correct de la raison, pour reconnaître en effet comment épurer les notions claires et complètes acquises (...). L'arithmétique, la trigonométrie et l'algèbre tiennent les maximes générales en elles-mêmes, d'après lesquelles la raison est dirigée, si elle veut découvrir la vérité cachée par sa propre réflexion. (...) Pour cette raison, il n'est aucun chemin certain pour la connaissance des forces de la raison humaine, que si l'on pousse avec sérieux les sciences mathématiques, et parce qu'on ne peut pas acquérir une habileté autrement que par un constant exercice ; c'est donc en même temps le moyen le plus sûr dans l'usage rapide de la raison, aussi bien dans la découverte des vérités encore cachées que pour parvenir à l'évaluation de vérités déjà découvertes⁷³.

⁷⁰ EL, p. 146. Ch. Thomasius, fils de Jacob Thomasius, penseur affirmé et indépendant, avait en effet violemment attaqué la syllogistique aristotélicienne sans pour autant la remplacer par une véritable méthode de raisonnement. Ainsi écrivait-il à propos du syllogisme ce genre de remarque : "une mode consistant à mettre en ordre ou à orner la vérité découverte. Et une mode dont le fondement réside davantage dans la folie futile de l'homme que dans la nature." (Ch. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*, 1691, Olms, Hildesheim, 1968, 12. Hauptstück, §21.) Wolff se distinguera aussi de Thomasius à propos de sa conception de la liberté de philosophe.

⁷¹ DL, p.106.

⁷² Sur ce point, voir par exemple Etienne Gilson, *Introduction aux arts du Beau*, Vrin, Paris, 1982², pp. 59-60, dans un chapitre consacré à la signification des arts poétiques et aux arts libéraux du Moyen Age : "De la logique à la mathématique et à l'astronomie où à la musique, tout s'apprenait et s'enseignait par la parole ou l'écriture, les arts consistant presque exclusivement en un certain nombre de connaissances à acquérir et de règles à suivre pour la conduite de l'esprit, en des matières dont aucune ne requérait l'usage des mains. (...) Jamais (...) on n'a perdu le sentiment d'un rapport essentiel qui relie la notion d'art à celle de production."

⁷³ AMW, vol. I, Erste Vorrede, pp. 2-3.

Cette remarque semble faire écho à la célèbre devise jadis inscrite sur le fronton de l'Académie de Platon : "Nul n'entre ici s'il n'est géomètre". Les règles logiques, perfectionnées par la méthode mathématique, semblent aider grandement à l'art d'inventer. Toutefois, Wolff, conscient de la finitude de la raison humaine, ne va pas jusqu'à affirmer que les règles logiques existantes suffisent complètement à découvrir toutes les vérités cachées : il semble qu'il faille les compléter beaucoup pour espérer un tel résultat. Aussi l'art d'invention n'est-il pas entièrement rendu synonyme de *pratique des lois logiques*, comme il le note par exemple dans la *Logique Latine* :

§ 662) [Ce qu'a établi l'auteur] Nous n'avons pas encore proposé d'exposer l'art d'invention, qui est d'enseigner les règles selon lesquelles les opérations de la raison sont dirigées vers la découverte de la vérité, parce que les seules règles de la logique ne suffisent pas pour l'art d'invention général, et encore moins, en outre, pour [l'art d'invention] particulier ; mais beaucoup d'autres [règles], dérivées des autres, sont nécessaires [à l'art d'invention] ; nous parlerons d'elles à son endroit. Ici, donc, il peut suffire d'avoir indiqué le profit que les règles de la logique apportent à la recherche de la vérité encore inconnue par nous. Car, bien que seules, elles n'épuisent pas du tout l'art d'invention, pourtant, nous gagnons par notre propre force, et avec l'aide de celles-ci, beaucoup de vérités, si seulement nous réglons celles-ci correctement, comme nous avons appris à les utiliser⁷⁴.

La logique seule, aussi ingénieuse soit-elle, ne suffisant pas à faire avancer seule la connaissance, même en utilisant l'algèbre, "artifice heuristique⁷⁵" qui est pour Wolff l'exemple le plus efficace d'art d'invention particulier⁷⁶, il faut nécessairement puiser dans deux autres sources pour y parvenir : ou bien dans d'autres raisonnements déjà établis, ou bien dans l'expérience sensible. Ces deux sources vont irriguer mutuellement⁷⁷ la démonstration rationnelle et permettre d'accomplir son déroulement.

La raison, aussi rigoureuse et logique soit-elle, ne peut se contenter d'elle-même, et doit extraire des sens ce dont elle a besoin pour s'exercer. Elle doit par conséquent exploiter cette matière première de la meilleure façon possible, et porter son attention pour sélectionner ce qui peut être retenu dans les données sensibles, dans le but de rendre ces données *rationnelles*, c'est-à-dire claires, comme il l'écrit dans la *Psychologie empirique* : "C'est ce degré différent de clarté qui se trouve entre les idées de l'Imagination et des Sens, qui nous sert à distinguer

⁷⁴ LOG, § 662, pp. 480-481 : "§ 662) [Institutum Autoris] Non nobis jam propositum est artem inveniendi exponere, cujus est tradere regulas, juxta quas operationes mentis diriguntur in veritate investiganda, propterea quod regulae Logicae solae ne quidem ad artem inveniendi generalem, nedum specialem sufficiunt, sed aliae bene multae aliunde derivandae ad eam praeterea requiruntur, de quibus suo loco dicemus. Suffecerit itaque hic ostendisse usum, quem regulae Logicae in veritate nobis adhuc incognita eruenda praestant. Etsi enim solae artem inveniendi totam minime exhauriant, multas tamen veritates proprio Marte earum ope consequimur, modo iisdem rite uti didicerimus."

⁷⁵ PE, § 470, p. 362 : "Les principes et les dispositions de démonstration ne suffisent pas dans la recherche de la vérité cachée ; mais on a encore besoin d'un autre artifice heuristique." (Principia ac demonstrandi habitus ad veritatem latentem investigandum non semper sufficiunt ; sed aliis praeterea artificibus heuristicis saepius opus est.)

⁷⁶ PE, § 470, p. 363 : "L'algèbre, qui est un art d'invention particulier, contient plusieurs maximes de cet artifice (...)." (Algebra, quae ars inveniendi specialis est, plura continet istiusmodi artificia, (...).) Voir aussi la note du § 473, pp. 365-366 : "Hinc habemus artem inveniendi Mathematicorum, quae communiter Algebra, rectius Analysis appellatur."

⁷⁷ LOG, § 663, p. 481.

les unes des autres, comme nous sentons assez par l'expérience, que nous les distinguons en effet, sans que nous soyons en risque de les confondre⁷⁸."

d) La philosophie comme "système de vérités".

Wolff est très conscient de la forme *systematique* de son langage philosophique, heureux effet de l'ordonnance et de la connexion de chaque raisonnement démonstratif. Il s'en explique précisément en 1731, dans un long chapitre du premier volume des *Horae subsecivae Marburgenses*, dans la troisième partie justement consacrée à expliquer la différence entre l'intelligence systématique et non systématique : "Des vérités universelles ou des propositions universelles connectées entre elles constituent un système doctrinal⁷⁹." Aussi nous importe-t-il de bien comprendre ce que le terme de *système ordonné* signifie chez lui, caractéristique qui a fait en grande partie, comme pour Spinoza, sa réputation. Cette systématique de Wolff, en effet, beaucoup de commentateurs⁸⁰ estiment être l'une des plus *rigoureuses* qui soit chez un philosophe. Michel Puech note par exemple :

Wolff est habité par l'idée de *système*, il veut bâtir une philosophie qui embrasse tout le domaine du connaissable, selon les mêmes principes fondamentaux, selon la même méthode, en un ordre déductif rigoureux : logique, ontologie, cosmologie, psychologie, théologie. Cette exigence de systématique, que Kant reprendra entièrement à son compte, n'est pas un trait contingent du caractère de Wolff, ni de la traditionnelle lourdeur germanique. Lorsque l'on conçoit la métaphysique comme une réflexion qui articule avec clarté et cohérence les premiers principes de l'être et du connaître, on conçoit l'exigence d'un *système*, d'un tout parfaitement ordonné, dont l'ordre interne est d'une totale évidence. (...) Pour parvenir à ce système métaphysique, Wolff considère que la méthode dite "mathématique" est la seule méthode démonstrative possible. Il faut amener la philosophie à la même certitude que les mathématiques, affirme la préface de l'*Ontologia* (...) ⁸¹.

On pourrait voir là la marque d'une ambition démesurée, mais il ne faut pas occulter les considérables efforts intellectuels qu'une telle construction a dû présupposer, et qui témoignent d'une exigence extrême de certitude. Wolff rappelle ainsi en de nombreux endroits de son œuvre à quel point il se soumet aux rudes exigences que suppose ce "*systema veritatum*" : "Un *Systema Veritatum* (...), ce sont des vérités qui sont exposées les unes avec les autres dans cet enchaînement, que requiert la connaissance la plus fondée (*gründlicher*)⁸²."

⁷⁸ PE, § 9, p. 57. Nous verrons plus loin comment Wolff a pensé en détail ces opérations.

⁷⁹ Wolff, *De differentia intellectus systematici et non systematici*, § 3, in HS, vol. I, III, p. 109 : "veritates universales seu propositiones universales inter se connexae systema doctrinarum constituunt." il ajoute au paragraphe 4 que "l'esprit systématique connecte entre elles les propositions universelles." Voir aussi en PE, § 482, p. 371 : "Les vérités universelles se connectent entre elles". Cet esprit de système est évidemment lié au fait que la raison elle-même s'identifie en dernier lieu à une chaîne de vérité.

⁸⁰ Voir par exemple Hans Lüthje : "La notion de système de Wolff se distingue par une grande rigueur." (Hans Lüthje, "Christian Wolffs Philosophiebegriff", in *Kantstudien* n°30, 1923, p. 60.)

⁸¹ Michel Puech, op. cit., p. 75. On trouve exactement la même remarque chez W. H. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, p. 126 : "Dans l'écrit philosophique de Wolff se trouve maintenant réellement présent un "système accompli", alors que deux fois également, en allemand comme dans la langue latine, pour les connaissances philosophiques, plus largement que quiconque de ses prédécesseurs dans la philosophie moderne, il amenait leur exposition en démontrant d'après la méthode mathématique." [Nous traduisons].

⁸² AN, § 34 ; Francfort, 1726 ; Olms, Hildesheim, GW I-9, 1973, p. 109. Dans ce texte, on voit que Wolff rend le système philosophique dépendant de la rigueur des connexions entre chacun des éléments de l'ensemble.

L'ambition de faire du savoir humain un "système" est tout à fait caractéristique, mais Wolff ne prétend pas faire autre chose que de s'affirmer en cela explicitement héritier de Leibniz, donc il déclare suivre l'exemple : "Leibniz, dans le *Discours sur la conformité de la raison avec la foi* au début de la *Théodicée*, § 23, définit la raison comme étant une chaîne de vérités⁸³." Wolff exprime ainsi l'exigence commune à la pensée moderne de placer le réel à l'aune de la raison humaine et de son exigence d'ordre. Pourquoi vouloir systématiser la pensée humaine, en effet ? Wolff répond à cette question par deux arguments. Tout d'abord, il y voit un gain pour la perception de la vérité des propositions, plus aisément détectable lorsque ces propositions sont enchaînées :

C'est pourquoi nous observons en premier, que la vérité des propositions est reconnue de manière beaucoup plus évidente lorsqu'elles sont ramenées dans un système, de même que lorsqu'elles sont exposées de manière commune, [elles sont] comme des balais défaits [de leurs brins]. Car il est établi en effet que nous ne sommes pas convaincus de la vérité d'une quelconque proposition avant d'avoir déjà reconnu qu'elle est certaine, et que la forme de la preuve est légitime⁸⁴.

Ensuite, il y voit une disposition efficace pour se prémunir contre les contradictions dans le détail des propositions :

Puisque donc les vérités sont enchaînées entre elles, si les premières [vérités] sont démontrées à partir des autres comme à partir de principes (§ 2) ; Pour démontrer chaque proposition donnée ne sont choisis aucuns principes, exceptés ceux qui sont contenus dans le système. Parce qu'ainsi les propositions conséquentes sont déduites des propositions antécédentes par une conséquence légitime, et elles ne peuvent contredire celles-ci⁸⁵.

(...) Les contradictions dans toutes les vérités générales ne sont pas évitées plus facilement, que si tu les ramènes dans un système (...) ⁸⁶.

Ainsi, comme le remarque J. I. Gomez Tutor⁸⁷ à la suite du philosophe⁸⁸, si un manque d'attention se glisse dans la rédaction des propositions, les contradictions sont plus aisément repérables et "dissoutes" par le caractère systématique de l'ensemble⁸⁹, d'où son utilité *méthodologique*, à laquelle cette exigence, finalement, semble se réduire. Il reste que l'exigence de système ne va pas sans de lourdes conséquences doctrinales : elle suppose notamment l'établissement d'une *première vérité* suffisamment solide, de laquelle déduire

⁸³ PE, note du § 483, p. 372.

⁸⁴ Ch. Wolff, *De differentia intellectus systematici et non systematici*, in HS, vol. I, III, § 9, pp. 112-113 : "Primum itaque observamus, veritatem propositionum multo evidentius cognosci, ubi in systema fuerint redactae, quam ubi vulgari more tanquam scopae dissolutae proponuntur. Constat enim nos veritates alicujus propositionis non esse convictos, antequam constet, & principia non sumi ad eam probandam nisi quae certa esse jam cognovimus, & formam probationis legitimam esse."

⁸⁵ Ch. Wolff, *ibid.*, § 14, p. 140-141 : "Quoniam igitur veritates inter se connectuntur, si aliae per alias tanquam per principia demonstrantur (§ 2) ; ad demonstrandum propositionem quamcunque datam non sumuntur nisi principia, quae in systemate continetur. Quamobrem cum propositiones posteriores ex anterioribus legitima consequentia deducantur ; iisdem contradicere nequeunt."

⁸⁶ Ch. Wolff, *ibid.*, § 15, p. 145-146 : "(...) contradictiones in omni veritatum genere non facilius evitantur, quam si eas in systema redigas ; (...)."

⁸⁷ J. I. Gomez Tutor, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Olms, Hildesheim, 2004, p. 275.

⁸⁸ Ch. Wolff, *De differentia intellectus systematici et non systematici*, in HS, vol. I, § 14, p. 145.

⁸⁹ "Car si les propositions qui procèdent des autres sont contraires aux propositions contenues dans le système, elles sont reconnues justement comme fausses parce qu'elles s'opposent à celles-ci, car dans le système rien n'est contenu sinon des [propositions] démontrées." Ch. Wolff, *ibid.*, § 17, pp. 151-152 : "Etenim propositiones apud alios occurrentes ubi fuerint propositionibus in systemate contentis contrariae, eo ipso falsae deprehenduntur, quod iisdem contrariantur, cum in systemate non contineantur nisi demonstratae."

toutes les autres, d'où l'exigence de *fondement* qui est constante chez le philosophe ; cela suffit surtout à le placer parmi les philosophes cartésiens, car le fait de chercher une "première vérité" et y subordonner systématiquement toutes les autres est tout à fait caractéristique du rationalisme de Descartes.

Cette exigence systématique, caractéristique d'une investigation qui va de l'esprit au réel en lui conférant sa rigueur, sa forme et son intelligibilité, demande à présent à être clairement définie. On peut lire dans son *Mathematisches Lexicon* une définition de cette méthode: "Elle signifie l'art et la manière, à la façon des mathématiciens, [et] principalement des géomètres, de vouloir exposer les pensées de leurs objets aux autres, ou avec ceux-ci s'y prennent eux-mêmes, en [les] réglant successivement et en les enchaînant ensemble"⁹⁰. Rappelons que le verbe grec *Sun histemi*, d'où procède le nom *sistema*, signifie précisément ici *établir avec, mettre en rapport*. C'est une structure rationnelle, dont la particularité est que chaque élément est posé en fonction d'un autre, de telle sorte que l'ensemble réponde à une exigence de cohérence intrinsèque, ce qui lui confère sa force et sa nécessité logique. Dans un système, à la limite, la liaison des éléments importe davantage que les éléments eux-mêmes, car les éléments ne sont considérés qu'en fonction de leur rapport réciproque à tous les autres. L'enchaînement entre les éléments du système se trouve donc privilégié par rapport à leurs natures respectives. Ou plutôt, la nature respective des éléments n'est considérée que dans la mesure où elle s'insère avec les autres, par rapport aux autres, se lie avec eux de telle sorte que l'ensemble forme un véritable *réseau* de relations réciproques. Les références constantes à d'autres parties de son œuvre pour *fonder* les prémisses sur des réquisits déjà démontrés signifient à l'évidence que Wolff est particulièrement attentif à l'idée que chaque élément n'est au fond présent que pour soutenir la nécessité de *la liaison légitime* qu'il entretient avec tous les autres.

Les vérités sont certes connectées entre elles, mais c'est la saisie de leur liaison qui définit au fond la raison elle-même, comme Wolff l'indique encore dans la *Métaphysique allemande* : "L'art de l'inférence montre que les vérités sont connectées les unes avec les autres (...). La saisie que nous avons de l'interconnexion des vérités, ou la capacité à saisir l'interconnexion des vérités est appelée raison"⁹¹. Autrement dit, il ne saurait exister de raison démonstrative véritable sans la compréhension intérieure des liens nécessaires entre des vérités interdépendantes. Ce fait est significativement expliqué par Wolff, dans la Préface à la première édition du même traité :

Si l'on veut mener avec ordre les démonstrations dans les syllogismes dont elles se composent, on trouvera qu'il n'a rien été admis qui n'ait pas déjà obtenu une validité préalable. Pour celui qui considère superficiellement seulement les démonstrations, les citations présentes montreront partout que chaque proposition est toujours assumée à partir de la précédente. Mais je me suis le plus prodigué pour ne rien assumer sans démonstration ; en effet tout ce que je soutiens est ou bien fondé sur des expériences claires ou bien montré avec des argumentations

⁹⁰ML, pp. 889-890.

⁹¹DM, § 368. Voir aussi la suite du paragraphe : "A présent en quoi consiste la raison dans cet exemple? Certainement en aucune autre chose que dans la saisie qu'il a de l'interconnexion entre les choses, à savoir l'interconnexion entre ses actions aussi bien que l'interconnexion avec d'autres choses."

proportionnées [...]. J'ai veillé à ce que toutes les vérités fussent jointes l'une avec l'autre, et à ce que l'œuvre entière fut égale à une chaîne dans laquelle un maillon est toujours joint avec un autre, et ainsi chacun avec tous⁹².

La conséquence est que l'ordre d'exposition est toujours en même temps un lien logique, de telle sorte que toute addition postérieure modifierait ou même compromettrait la rigueur de l'ensemble de cette consécution rigoureuse, comme il l'écrit de nouveau dans la Préface à la seconde édition du même traité :

Dans la métaphysique, même les débuts de la démonstration sont assumés dans la proposition qui suit, toujours à partir de celles qui précèdent. Maintenant, eussent-ils inséré un seul paragraphe, l'ordre de tous les autres aurait été ainsi changé, et il n'aurait pas été possible d'utiliser cette nouvelle édition dans les autres parties de la philosophie, où les paragraphes sont cités selon la première édition⁹³.

Notons que ceci n'est pas seulement une difficulté formelle liée à la contrainte de l'édition sur papier. Le caractère inamovible des paragraphes n'est pas sans contribuer en effet à *fixer* la pensée dans son exposition, qui doit être écrite, développée solidement, et qui ne pourrait ensuite supporter de modification ou d'addition, même dans le détail : chaque paragraphe est un maillon indispensable de toute la chaîne et pourrait, dans l'absolu, rendre raison de son existence et de sa place dans la concaténation. D'ailleurs, il serait même inutile de chercher à modifier ce que la rigueur d'exposition suffit à établir complètement, parce que la pensée ainsi exposée porte en soi au moins deux vertus, dont la première est d'être parfaitement *solide*. C'est la liaison qui fait le système, parce que *la liaison*, la *connexion*, l'enchaînement *ordonné*, pour Wolff, comme pour ses prédécesseurs classiques, tout cela fait *la pensée solide*, et ceci n'est certes pas un hasard⁹⁴. Déjà Leibniz et Weigel reprenaient à leur compte Hobbes pour qui la pensée humaine n'était rien d'autre qu'un "calcul" consistant à additionner, soustraire, multiplier, diviser, etc⁹⁵. La préoccupation de la logique formelle, ou plutôt d'une *certaine forme* de logique (*mathesis*), y est en effet une constance, et intéresse les philosophes dans la mesure où, contrairement à la logique formelle d'Aristote, elle veut aboutir à former, comme le pense par exemple Tschirnhaus, un "art d'inventer" (*ars inveniendi*) compris comme une

⁹² DM, Préface. Il est impossible de ne pas faire ici le rapprochement avec les fameuses "longues chaînes de raisons, toutes simples et toutes faciles" du *Discours de la Méthode* de Descartes. Nous sommes bien dans une démarche intellectuelle analogue.

⁹³ DM, Préface à la seconde édition.

⁹⁴ "Reste que la méthode démonstrative engage bien, mais à un moindre degré, cette connexion "pure" et que sa rigueur permet de fonder la métaphysique de manière scientifique." J. P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit., p.15.

⁹⁵ Th. Hobbes considère la pensée comme un "compte" qui "additionne ou soustrait". Ainsi la proposition est une addition de deux noms ; le syllogisme l'addition de deux propositions, la démonstration, l'addition de plusieurs syllogismes, etc. Voir *Elementorum philosophiae, sectio prima, de Corpore* (Londres, 1655), I, I, 2 : "per ratiocinationem autem intelligo computationem. Computare vero est plurium rerum simul additarum summam colligere, velu una re ab alia detracta, cognoscere residuum. Ratiocinari igitur idem est quod addere et subtrahere, vel si quis adjungat his multiplicare et dividere, non abnuam, cum multiplicatio idem sit quod aequalium additio, diviso quod aequalium quoties fieri potest subtractio. Recidit itaque ratiocinatio omnis ad duas operationes animi, additionem et subtractionem." (in *opera philosophia quae latine scripsit*, éd. W. Molesworth, t. I, London, 1839, p. 3 ; Vrin, Paris, 1999, p. 12). Leibniz traite de cette assimilation de Hobbes dans son *de arte combinatoria*, Gerhardt, B. IV, p. 64. Hobbes avait certes un vocabulaire inspiré des mathématiques, mais n'avait pas pour autant un réel projet de langage formel mathématique, chose qui ne sera envisagée sérieusement qu'à partir de Leibniz.

technique à part entière (Bernard Lamy parle par exemple d'un "art de parler" pour désigner cette méthode⁹⁶), un véritable langage scientifique de substitution au sens commun, qui permettrait, lui, de trouver des vérités cachées encore inconnues.

e) La réhabilitation wolffienne du syllogisme.

On pourrait s'interroger ici au passage sur l'importance accordée par Wolff au syllogisme, dont l'enchaînement sur des milliers de pages semble témoigner de son attachement indéfectible. Pourquoi donc la philosophie de Wolff a-t-elle employé cette forme d'expression, alors que Descartes, par l'accusation de stérilité verbale et de "logomachie", voulait au contraire lui porter un coup mortel, et que le développement de la combinatoire leibnizienne offrait la possibilité de s'y soustraire au profit d'un langage plus algébrique? L'explication est significative. Le jeune Wolff fut très tôt intéressé par le moyen de découvrir de nouvelles vérités. A cause de cela, il rejeta d'abord catégoriquement l'efficacité du syllogisme dans ce projet, sous l'influence de ses maîtres cartésiens de Breslau, comme Pohl et surtout Caspar Neumann. Le professeur de Neumann, Erhard Weigel, était même si virulent dans la condamnation de l'usage traditionnel du syllogisme qu'il suscitait des polémiques avec la faculté de théologie à ce propos, en désirant remplacer le syllogisme par une exposition purement mathématique et euclidienne de la théologie. De la même manière, la lecture de Tschirnhaus, qui exclut de la même manière le syllogisme comme instrument d'invention, renforça la conviction négative de Wolff à la fin de ses études, comme il le dit lui-même dans le *Ratio Praelectionum*⁹⁷. Il en donne la raison précise, dans un argument d'allure tout à fait classique :

§ 6) En ayant appris que les syllogismes se composent de la conclusion et du moyen terme déjà donnés, et n'étant pas connu d'exemple dans lequel la prémisse connue au préalable arriverait à une conclusion encore inconnue, le syllogisme me semblait seulement un moyen pour juger la vérité déjà découverte, mais, en aucune façon, pour découvrir la [vérité] cachée⁹⁸.

Avec cet argument, qu'il estimera plus tard n'être qu'un préjugé, Wolff jugea sévèrement le Jésuite Christophorus Clavius (1537-1612) qui, dans son traité d'algèbre, traité déjà ancien étudié par Wolff à Breslau, avait entièrement réduit la géométrie d'Euclide sous la forme de syllogismes. Le traité de Clavius avait pourtant également servi à l'initiation de Leibniz aux mathématiques⁹⁹.

⁹⁶ Cf. Bernard Lamy (1645-1715), *De l'art de parler*, Paris 1670, 1701². Leibniz, à propos de cet ouvrage et de la Logique de Port Royal, fera remarquer à Wolff (lettre du 20 août 1705) qu'il s'agit moins d'une grammaire du sens commun ou d'une structure grammaticale du discours, que d'une analyse qui requiert une "méthode d'investigation des notions." (*Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff aus der handschriften der Koeniglichen Bibliothek zu Hannover* herausgegeben von Gerhardt, 1860, Olms, Hildesheim, 1971.)

⁹⁷ RP, sect. II, ch. II, § 9, p. 121 : "Syllogismum non esse medium inveniendi veritatem."

⁹⁸ RP, sect. II, ch. II, § 6, p. 120 : "Cum tunc temporis syllogismos ex datis conclusionem & medio termino condere didicissem, nec exemplum innotuisset, ubi a praemissis ante notis descenditur ad conclusionem adhuc incognitam ; syllogismus mihi tantum videbatur medium dijudicandi veritatem jam inventam, minime vero medium inveniendi latentem." On retrouve ici le reproche de Descartes fait au syllogisme.

⁹⁹ Cf. H. H. Knecht, *La logique chez Leibniz*, op. cit., p. 29. Sur Clavius, voir Sabine Rommevaux, *Clavius, une clé pour comprendre Euclide au XVIème siècle*, mathesis, Vrin, Paris, 2005.

La découverte de Leibniz et sa correspondance avec lui le firent changer radicalement d'avis à ce propos. Leibniz lui fit en effet cette remarque franche et mesurée : "Que le syllogisme ne soit pas un moyen d'invention de la vérité, je ne l'aurais pas dit."¹⁰⁰ Leibniz ne manquait en effet jamais une occasion de louer la logique d'Aristote, pour laquelle il avait toujours eu la plus grande admiration, et de montrer sa rigueur et ses bienfaits pour le bon usage de la raison¹⁰¹. Wolff se remit alors en question et se convainquit désormais de la nécessité de l'usage et de l'utilité du syllogisme¹⁰², parce que Leibniz le concevait lui-même comme un authentique moyen d'invention de nouvelles vérités¹⁰³. L'exemple de Clavius, entre autres, lui montra qu'au fond le langage mathématique pouvait être le strict équivalent du langage syllogistique, et l'on pouvait même dire à cette époque, à la suite de Weigel, qu'Aristote s'était inspiré des mathématiques pour édifier la logique formelle¹⁰⁴. Si le jésuite a

¹⁰⁰ Première lettre (21 février 1705) ; Wolff cite cette phrase dans RP, sect. II, ch. II, § 9, p. 121.

¹⁰¹ "Et quelque mépris que le vulgaire des modernes ait aujourd'hui pour la Logique d'Aristote, il faut reconnaître qu'elle enseigne des moyens infaillibles de résister à l'erreur dans ces occasions." (Leibniz, *Théodicée*, Discours préliminaire, § 27, Gerhardt, vol. VI, 66.) On peut citer aussi ce passage célèbre des *Nouveaux Essais* : "Je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même une des plus considérables. C'est une espèce de *Mathématique universelle* dont l'importance n'est pas assez connue ; et l'on peut dire qu'un *art d'infailibilité* y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis." (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, XVII, § 4, Gerhardt, vol. V, p. 460.)

¹⁰² Voir DL, ch. IV, § 22, p. 173 : "§ 22) [D'où vient l'estime que l'on fait ici des syllogismes.] On s'étonnera peut-être que je fasse tant de cas des syllogismes ordinaires, surtout dans un siècle où presque tout le monde les méprise et s'en moque. Mais je réponds que je ne suis ni un trop grand admirateur de l'Antiquité, ni tout à fait étranger dans la connaissance des découvertes modernes. J'ai été nourri, comme les autres, dans cette espèce de dégoût pour les syllogismes ordinaires, et, grâce aux bonnes instructions de mes maîtres, j'en ai fait plus d'une fois le sujet de mes railleries. Mais après de plus mûres réflexions, je reconnus que les choses étaient bien différentes de ce qu'elles paraissaient : et dès lors je ne craignis plus de défendre, avec plusieurs grands personnages, par un pur amour de la vérité, ce qu'un assez grand nombre de génies superficiels traitent de puérilités et de fadaïses. (...) Je me contenterai de prouver par des exemples ; 1) Que dans les démonstrations géométriques on a réellement dans la pensée des syllogismes faits dans toutes les formes. 2) Que même dans les mathématiques on ne découvre rien que par de tels syllogismes. 3) Que si l'on veut démontrer quelque vérité hors des mathématiques et dans les autres sciences, on ne le peut encore que par le moyen de ces syllogismes en due forme. 4) Enfin que par le secours de ces syllogismes, l'on évite les plus subtiles erreurs qui puissent se glisser dans les mathématiques et dans les sciences."

¹⁰³ "Tout au long de sa carrière, alors même que ses idées étaient devenues plus originales et plus avancées et avaient largement fait éclater le cadre de la logique traditionnelle, Leibniz continua à s'intéresser à la syllogistique. Il est vrai qu'elle avait le double avantage d'être la partie de la logique universellement connue et, malgré les attaques dont elle était en butte de la part de certains penseurs, largement admise, et d'autre part de représenter, à l'intérieur même de la logique au sens élargi que concevait Leibniz, un système partiel solidement constitué susceptible de servir d'illustration ou de fonctionner comme modèle au sens mathématique, et par là-même de livrer une pierre de touche à telle nouvelle découverte comme le calcul logique par exemple." H.H. Knecht, *La logique chez Leibniz*, op. cit., p. 38.

¹⁰⁴ Cette équivalence entre démonstration géométrique et syllogistique n'est toutefois pas absolue. Leibniz, après Jungius, s'est attaché à montrer que les *Elements* d'Euclide comportaient quelques raisonnements non syllogistiques et pourtant valides, comme par exemple, ce qu'il appelle "l'inférence du droit à l'oblique" ou "l'inversion des relations". Seule une logique spécifique des relations semble pouvoir en rendre compte, mais auparavant ils apparaissaient comme des syllogismes anormaux aux conséquences problématiques. Voir par exemple Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, XVII, § 4, Gerhardt, vol. V, p. 461, éd. GF. pp. 378- 379 : "Et peu s'en faut pour que les démonstrations d'Euclide ne soient des arguments en forme le plus souvent. (...) De plus il faut savoir qu'il y a des conséquences *asylogistiques bonnes* et qu'on ne saurait démontrer à la rigueur par aucun syllogisme sans en changer un peu les termes ; et ce changement même des termes est la conséquence asylogistique. Il y en a plusieurs, comme entre autres *a recto ad obliquum* ; par exemple : Jésus-Christ est Dieu ; donc la mère de Jésus-Christ est la mère de Dieu. Item, celle que les habiles logiciens ont appelé *inversion de relation*, comme par exemple cette conséquence : si David est père de

pu traduire entièrement les *Eléments* d'Euclide, comme il le note dans la *Logique Latine*¹⁰⁵, c'est qu'il y a effectivement compatibilité dans les modes d'expression. Il fait appel à son autorité dans le § 46 du *Discours préliminaire* inaugurant les *Elementa Matheseos Universae* : "*Clavius* prouve ce que nous venons de dire dans sa démonstration de la première proposition des *Eléments* d'Euclide. *Herlinus* et *Dasipodius*¹⁰⁶ ont démontré par des syllogismes en forme, les six premiers livres des *Eléments* d'Euclide, & *Henischius*¹⁰⁷ toute l'Arithmétique."¹⁰⁸ Il n'y avait donc, contrairement à ce que ses professeurs lui avaient enseigné à Breslau et à Iéna, aucune "traîtrise" à procéder géométriquement et méthodiquement, tout en usant du syllogisme. Sans doute a-t-il également apprécié sa valeur didactique, que Descartes admettait également. On voit ici en tout cas que la condition expresse à la "réhabilitation du syllogisme" par Wolff était d'en faire un usage *mathématique*, systématique et parfaitement ordonné, où le souci de la démonstration géométrique transparait derrière chaque proposition prédicative. Il serait, à vrai dire, fortement erroné d'interpréter cela dans le sens d'un *retour* à la tradition scolastique, voir même d'un "retour à Aristote"¹⁰⁹, au sens supposé d'une "régression", d'un "archaïsme" par rapport à "l'avancée" de Leibniz, qui, dans son jeu combinatoire, tentait au contraire de "libérer la pensée" du prétendu "corset" du langage prédicatif. Ce point de vue nous semble en effet manquer de recul suffisant. En réalité, le syllogisme wolffien est utilisé dans un esprit manifestement étranger à celui d'Aristote, parce que justement Wolff en fait un usage *mathématique*. J. P. Paccioni, par exemple, le confirme :

Le raisonnement mathématique est identifié par Wolff à une connexion de syllogismes, mais c'est la notion de *mathesis* ou "de méthode générale" telle qu'elle a été l'objet de débat dans le néo-cartésianisme qui se manifeste

Salomon, sans doute Salomon est le fils de David. Et ces conséquences ne laissent pas d'être démontrables par des vérités dont les syllogismes vulgaires mêmes dépendent." Ces quelques exceptions épineuses, qui formeront plus tard les filons exploités par l'algèbre logique de Boole, puis par la logistique de B. Russell, ne semblent guère avoir dissuadé Wolff.

¹⁰⁵ LOG, note du § 857, p. 616 : "Poteris etiam *Clavium*, vel autorem alium, qui perinde ac nos completas dedit demonstrationes elementorum *Euclideanorum*, (...)."

¹⁰⁶ Ces deux mathématiciens de Strasbourg ont collaboré aux mêmes projets. Christianus Herlinus (1505-1562), fut à la fois mathématicien, géographe et rhéteur. Wolff le mentionne de nouveau sur le même sujet dans la préface du cinquième livre de la *Philosophia moralis* (PM, B. V, p. 16). Avec Conrad Dasypodius (1530-1600), il fut l'auteur de la célèbre horloge astronomique de la cathédrale de Strasbourg, et écrivit avec lui l'*Analysis geometriæ sex librorum Euclidis*(.), impr. J. Richelius, Strasbourg, 1566, où il opéra la réduction en syllogismes que mentionne Wolff. Nous reparlerons plus loin de Conrad Dasypodius comme source lointaine de Wolff.

¹⁰⁷ Georg Henisch (1549-1618), professeur de logique, de mathématique, d'astronomie, de rhétorique et de médecine, actif à Augsbourg dans les cercles humanistes. Il écrivit, entre autres, le premier dictionnaire en langue allemande, ainsi qu'un traité sur la représentation des nombres, *De Numeratione Multiplici, Vetere Et recenti*, Augustae Vindelicorum, 1605.

¹⁰⁸ EMU, vol. I, "Kurtzer Unterricht von der mathematischen Lehrart" (Discours Préliminaire sur l'art d'enseigner les mathématiques), § 46 : "*Clavium* demonstrationem propositionis primae elementi primi *Euclidis* in syllogismos resolvisse : immo *Herlinum* atque *Dasipodium* sex priora elementa *Euclidis* & *Henischium* integram Arithmetica per syllogismos in forma exhibitos demonstrasse."

¹⁰⁹ Voir par exemple Ch. A. Corr, préface à la *Métaphysique Allemande*, p. 33* : "L'héritage de la scolastique, spécialement dans ses larges contours aristotéliens, transparait dans de nombreux termes clés de Wolff, dans la théorie des trois actes de la pensée, dans le recours aux syllogismes et dans de nombreuses attitudes générales de Wolff (...)." [Nous traduisons.] Il ne suffit cependant pas de reprendre un vocabulaire pour reprendre la pensée ou la méthode : ceux-ci peuvent être réintégrés dans une nouvelle structure de pensée qui n'a plus rien de commun avec la philosophie d'origine, comme nous le dirons ici du système wolffien par rapport à Aristote.

dans le caractère fondateur en jeu. (...) Le syllogisme tient ainsi dans sa conception de la méthode la place que nous y avons d'emblée discernée, parce qu'il est constitutif de la "mathématicité" des mathématiques¹¹⁰.

Quelle est donc la différence entre le syllogisme wolffien et le syllogisme aristotélicien? Aristote, parce qu'il a souhaité chercher d'abord l'ordre de l'*être* et non l'ordre des *idées*, n'a jamais pris la peine d'exprimer intégralement sa pensée en chaînes de syllogismes, ni surtout conçu de "système" philosophique méthodique et parfaitement ordonné, sous forme de vérités déduites les unes des autres. Il y a un fossé abyssal entre la pensée foncièrement inchoative d'Aristote et le scrupule systématique du rationalisme moderne, parce que sa pensée, contrairement à celle de Descartes ou de Wolff, se rapporte d'abord à l'*être* et non d'abord à l'*évidence intellectuelle de la conscience humaine*. Toute déduction syllogistique a traditionnellement pour fonction d'exprimer la nécessité d'un rapport entre une catégorie et l'être, par un processus de substitution d'un terme par un autre grâce à un terme intermédiaire, l'ensemble devant respecter avant tout la hiérarchie naturelle des êtres (substance première et seconde) telle qu'elle est donnée dans le réel extra-mental. Mais, pour ce qui concerne Wolff, réutiliser un mode de langage ne suppose pas d'en adopter aussi la finalité ou même d'en respecter le cadre d'utilisation. Lorsque celui-ci reprend le syllogisme, c'est d'un syllogisme "énucléé" qu'il s'agit, déstructuré de sa fonction réaliste initiale, car *désolidarisé*, depuis la critique de Descartes, de sa vocation originelle à laisser transparaître *l'ordre de l'être*, au profit exclusif de *l'unité de la science apodictique*. Ainsi le syllogisme wolffien est-il réinvesti d'une fonction nouvelle, exprimer adéquatement la *cognoscibilité* de la pensée, dans une perspective totalement étrangère à l'esprit d'Aristote¹¹¹. Il est désormais la médiation discursive d'une pensée claire et systématique, le maillon des "longues chaînes de raison" de la mathématique universelle. Il convenait de bien noter cela pour marquer une différence de vue fondamentale, mais trop souvent effacée au profit d'un concordisme apparent, entre la théorie syllogistique traditionnelle et la syllogistique systématique wolffienne.

f) L'exigence d'ordre comme condition de solidité, de perfection et de sagesse.

Que signifie exactement cette volonté d'ordonnance, qui revient à de nombreuses reprises sous sa plume et semble être un réquisit permanent de sa pensée? Cette organisation méthodique du savoir n'est pas fortuite mais le fruit de *cette exigence d'ordre* appliquée à tout les champs du savoir comme étant le reflet fidèle de l'ordre naturel de l'esprit humain¹¹². Il est aisé de lire chez Descartes la même exigence¹¹³. Wolff définit l'ordre ainsi :

¹¹⁰ J.P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit., p.16.

¹¹¹ De manière analogue, O. Hamelin, philosophe idéaliste français du XIXème siècle, a réhabilité le syllogisme et l'a même *justifié* contre Descartes. On conviendra que cela ne suffit certainement pas à faire de son système, surtout inspiré de Hegel, un "retour à Aristote".

¹¹² Voir J. I. Gomèz Tutor : "Ordre et système dans le *Discursus*", in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, revue *Lumières*, presses universitaires de Bordeaux, 2008, p. 108 : "Car la démonstration, exprimant l'ordre naturel, est pour Wolff l'expression de l'ordre à l'intérieur des parties de la philosophie prises isolément, l'expression de l'ordre de la philosophie en son entier, l'expression du système interne à chaque discipline

§ 132. [Ce qu'est l'ordre.] Si de nombreux êtres pris ensemble sont considérés comme un seul être, et si, dans la manière dont ils sont les uns à côté des autres ou ils se succèdent les uns les autres, il se trouve quelque chose de semblable, de ceci apparaît un ordre [Ordnung]. Par conséquent *L'ordre* n'est pas autre chose que la ressemblance du multiple dans la connexion réciproque de ses parties¹¹⁴.

L'ordre apparaît donc dans la connexion adéquate des parties qui contribue à l'unité complète du tout. Cette ferme volonté d'étendre systématiquement l'idée de science comme "ordre" à toute discipline est chez Wolff absolument capitale et se trouve être même, d'après Honnefelder, la principale originalité du philosophe¹¹⁵, même si à cet endroit l'on doit néanmoins rappeler encore l'importance de l'héritage cartésien¹¹⁶. Au fond, raisonner, c'est ordonner les jugements, enchaîner les raisons entre elles, sans doute, mais afin de forger enfin "un corps complet de philosophie"¹¹⁷. Mettre la pensée en ordre et l'exposer en conséquence est une condition de sa rigueur logique, de sa systématité, ce que la plupart des commentateurs ont bien signalé. Mais ce que l'on a peut-être moins souligné, c'est le fait que l'ordonnance produit un certain nombre de qualités pour l'exposition de la pensée. En effet, elle confère d'abord à celle-ci sa *solidité* démonstrative et donc sa vérité scientifique. Wolff définit ainsi la solidité dans la *Métaphysique allemande* :

§ 854) [Ce qu'est la solidité et ses degrés.] Qui possède beaucoup de distinction en raisonnant est appelé solide. La solidité se montre donc dans la distinction des syllogismes. Ainsi, plus loin on peut aller dans la démonstration des prémisses dans les raisonnements, plus on est solide. (...)

§ 856) [Perfection de l'entendement concernant la solidité.] Combien plus solide est donc une [pensée] dont on peut lier [verknüpfen] les syllogismes les uns avec autres dans une série ; mais moindre est la solidité qu'elle possède, quand on peut moins lier les syllogismes les uns avec autres dans une série (§ 854)¹¹⁸.

philosophique et enfin l'expression du système total de la philosophie. Les deux formes d'ordre et de système se rencontrent dans la démonstration."

¹¹³ "Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il est nécessaire de tourner son esprit pour découvrir quelque vérité." R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, règle V, AT. X, p. 379.

¹¹⁴ DM, t. I, §132, p. 68. Voir aussi O, § 472, p. 211.

¹¹⁵ Cf. Honnefelder Ludger, *Scientia transcendens : Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik der Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus_Suarez_Wolff_Kant_Pierce)*, Meiner, Hambourg, 1990, p. 324.

¹¹⁶ Il suffit, pour se convaincre de la similitude de vues entre Descartes et Wolff, de citer par exemple cet extrait fort célèbre la deuxième partie du *Discours de la méthode* de Descartes : "Ces longues chaînes de raison, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours *l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres*, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre." [Souligné par nous] La discipline logique utilisée en mathématique admise comme étant parfaitement conforme à l'esprit humain, il suffit d'*ordonner* les propositions entre elles pour conclure vrai des choses auxquelles elles sont censées s'appliquer, ce qui consacre un savoir de type constructif (et non plus contemplatif) apte à rendre les vérités découvertes "enfin" utiles aux ambitions des hommes. Ce projet prométhéen, qui est au fond le projet central de la modernité philosophique et scientifique, et se trouve manifestement tout autant partagé par Wolff que par Descartes.

¹¹⁷ L'expression est de Leibniz, qui l'utilise justement pour s'en démarquer : ce dernier n'a en effet jamais eu l'ambition de forger un tel corps achevé : "Mon système dont vous estes curieux, Monsieur, de sçavoir des nouvelles, n'est pas un corps complet de Philosophie et je n'y prétends nullement de rendre raison de tout ce que d'autres ont prétendu d'expliquer." (*Die philosophischen Schriften von Leibniz*, éd. Gerhardt, VII, p. 451.)

¹¹⁸ DM, vol. 2, §§ 854-856, pp. 529-530.

La solidité philosophique est donc entièrement solidaire du mode d'exposition ordonné de la pensée. Pour l'auteur, un langage philosophique doit être méthodique, et il fait de la méthode elle-même un synonyme de l'ordre : "Par méthode philosophique, j'entends *l'ordre* que doit employer le philosophe dans l'enseignement des dogmes."¹¹⁹ Ce langage doit aspirer à la certitude complète¹²⁰, révéler l'habileté à démontrer ses assertions, en cherchant à les fonder sur des principes certains et immuables¹²¹.

Si l'ordre logique procure la vertu de *solidité*, il faut noter également qu'il procure une seconde vertu, celle de la *perfection*, conséquence que Wolff établit dans la préface de la seconde édition de la *Métaphysique Allemande* :

Dans l'œuvre présente, j'ai nommé telles sciences, ou l'art de la caractéristique et l'art combinatoire caractéristique, et pareillement l'art de juger la perfection [Vollkommenheit] ; maintenant je veux en ajouter encore une, l'art de porter dans la composition la meilleure perfection ; à partir des fondements [Gründen] on doit juger quelle construction serait meilleure en géométrie et étonnamment dans les exécutions géométriques des équations, et comment on arrive, conformément à certaines règles, à ces meilleures [constructions]. Mais l'endroit présent ne permet pas de rappeler plus avant cette matière¹²².

Il définit dans ce même traité le concept de perfection : "La perfection consiste dans l'ordre pur¹²³." Il définit aussi ce terme dans l'*Ontologie latine*, où il précise davantage encore ce qu'il entend par ce concept : "la perfection est l'accord dans la variété, ou la multiplicité des différences réciproques dans l'unité¹²⁴." La perfection est manifestement pour Wolff dans l'accord entre les parties qui "conviennent" et sont "proportionnées" à la totalité, heureux effet de l'ordonnance. Pour l'expliquer, il fait une analogie significative. Wolff compare en effet ce qu'est une perfection pour une horloge, puis la perfection pour les activités de la vie humaine, dans une veine mécaniste caractéristique des Lumières :

L'accord d'une multiplicité constitue la *perfection* des choses. Par exemple, l'un juge la perfection d'une horloge à partir du fait qu'elle montre les heures et leurs divisions correctement. Mais elle est composée de nombreuses parties, et toutes aussi bien que leur combinaison est en vue de ses aiguilles montrant l'heure et ses divisions correctement (...). Si, par contre, il y a des parties dans l'horloge qui l'empêche de montrer l'heure correctement, alors l'horloge est imparfaite. La course de la vie humaine consiste en plusieurs actions : si celles-ci s'accordent en tout les unes avec les autres de telle manière qu'elles sont finalement toutes fondées sur une direction universelle, alors la course de la vie humaine est parfaite. Au contraire (...) *l'imperfection* consiste dans la contradiction au sein de la multiplicité¹²⁵.

On peut filer cette analogie et l'appliquer directement au champ de la connaissance pour qualifier la science parfaite pour le philosophe. La *connaissance parfaite* sera celle où toutes les parties du système seront liées entre elles de telle sorte qu'elles seront rigoureusement disposées par rapport à l'ensemble de la composition : "(...) Notre entendement est par suite plus parfait, quand il peut considérer des démonstrations plus amples (§ 347), et aussi quand il

¹¹⁹ DP, ch. IV § 115 : La philosophie est une discipline qui consiste à "*ordonner* les dogmes" pour chaque discipline.

¹²⁰ DP, ch. II § 33 "omnimoda" est le terme utilisé pour signifier cette complétude.

¹²¹ DP, ch. II § 30.

¹²² DM, fin de la préface à la seconde édition.

¹²³ DM., vol. I, § 156, p. 81

¹²⁴ O, § 503.

¹²⁵ DM., t. I, § 152, p. 78.

peut en tirer davantage par de nombreux syllogismes¹²⁶." Ainsi obtiendra-t-on le système le plus *parfait* possible, pour autant toutefois qu'un esprit fini puisse y prétendre. Cette nuance est à bien peser pour tempérer ce que ces ambitions pourraient avoir d'excessives. Wolff pose en effet que la perfection du monde ne peut pas être tout à fait correctement reflétée dans l'esprit humain, si l'on se réfère à ses capacités finies :

Comme la perfection du monde doit être jugée sur la base de la correspondance de toutes choses, depuis la plus grande jusqu'à la plus petite, qu'elles doivent être jugées dans la simultanéité ou dans la succession, il n'est pas possible que nous connaissions toutes choses ; il nous reste seulement la saisie de ce qu'elles sont toutes concordantes les unes avec les autres ; donc nous ne sommes pas dans la position de comprendre la perfection du monde et de l'expliquer complètement¹²⁷.

Cette restriction est à nos yeux importante : la connaissance wolffienne, pour viser la perfection encyclopédique du savoir, n'est donc pas pour autant un dogmatisme complet prétendant à l'exhaustivité parfaite. Wolff est très conscient que beaucoup de phénomènes naturels récemment découverts par les progrès des sciences naturelles n'ont pas encore reçus d'explication satisfaisante¹²⁸. Toutefois, si le savoir parfaitement adéquat du monde nous échappe, il reste toujours possible de corriger peu à peu les imperfections de nos connaissances finies. L'imperfection se reconnaît en effet par la présence de parties non accordées entre elles et non logiquement justifiables avec l'ensemble : elle est le critère de reconnaissance des faux systèmes philosophiques et des préjugés que la *vraie philosophie* vise à résorber. Le prototype du système *imparfait*, apparemment rigoureux dans sa forme mais dont toutes les connexions ne sont pas suffisamment solides à ses yeux, semble être à cet égard le système de Spinoza. Wolff reconnaît à Spinoza le mérite de sa rigueur, mais il ne le trouve *pas assez systématique* et combat avec vigueur la "*concatenatio rerum*" de sa pensée et surtout son nécessaire absolu¹²⁹.

Il faut noter que cette perfection de la science théorique peut s'appliquer aussi dans le domaine de la philosophie pratique : elle y est alors synonyme de *sagesse*, la sagesse consistant, de la même façon, à *ordonner* solidement les moyens aux fins, de telle sorte que ces fins puissent s'accomplir correctement :

¹²⁶ DM., t. II, § 856, p. 529.

¹²⁷ DM., t. II, § 702, p. 437.

¹²⁸ Cf. L. Kreimendahl, "Empiristische Elemente im Denken Christian Wolffs", in *Wolffiana II-1, Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Teil I*, Olms, Hildesheim, p. 104 : "Wolff fait cependant attention à lui [le vraisemblable] parce que le redressement énorme pris par les sciences naturelles au XVIIème siècle contraignait à cette concession. (...) sur beaucoup de questions, des controverses continuelles se prolongent parmi les savants." [Nous traduisons].

¹²⁹ Cf. K. Cramer, "Über einige formale Elemente in Christian Wolffs Spinoza-Kritik", in *Wolffiana II-1, Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Teil I*, op. cit., p. 275-298. Cf. J. Ecole, *La Métaphysique de Christian Wolff*, Olms, Hildesheim, 1990, tome I, p. 230 : "En un mot, le *nexus rerum* tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire fondé sur le principe de raison suffisante, n'est pas identique à la *concatenatio rerum* de Spinoza, contrairement à ce que prétendait Lange. Les êtres contingents du monde ont beau être produits nécessairement, la nécessité de leur existence n'est que conditionnelle ou hypothétique. " Voir aussi pp. 424-425 : "A Spinoza, il s'oppose pratiquement sur tout et le souligne chaque fois qu'il en a l'occasion. (...) S'il y insiste tant, c'est sans doute, indépendamment de l'incompatibilité de sa pensée avec celle de Spinoza, parce que Lange et ses sectateurs prétendaient que son système, comme le Spinozisme, conduit à l'athéisme, ainsi qu'à la subversion de la morale et de la religion."

§ 914) [Ce qu'est la sagesse] Qui est capable de disposer les fins de telle sorte que l'une devienne un moyen pour l'autre, et qu'il puisse découvrir les moyens pour obtenir ses fins propres, est sage. De cette manière, la sagesse est de disposer les fins, de telle sorte que l'une devienne un moyen pour l'autre et, de plus, de choisir les moyens qui conduisent à nos fins. Les exemples (Log., ch. 2, § 16) informent que cette définition est conforme à l'usage de la langue. Si en effet nous voyons que quelqu'un a fait ses choses de manière de manière à obtenir ses fins, nous avons l'habitude de dire qu'il a agi sagement¹³⁰. [...]

§ 920) [La sagesse la plus parfaite.] De tout ce qui s'est déclaré jusqu'à présent autour des degrés de perfection de la sagesse (§§ 916, 917, 918), il résulte que la sagesse obtient le degré de perfection suprême (§ 152), si toutes les fins propres se relient [verknüpfet] les unes aux autres, de telle sorte qu'aucune ne contraste avec l'autre, mais plutôt que l'une soit un moyen pour l'autre ; (...) ¹³¹.

Ainsi, au système théorique parfait correspond le système pratique parfait, ce dernier engageant la sagesse comme adéquation maximale des moyens aux fins. Telles sont les conséquences de ce langage dans la philosophie wolffienne.

g) La distribution dichotomique des disciplines.

Une des conséquences les plus singulières de l'adoption de ce langage dans le système wolffien est la distribution franchement dichotomique des matières exposées. Chaque traité rationnel, exposé par la seule force démonstrative de la raison, a son pendant empirique basé sur la clarification de l'expérience sensible, ce qui conduit l'auteur, par souci de rigueur, à concevoir un rapport de dépendance étroite, indissociable, entre les deux. Même l'*ontologie rationnelle ou artificielle* devait avoir un équivalent expérimental, projeté par Wolff mais malheureusement non écrit, ce qui aurait sans doute plongé Kant dans une grande perplexité quant à son caractère "métaphysique"¹³². Comment Wolff justifie-t-il cette partition ? C'est que la raison ne peut fonder ses matériaux par ses propres forces qu'en les amenant d'abord progressivement à elle à partir d'expériences déterminées. Le soubassement empirique de chaque discipline est nécessaire pour permettre à la raison, aussi autonome soit-elle dans sa puissance de déduction, de fonctionner correctement avec les matériaux empiriques qu'on lui procure, car, pour Wolff, il serait théoriquement, non pas impossible, mais bien difficile, pour cette raison, de fonctionner sans ces matériaux. Néanmoins, une vue d'ensemble sur la distribution des disciplines évoque deux références : l'arbre cartésien¹³³ tout d'abord, avec ses nouvelles orientations générales, et les grandes divisions dichotomiques de Platon, référence moins évidente au premier abord, mais qui, nous le verrons, n'est pas un hasard historique si l'on songe à l'émergence et à l'imprégnation des nouvelles dialectiques de type ramiste dans les universités allemandes. Le réquisit de la méthode dialectique moderne est celui de la

¹³⁰ DM, vol. II, § 914, p. 565.

¹³¹ DM, vol. II, § 920, p. 568.

¹³² Déjà Kant reprochait par exemple à la psychologie expérimentale de Wolff de ne pas faire partie de la métaphysique, puisque procédant *a posteriori* et trouvant ses concepts dans l'expérience, critères opposés à toute métaphysique d'après la définition kantienne de cette discipline. Il est facile de montrer en quoi cette critique se base sur une erreur kantienne d'interprétation du rapport wolffien entre *a priori* et *a posteriori*.

¹³³ Rappelons ici pour mémoire la célèbre phrase de la lettre préface des *Principes de la Philosophie* de Descartes : "Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale." (*Œuvres de Descartes*, Adam et Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913, tome IX, 2^{ème} partie, p.14).

rigueur distributive des idées, et exige en effet un langage spécifiquement géométrique qui prime sur la nature et la loi de l'objet à étudier ; le concept remplace à tel point la chose qu'il se secrète par ses propres ressources et organise le savoir par *degrés*, dans un enchaînement d'idées prenant la forme d'un maniement univoque et axiomatique de symboles, l'ensemble étant de toute façon de type dichotomique.¹³⁴ La disposition ou l'ordonnance des différentes disciplines par Wolff dans le *Discours préliminaire* montre assez à notre goût ce qui la justifie : c'est moins la *nature* des objets de chaque discipline que la *méthode* elle-même qui fonde la disposition d'une matière avant l'autre, celle qui procure le fondement devant se trouver logiquement avant celle qui l'exploite, et cela, quel que soit son objet :

La philosophie est une science (§ 29) ; on doit, par conséquent, inférer par une conséquence légitime les [choses] qu'on y enseigne à partir de principes certains et immuables (§ 30). Les parties de la philosophie qui fournissent à d'autres leurs principes [doivent] donc précéder, et celles qui leur empruntent leurs principes suivre. (...) Il faut scrupuleusement garder l'ordre selon lequel la première place appartient aux parties qui procurent aux autres leurs principes et à partir desquelles on comprend et démontre les [choses] enseignées ici-même¹³⁵.

Par conséquent, puisque, selon la lecture logique (*ordo demonstrandi*), c'est la raison démonstrative qui peut rendre compte de l'expérience en fournissant ses principes, les traités rationnels devront se distinguer des traités expérimentaux. Les traités expérimentaux devront colliger et "mettre en ordre" par la raison les données observées de l'expérience¹³⁶ pour parvenir aux principes, alors que les traités rationnels établiront ces principes déjà certains par la seule déduction, c'est-à-dire par la force de la raison démonstrative *seulement*¹³⁷. Il semble néanmoins que ce soit aussi le souci de clarté pédagogique qui ait poussé Wolff à écrire deux traités de psychologie différents et matériellement séparés. Ainsi écrit-il en parlant de lui-même, à propos de l'apparente inutilité du "dédoublement" de ses deux traités de psychologie :

Puisqu'un moderne a osé s'opposer à l'opinion préjugée, et que la plupart n'admettent au début les nouveautés [qu'] avec peine, ce fut la raison au plus haut point prégnante pour laquelle j'ai discerné la Psychologie rationnelle d'avec l'empirique, afin que l'on ne rejetât pas indifféremment les [choses] psychologiques¹³⁸.

Si ce souci de clarté, allant jusqu'à écrire deux traités séparés au lieu d'un, semble être lié à la nouveauté de sa démarche, à l'évidence, d'après la remarque de J. Ecole, ils forment néanmoins une somme indissociable.¹³⁹ Il reste toutefois pour nous une délicate question à poser : les traités expérimentaux doivent-ils *précéder* les traités rationnels, ou bien doivent-ils

¹³⁴ Voir à ce sujet l'excellente étude d'André Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien, l'axe La Ramée-Descartes*, Vrin, Paris, 1996, notamment, en guise d'illustration, le schéma très significatif des divisions de la dialectique par La Ramée en 1569, p. 66.

¹³⁵ DP, § 87, p. 128.

¹³⁶ PE, prolegomena, § 1 p.11 : "La psychologie expérimentale est la Science d'établir à l'aide de l'Expérience les principes par lesquels on peut expliquer tout ce qui arrive dans l'âme."

¹³⁷ Cf. DP, note § 112, p.147 : Dans la Psychologie rationnelle, nous dérivons *a priori* du seul concept d'âme humaine toutes les [choses] que l'on observe *a posteriori* en relever, et que l'on déduit à partir de certaines [choses] observées, comme cela sied au Philosophe (§ 46)."

¹³⁸ DP, ch. III, note § 112, p. 147. Voir également PR, pp. 11-12. Cela permet de contribuer à renforcer un traité par l'autre, à s'épauler mutuellement, si par hasard quelqu'un émettait le désir de rejeter les conclusions de l'un des deux.

¹³⁹ Cf. la préface de J. Ecole pour Wolff, PR, pp. VII-VIII-IX.

succéder à ceux-ci ? Il semble bien que les deux réponses soient vraies ensemble, car relatives à la complexe question des fonctions possibles de l'expérience dans la connaissance, comme nous allons le voir.

Enfin, on peut remarquer la rédaction, à partir de 1728, des grands traités de la maturité en latin, langue scientifique, concise, synthétique et claire, se distinguant d'une œuvre antérieure en allemand, langue commune, dont le volume n'est pourtant pas négligeable, et dont les sujets sont parallèles. Ce choix de la langue latine demande à être expliqué. Il suggère tout d'abord la volonté de l'auteur d'inscrire au maximum son œuvre dans la langue académique, universitaire et internationale de l'époque, de la graver avec toute l'autorité et le prestige que cela suppose. Il l'affirme lui-même, notamment dans la seconde préface de la *Métaphysique Allemande*, sous la pression de ses lecteurs étrangers qui n'entendent pas l'allemand :

Maintenant, si j'affirmais avoir encore introduit dans cette nouvelle édition de nombreuses vérités, le livre aurait été inutilisable pour le but dans lequel je l'ai écrit. Il n'est pas moins nécessaire que celui-ci soit agrandi, car je suis résolu fermement à publier de manière plus détaillée toutes les parties de la philosophie en langue latine, en particulier parce que je suis chaque jour renforcé dans cette intention, car les étrangers ne connaissent pas bien la langue allemande, et, chérissant mes doctrines, ils m'exhortent à une entreprise de ce genre et désirent aussi savoir quand elle pourrait avoir lieu¹⁴⁰.

Mais il y a un second motif à cela, peut-être moins explicite. Il semble en effet évident que le changement de langue écrite, le fait d'avoir "troqué l'allemand pour le latin", comme le dit J. F. Goubet, correspond chronologiquement au changement d'université, comme si Wolff avait marqué sa rupture à l'issue de sa controverse malheureuse avec Joachim Lange à Halle. L'explication est fort simple : Halle était à l'époque une ville universitaire nouvelle et non académique, dans laquelle Christian Thomasius, défenseur de la "liberté de philosopher", avait promu l'usage de l'allemand vernaculaire pour se démarquer de la philosophie scolastique (représentée alors par l'université luthérienne de Leipzig) et essayer d'ouvrir le savoir au monde populaire. Wolff y avait donc suivi sur ce point Thomasius en y rédigeant des traités en allemand et non pas en latin. L'œuvre de Wolff semble ainsi offrir au lecteur un aspect entièrement bipartite, et cela jusque dans la langue employée.

Les traités en allemand, dont la rédaction occupe toute la première phase de la carrière professorale de Wolff dans cette université de Halle, jusqu'à son expulsion forcée pour Marbourg en 1723, semblent être, par rapport aux traités latins postérieurs, des esquisses préparatoires assez strictement parallèles, des miroirs aux reflets certes déjà bien affirmés mais non encore accomplis. Ainsi peut-on remarquer qu'une progression intellectuelle a eu lieu, notamment au niveau des différences de contenu entre les deux types de traité, par exemple entre la *Métaphysique Allemande* et l'*Ontologie* latine¹⁴¹. On remarque par exemple que des propositions analysées de manière suivie et continue dans la *Métaphysique*

¹⁴⁰ DM, préface à la seconde édition [Vorrede zu der andern Auflage.]

¹⁴¹ La *Métaphysique allemande* commence ainsi par ce qui ressemble au recours à un "cogito" cartésien, qui disparaîtra par la suite dans l'*Ontologia* de 1729. Sur la présence et la signification de ce "cogito" initial, voir l'article de Th. Arnaud, *Dans quelle mesure l'ontologie est-elle fondamentale dans la Métaphysique Allemande de Wolff ?* Paru dans *Revue Philosophique* N°3, juillet 2003, Puf, Paris, pp. 323-336.

Allemande, mais de façon résumée et synthétique, sont séparées les unes des autres dans les paragraphes de la *Psychologia Rationalis*¹⁴² et traitées avec davantage d'approfondissement et de systématisme, avec des connexions articulées de manière plus claire. Ce sont peut-être moins les *contenus* étudiés qui changent que la *manière* de les étudier, fruit d'une maturation intellectuelle évidente, plus sensible à l'organicité de la pensée, alors que le mode d'exposition dans les traités en allemand, fruit d'une première élaboration, répondent sans doute à des exigences plus défensives.

En prenant un peu de champ, on s'aperçoit donc que l'architecture du système wolffien semble respecter dans ses grandes lignes l'ordonnance cartésienne du savoir. Ce respect ne va toutefois pas jusqu'à exclure l'ontologie, dont on ne trouve pas de trace *explicite* chez Descartes, ni le réemploi du syllogisme, qui est chez lui, on l'a vu, une acquisition postérieure due à l'assimilation de Leibniz. Les fondements de la méthode scientifique servent de "racines" (logique, métaphysique) au "tronc" (physique) et aux "branches" (médecine, mécanique, morale) qui sont pour Wolff comme pour l'arbre de Descartes les buts de la philosophie. C'est là un trait caractéristique de sa pensée, qu'il semble au demeurant reprendre à E. Weigel ou à J. Thomasius, et qui était une tendance courante des professeurs d'université de l'époque. De nombreux philosophes scolastiques allemands souhaitaient en outre faire aboutir l'effort de la philosophie à un bénéfice pratique, une utilité pour la vie, et constituer ainsi un "gain" pour l'organisation sociale¹⁴³. L'utilité est pour Wolff synonyme de bénéfice pratique. Il est très attentif par exemple à former des talents en matière juridique, des ingénieurs, des magistrats, afin d'améliorer la condition des hommes de son temps. Ainsi, conformément à la tradition cartésienne et à la pensée classique depuis la Renaissance, la contemplation pure, la science théorique désintéressée ne sont plus les buts ultimes et derniers de la philosophie : ce but théorique est manifestement remplacé par l'efficacité pratique : "Les propositions philosophiques (...) sont utiles tant à la science qu'à la vie"¹⁴⁴. Wolff va même jusqu'à regretter que les philosophes antérieurs n'aient pas su rendre leur discipline assez utile

¹⁴² Par exemple, M. F. Camposampiero remarque que les paragraphes 835-845 de la *Métaphysique Allemande* sont traités séparément et de manière éclatée dans la *Psychologie Rationnelle. (Conoscenza Simbolica, pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna*, Olms, Hildesheim, 2009, pp. 512-513.)

¹⁴³ Ce caractère se retrouve très fréquemment chez lui, à la façon d'un Leitmotiv, comme par exemple dans ce passage significatif de la Préface du *Discours Préliminaire*, où le concept d'utilité revient à trois reprises : "Dans la pratique de la Logique, j'eus à donner de l'ampleur à beaucoup de [choses] afin que ceux qui appliquent leur esprit à cette étude voient par là avec netteté l'utilité de la théorie, et que ceux qui sont résolus de n'apprendre que les [choses] qui, à l'avenir, leur seront utiles ne négligent pas d'en faire usage. Ceux qui utilisent ces lunettes-là verront avec beaucoup de netteté et de clarté qu'il faut corriger les disciplines qu'on enseigne dans les écoles afin de les rendre utiles, et que je m'avance sur le vrai chemin [menant à] leur correction." Ch. Wolff, DP, pp. 67-68.

¹⁴⁴ DP, § 122, p. 158. Voir aussi Jean Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, op. cit., t. 1, 1990, pp. 78-79 : "Cela est attesté encore par son affirmation maintes fois répétée qu'il s'efforce de rendre la philosophie certaine afin qu'elle soit utile à la vie (...)" ; "En un mot, la métaphysique n'est pas pour lui une spéculation pure ; elle n'a d'importance à ses yeux qu'en fonction de la pratique, c'est-à-dire dans la mesure où elle contribue à rendre la vie meilleure."

pour la vie courante. L. P. Cavana, dans sa monographie sur Wolff, commente ainsi cette tendance utilitariste :

Chez Christian Wolff comme chez Thomasiaus, la fonction de la philosophie joue un rôle principal, celui de son utilité comme justification dernière de son développement et de son étude. Selon Max Wundt, la particularité de la pensée allemande, en face de la française ou de l'anglaise de l'époque, est caractérisée par la préoccupation pour le facteur " humain " - entendu au sens éthique-politique - alors que la philosophie européenne se concentre plus dans des questions simplement " intellectuelles ". (...) Wolff justifie également l'étude de chaque partie de la métaphysique par son utilité (...). Dans la psychologie se trouve la base qui confirme les règles de la logique et des actions libres en morale. La connaissance de la psychologie est d'une immense utilité pour les théologiens, les hommes d'Etat et les médecins. Et de cette façon elle recouvre pour Wolff toutes les parties de sa "Weltweisheit". La philosophie n'est donc pas une discipline pour des érudits, mais une connaissance basique pour tout être humain, pour qu'il puisse distinguer le juste de l'injuste, choisir un comportement droit et, de cette façon, obtenir le bonheur¹⁴⁵.

Ce sont probablement ces caractères qui ont fait le succès universitaire de Wolff, contribué à sa diffusion en Europe et travaillé à l'émergence d'une *philosophie populaire* dans les universités, émergence qui aura tendance à verser plus tard, notamment avec les successeurs de Wolff, dans l'éclectisme¹⁴⁶, c'est-à-dire dans la caution des opinions les plus probables. Chaque traité wolffien, parce qu'il a vocation à construire une science, prend pourtant soin de bâtir un savoir apodictique et pleinement démonstratif, quitte à se répéter en plusieurs endroits et à reprendre différemment les démonstrations sur les mêmes objets. Aux antipodes d'un Pascal, génie fulgurant qui lance des traits de lumière en des zones précises du réel pour manifester une évidence en des domaines jusque là confus, le système wolffien s'attache plutôt à *construire* patiemment un réseau complexe de vérités calculées dont les évidences seraient *l'effet d'un art*¹⁴⁷, d'un ordre¹⁴⁸, d'un enchaînement de propositions connectées entre elles par une logique pleinement adéquate à l'esprit humain, et qui permettrait d'accéder rapidement aux fondements rationnels et à la science parfaite. Il en a longtemps résulté une réputation tenace assez négative, qualifiant volontiers l'œuvre wolffienne de pesante, laborieuse, voire pédante, ergotant sur des détails inutiles et s'égarant en de longues et ennuyeuses démonstrations¹⁴⁹. Jean Ecole estime pour sa part cette réputation tenace, excessive et forcée :

¹⁴⁵ M. L. P. Cavana, *Chr. Wolff*, op. cit., 1995, pp.25-26. [Nous traduisons].

¹⁴⁶ On a pu sans doute, malgré cela accuser Wolff lui-même d'éclectisme, dans la mesure où il ne se décidait pas dogmatiquement à trancher entre ce qui demeurerait pour lui des hypothèses théoriques, notamment à propos du système de l'harmonie préétablie. Pourquoi a-t-il opté, sans grande certitude, pour l'harmonie préétablie, sinon parce que cette hypothèse était pour lui la *moins improbable* de toutes? Il est clair que nous sommes alors très loin de l'idéal démonstratif initial. Cette tendance à laisser au lecteur le choix de la meilleure hypothèse s'est accentué chez les disciples de Wolff, surtout Baumeister et Gottsched.

¹⁴⁷ Cf. l'ouvrage déjà cité, Chr. Wolff, AGM, notamment la "courte leçon sur l'art d'enseigner les mathématiques" qui le commence.

¹⁴⁸ AGM § 1 : Wolff montre d'emblée que l'art d'enseigner les mathématiques est liée à l'ordonnance de la pensée : ce qui rend la pensée des mathématiciens mathématique, "das ist die Ordnung, deren sich in ihrem Vortrage bedienen": "C'est l'ordre dont ils se servent dans leurs rapports".

¹⁴⁹ Hegel, qui apprit à onze ans la logique d'après les leçons de Wolff et en tira d'amers souvenirs sur la froide systématisme de l'auteur, exprima ce type de jugement. Sur ce thème, voir Jacques d'Hondt, "La critique hégélienne de Wolff", in *De Christian Wolff à Louis Lavelle (pour Jean Ecole)*, édité par R. Theis et Cl. Weber, Olms, Hildesheim, pp. 161-171.

Quant à taxer, comme le fait Hegel, cette rigueur de pédantesque, c'est là un grief véritablement outrancier. Que Wolff applique la méthode démonstrative avec une certaine lourdeur qui est à l'origine de longueurs quelque fois excessives, on ne peut le nier. Mais son souci réel, en dépit de ce que nous venons de dire, de tout tirer au clair, de faire voir le lien des vérités, de ne rien avancer sans preuve, n'est pas critiquable, d'autant moins que ses traités de métaphysique, comme d'ailleurs les autres, sont des manuels dans lesquels il cherche à donner à ceux qui veulent apprendre un enseignement solide¹⁵⁰.

Outre le souci pédagogique, qui est patent et qui est un héritage, par le biais de Neumann, du "pédagogue du XVIIème siècle" qu'était E. Weigel, cette tendance s'explique peut-être aussi par le fait que Wolff n'est assurément pas un intuitif, mais plutôt un *méthodique*, qui voit dans tout labeur honnête et rigoureux la légitimation, le mérite d'obtenir une vérité inventée et manifestée par la seule vertu de ce qui a été construit précédemment, secrété par l'organisation logique du langage utilisé. En ce sens, Wolff a cessé d'avoir pour la connaissance un horizon *contemplatif* : le savoir humain est devenu résolument *constructiviste*. C'est par l'art et la manière d'agencer les concepts, de les mettre en rapport, que la rigueur permet à la raison d'avancer du connu vers l'inconnu. Ceci n'enlève d'ailleurs rien à l'attention extrême qu'il porte aux données de l'expérience, attention qui est précisément la condition de toute analyse rationnelle possible à ses yeux, comme nous allons le voir. Mais la recherche omniprésente de la solidité démonstrative est à l'évidence la marque d'une confiance extrême que Wolff porte à la puissance de la raison, gage pour lui de fondement, de certitude dogmatique qui est la qualité de la vraie philosophie telle que la conçoit la rationalité du XVIIIème siècle. Certes, par bien des aspects, et d'une manière qui pourrait encore étonner les tenants de l'opposition classique entre rationalisme continental et empirisme anglo-saxon, Wolff a des accointances assez marquées avec le sensualisme empiriste, surtout celui de Bacon et de Locke, probablement discuté en Allemagne dès la fin du XVIIème siècle.¹⁵¹ Michel Puech indique à ce sujet : "Les *Acta eruditorum* de Leipzig, la principale revue leibnizienne, prirent en compte la physique expérimentale et l'empirisme, dès leurs débuts. La revue publia des comptes rendus consacrés à Locke en 1702, aux œuvres de Robert Hooke en 1707 (...) ¹⁵²." Wolff lui-même cite volontiers Locke dans ses œuvres, dans ses lettres, et semble en avoir une assez bonne connaissance par les recensions qu'il en a faites ou qu'il a pu lire dans les mêmes *Acta Eruditorum*¹⁵³. Néanmoins, on remarque assez rapidement, en lisant Wolff, que l'horizon de la rationalité et de ses exigences n'est jamais oublié, et ce trait caractéristique suffit à notre goût à le faire figurer en bonne place au sein de l'école rationaliste.

¹⁵⁰ Jean Ecole, *La Métaphysique de Christian Wolff*, op. cit., tome I, p. 424.

¹⁵¹ Cf. Jean-Paul Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op.cit., p. 40 et pp. 61-62.

¹⁵² M. Puech, *Kant et la causalité*, op. cit., p. 73.

¹⁵³ C'est, semble-t-il, par les traductions françaises que Locke a pu être diffusé sur le continent. Les *Essais sur l'entendement humain* ont été traduits en français par le pasteur Coste en 1700 (traduction sur laquelle travailla Leibniz, qui avait quelque peine à travailler sur des textes de langue anglaise), puis en latin par Burridge en 1701, sous le titre *De intellectu humano*. C'est la traduction latine qui est recensée dans les *Acta eruditorum*, 1702, pp. 357-362, revue par ailleurs très riche en mentions d'ouvrages anglais. Il n'est pas impossible que cet article soit de Wolff lui-même, puisqu'il en a signé au moins deux autres sur Locke, en 1708 et en 1711.

2- Les trois types de connaissance humaine.

Wolff a su utiliser une grille d'analyse précise et assez complexe pour définir la connaissance, qu'il expose pour l'essentiel dans le *Discours Préliminaire*. Toutefois, le philosophe la reprend et la résume plus clairement à notre goût dans la préface du traité de Sturm, *Physica electiva sive hypothetica*, de 1722, qui détaille certains aspects de cette triple distinction :

J'ai averti à plusieurs reprises et très fréquemment, qu'une triple différence enveloppe la connaissance des choses naturelles, qui n'est pas seulement dégagée avec plus de soin, [mais] les investigations sur les efforts de recherche dans la nature sont grandement abouties. La première espèce de cette connaissance est celle que j'appelle *historique*, [où] sont bornées les limites des observations et des expérimentations. Très voisine de ce lieu vient une autre, que j'appelle *scientifique*, réunissant les dogmes dispersés examinés le plus harmonieusement à partir des observations et des expérimentations nombreuses et longtemps favorables, (...). Au sommet se tient le troisième [type], que j'appelle *mathématique*, ramenant la quantité des forces et des effets vers la mesure¹⁵⁴.

Ainsi distingue-t-il expressément trois grands types de connaissance humaine : la connaissance *historique*¹⁵⁵, la connaissance *philosophique*¹⁵⁶, la connaissance *mathématique*¹⁵⁷, dans lesquelles on imagine aisément que le rapport à l'expérience ne sera pas forcément identique pour chacune d'elle. La connaissance *historique* est ainsi expliquée par Wolff : "Nous connaissons à l'aide de nos sens les [choses] qui sont et se produisent dans le monde matériel, et l'esprit est conscient des changements qui surviennent en lui. Personne n'ignore ces [choses] pour peu qu'il prête attention à lui-même¹⁵⁸." Cette connaissance s'effectue par la découverte par l'homme de ce qui existe et de ce qui se produit dans le monde et en nous ; elle est synonyme de connaissance factuelle ou de savoir sensible, mode de connaissance direct qui ne s'enquiert pas du pourquoi des faits, mais qui se contente de les *décrire* et de les *collecter*. Cette connaissance n'est donc pas démonstrative et ne fait pas partie de la philosophie. Elle appartient de plein droit au sens commun. Wolff mentionne notamment Pline comme modèle de celui qui, dans son *Histoire naturelle*, a su collecter ce genre de connaissance historique, même s'il ne se prive pas d'en critiquer les résultats :

Le vulgaire, pour une part, a aussi une connaissance historique de la nature, celle-là surtout, qui fait la nécessité de la vie et l'exercice de l'art : elles sont le plus soigneusement choisies, [celles] qui servent l'ouvrage constant de l'expérience, par les chercheurs infatigables de la nature et les talents puissants. Autrefois, *Pline*, qui, en

¹⁵⁴ MMP, section III, p. 141: "Ego iterum ac saepius monui, rerum naturalium cognitionem triplex involvere discrimen, quo non nisi accuratius evoluta, in natura perquirenda magnifice conata perficiuntur. Prima hujus cognitionis species ea est, quam *historicam* appello, observationum ac experimentorum cancellis circum scripta. Proximus ab ea locus cedit alteri, quam *scientificam* nuncupo, ex parte habet observationibus et experimentis multum ac diu aequa lance pensitatis dogmata decentissime condens, (...). Supremum tenet tertia, quam *mathematicam* dico, virium atque effectuum quantitatem ad mensuram revocans."

¹⁵⁵ DP, ch. I, § 1, p. 69. On remarquera au passage le contexte cartésien et dualiste dans lequel s'opère cette connaissance : l'expérience se réduit au fond à celle de la matière d'un côté, de l'esprit de l'autre. La cosmologie de Wolff est par là dépositaire de l'héritage cartésien, et de la difficulté d'harmoniser les deux domaines.

¹⁵⁶ DP, ch. I, § 6, p. 71.

¹⁵⁷ DP, § 14, p. 77.

¹⁵⁸ DP, ch. I, § 1, p. 69.

observant la nature, fit paraître [et] dessiner [delineare] ce qu'il avait jugé dans l'histoire du monde, légua son écrit à la postérité : mais il masquait d'un pinceau trop léger ce qu'il fallait avoir peint de couleurs naturelles¹⁵⁹.

Dans le § 746 de la *Logique Latine*, Wolff distingue plusieurs types de connaissance historique, en fonction de leurs objets respectifs : *Histoire céleste* pour les phénomènes astronomiques ; *Histoire météorologique* pour les observations atmosphériques ; *Histoire des animaux* pour les descriptions correspondantes ; *Histoire anatomique* pour la description des structures du corps humain, *Histoire botanique* pour la description des plantes, etc.¹⁶⁰ Il existe toutefois une ambiguïté à propos de la limite légitime de ce domaine : d'un côté la connaissance historique ne fait pas partie de la connaissance démonstrative et rigoureuse, mais le philosophe a néanmoins eu la préoccupation de bien conduire cette connaissance purement descriptive, ce qui peut finir par l'inclure malgré tout dans la démarche philosophique et la considérer même comme faisant partie de l'art d'inventer¹⁶¹. Ainsi, comme l'a remarqué J. Ecole, Wolff, dans ce même § 746 de la *Logique Latine*, range finalement la *Psychologie empirique* dans la connaissance historique pure¹⁶², alors que dans le *Discours préliminaire* qui forme l'introduction du même traité, il en fait paradoxalement une partie légitime de la physique expérimentale¹⁶³, donc un traité authentiquement scientifique. La délimitation exacte de la connaissance historique chez Wolff n'est donc pas une entreprise évidente.

La description fidèle des faits peut utiliser des techniques pour en faciliter le recensement. Il a même publié un écrit ayant pour titre "Construction et usage de tables mnémoniques"¹⁶⁴ pour démontrer l'utilité et la fécondité de l'usage des tableaux et des tables de classifications pour permettre à la connaissance démonstrative de s'établir correctement à partir de faits suffisamment clarifiés pour faciliter le raisonnement général à leur sujet. Il distingue dans cet écrit des tables générales pour les matières universelles (Logique, Ontologie, Astronomie) et des tables spéciales pour les objets plus particuliers (Trigonométrie). Il donne un exemple avec les figures de sept tables concernant le triangle¹⁶⁵, tables dont les caractères renvoient les uns aux autres et semblent former un tout ordonné. Il détaille enfin une table concernant le droit civil. On devine ainsi que ces tables devraient former une sorte de concaténation

¹⁵⁹ Christian Wolff, "Préface à Sturm", *Physica electiva sive hypothetica*, Tome II, 1722, in MMP, section III, p. 141.

¹⁶⁰ LOG, § 746, p. 538.

¹⁶¹ Wolff identifie par exemple les artifices expérimentaux, qui sont des éléments de la connaissance historique, à l'art d'inventer dans LOG, § 747, p. 539 : "Artificiorum experimentandi descriptio ad artem inveniendi spectat."

¹⁶² LOG, § 746, p. 538 : "La *Psychologie empirique*, qui est une histoire de l'âme." (*Psychologia empirica*, quae est historia animae.)

¹⁶³ PE, note du § 5, p. 4 : "La Psychologie expérimentale est similaire à la Physique expérimentale (...)." (Atque in eo Psychologia empirica denuo convenit cum Physica experimentalis (...)). Voir aussi DP, § 111, p. 146 : "De là, il est patent que la Psychologie empirique correspond à la Physique expérimentale et, par suite, qu'elle relève de la philosophie expérimentale. Il est en outre patent que la Psychologie empirique (...) n'est pas une partie de l'histoire (...)" Les termes utilisés par Wolff sont ici opposés mot pour mot à la citation précédente.

¹⁶⁴ HS, 1729, Olms, Hildesheim, 1983, GW II-34 (1-3), tome II, pp. 468-513.

¹⁶⁵ HS, p. 483.

systématique, exposant et schématisant de manière sensible, si l'on peut dire, les rapports logiques de l'esprit¹⁶⁶.

Après la connaissance historique, la connaissance *philosophique* est ainsi définie : "La connaissance de la raison des [choses] qui sont ou se produisent se nomme *philosophique*¹⁶⁷." Il s'agit là de la recherche du *pourquoi* des faits historiques, de ce qui en rend raison logiquement, ce qui explique aisément que la connaissance historique ne suffit en rien : "C'est un fait qu'en vue de la connaissance scientifique et mathématique de la nature les seules observations ne suffisent pas ; il est besoin [d'aller] au dessus de l'expérience, de laquelle j'ai exposé plus distinctement ailleurs les raisons des choses¹⁶⁸." La connaissance philosophique est la connaissance véritable, scientifique¹⁶⁹, achevée, solide, parce que démonstrative et fondamentale, ayant recours au principe de raison suffisante. Notons toutefois que la philosophie est moins la connaissance des étants actuels que celle des étants possibles, parce que cette connaissance est avant tout celle des *essences* possibles : "La philosophie est la science de toutes les choses possibles, et comment et pourquoi elles sont possibles¹⁷⁰." L'étant traité par Wolff dans la connaissance philosophique se ramène donc à la possibilité, et plus précisément à la connaissance de sa *condition de possibilité*¹⁷¹.

Enfin la connaissance *mathématique* est la connaissance du quantitatif selon sa présence plus ou moins importante dans les êtres du monde ou dans l'âme humaine : "La connaissance de la quantité des choses est celle que nous appelons *mathématique*¹⁷²." Elle exerce la méthode démonstrative par excellence et peut donc revendiquer pour elle une origine rationnelle, non exclusive de l'expérience toutefois, car la connaissance rationnelle elle-même s'origine dans la perception sensible. En tout cas, comme la connaissance philosophique et mathématique doivent pouvoir s'exercer *démonstrativement*, on en déduit que tout ce qui n'est pas démontrable par la raison appartient en fait à une *donnée sensible*, à un fait d'expérience admis "sans pourquoi". On serait en droit de se demander ce qui distingue finalement la connaissance philosophique de la connaissance mathématique, puisque la seconde est finalement l'horizon de perfection méthodologique de la première. Wolff le reconnaît lui-même : la connaissance philosophique semble se confondre en dernier lieu avec la mathématique qui l'irrigue de par sa méthode et lui confère finalement toute sa certitude,

¹⁶⁶ Ces tables, avec leurs présentations en accolades, ne sont pas sans nous faire penser aux tableaux de classifications extrêmement minutieuses d'Auguste Comte.

¹⁶⁷ DP, ch. I, § 6, p. 71.

¹⁶⁸ Ch. Wolff, "Préface à Sturm", *Physica electiva sive hypothetica*, Tome II, 1722, in MMP, section III, p. 142

¹⁶⁹ LOG, § 792, p. 571 : "Apparet itaque, methodum, quam in discursu praeliminari philosophicam diximus, latius patere atque adeo generali nomine scientificam recte appelari."

¹⁷⁰ DL, *Vorbericht*, § 1, p. 115. Voir aussi DP, § 29, p. 89.

¹⁷¹ "Identique est la fonction que Kant assigne à la philosophie critique : Sa question : "Comment et pourquoi l'expérience?" est la même que Wolff : "Comment et pourquoi le possible?". Soit pour Kant, soit pour Wolff, la possibilité de l'expérience coïncide avec sa compréhensibilité." (R. Ciafardone, "Le origini della filosofia wolffiana e il rapporto ragione-esperienza", in *Pensiero*, 18/ 1, 1973, p. 70). [Nous traduisons]

¹⁷² DP, ch. I, § 14, p. 77.

quoiqu'il tienne cependant à les poser séparément, comme il l'écrit dans le *Discours Préliminaire* :

§ 27) [La connaissance mathématique rend certaine la connaissance philosophique] Si l'on démontre que la quantité de l'effet [est] proportionnelle aux forces de la cause, la connaissance philosophique puise une certitude complète dans la connaissance mathématique.

§ 28) [Sa conjonction avec la connaissance philosophique.] Il s'ensuit dès lors que lorsque tu aspiras à la plus haute certitude qu'il y ait, il te faut conjoindre la connaissance mathématique à la connaissance philosophique. [Note] Pour cette raison, nous aussi, nous accordons partout une place à la connaissance mathématique dans la philosophie, même si nous la distinguons de la connaissance philosophique (§ 17) ; en effet, rien ne nous est plus précieux que la certitude¹⁷³.

Il suit de là que le qualificatif de *mathématisme* pour désigner le wolffianisme n'est pas abusif et correspond finalement assez bien à la tendance que Wolff entend donner à la pensée philosophique rigoureuse.

3- l'importance de l'expérience dans la connaissance philosophique.

a) Le "mariage de la raison et de l'expérience".

La théorie de la connaissance wolffienne s'articule en deux grands axes qui expliquent en partie la bipartition systématique de ses traités : d'un côté, en effet, Wolff souhaite organiser clairement les données confuses de l'expérience sensible et de l'imagination ; de l'autre, il veut démontrer, rendre raison et trouver le *fondement* de cette expérience par l'exercice *autonome* d'un langage conceptuel rigoureux et méthodique, inspiré des géomètres. Ces deux priorités bien différentes, on le devine, exigent de pouvoir s'articuler entre elles de manière absolument cohérente, et une bonne partie de l'œuvre de Wolff consiste précisément à trouver les moyens adéquats de penser cette articulation harmonieusement. Il n'est pas certain, comme nous allons le voir, que cette tentative ait abouti. Cette articulation est en soi et dans l'absolu extrêmement difficile à penser de manière réellement satisfaisante, dans la mesure où elle se trouve être à l'époque de Wolff un carrefour plutôt conflictuel, une pomme de discorde entre les deux écoles rivales de l'empirisme et du rationalisme¹⁷⁴, et dont l'ampleur des *Nouveaux Essais* de Leibniz, vaste traité dirigé contre l'empirisme de Locke, donne assez la mesure. Cependant, même si Wolff, contrairement à Descartes ou à Kant, n'a pas eu le souci ni perçu "l'urgence" d'établir une théorie de la connaissance proprement dite¹⁷⁵, il semble avoir été satisfait de la solution qu'il a proposée pour résoudre ce problème de l'articulation entre ces deux grands axes de la raison et de l'expérience, mais cela ne se fit pas sans de nombreuses ambiguïtés fondamentales, ni même, chez lui, sans produire certaines confusions réelles au-delà de la

¹⁷³ DP, ch. I, §§ 27-28, p.88.

¹⁷⁴ Voir ici sur ce thème la recherche déjà citée de L. Kreimendahl, "Empiristische Elemente im Denken Christian Wolffs", op. cit..

¹⁷⁵ Cf. J. Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, op.cit., p. 95 : " il est vrai que Wolff n'a pas procédé de la sorte. Il n'a même pas cherché à élaborer cette théorie ; mais cela ne l'a pas empêché de s'intéresser aux divers problèmes que pose la connaissance." Il faut néanmoins noter qu'à partir du moment où l'Ontologie est une science des premiers principes de la connaissance humaine, la métaphysique se confond elle-même avec le projet d'une théorie de la connaissance.

clarté et de la distinction apparente. Comment donc, en effet, concevoir une *alliance* cohérente entre une expérience sensible conçue de manière *empiriste* avec un savoir d'inspiration *rationaliste* ? Il n'est pas du tout certain en conséquence qu'il ait abouti à une réponse satisfaisante et soit parvenu à lever l'opposition constitutive entre ce qui demeure, dans l'histoire de la philosophie moderne, deux axes foncièrement antagonistes, avec, d'un côté, l'expérience sensible concrète, et, de l'autre, la démonstration déductive. La tension entre les deux ne peut que renaître sans cesse. La "preuve historique" de la persistance de cet antagonisme, si tant est que l'histoire puisse fournir des "preuves", est que Wolff ne soit pas parvenu à convaincre ses successeurs¹⁷⁶ ; et rappelons que le jeune wolffien qu'était Kant s'est par exemple réveillé de son "sommeil dogmatique", sous l'impulsion conjuguée de Hume et de Newton, en appuyant de plus belle sa critique sur cette incompatibilité non résolue entre le sensible singulier et *contingent* d'un côté, l'intelligible *nécessaire* et universel de l'autre. A la décharge de Wolff, nous pouvons dire que celui-ci, baignant comme tous les penseurs continentaux de cette époque dans une cosmologie dualiste issue de Descartes, ne disposait sans doute plus guère des instruments conceptuels adéquats traditionnels permettant de penser correctement et de manière vraiment satisfaisante, dans sa *Psychologie Empirique*, ce qu'il a voulu baptiser le "*mariage de la raison et de l'expérience*". Cette image poétique du rapport, à laquelle le philosophe semblait beaucoup tenir, est ainsi définie : "On a coutume d'appeler "Mariage de la raison et de l'expérience" le concours de la raison et de l'expérience dans le raisonnement¹⁷⁷." Il ajoute qu'il considère ce mariage comme étant le plus important dans l'ensemble de la philosophie, qui, par son utilité, permet d'établir le plus grand nombre de certitudes et d'avancer "prodigieusement" dans les sciences. Cette métaphore a fait couler beaucoup d'encre parmi les commentateurs¹⁷⁸, pour savoir notamment quelle était la conséquence réelle d'une telle exigence sur le système. Mais peu d'entre eux se sont simplement demandés pourquoi Wolff avait tant insisté sur le symbole du *mariage*, et sur sa signification exacte. Lothar Kreimendahl, dans son article sur les *éléments empiriques dans la pensée de Wolff*, commente :

Le "concurus rationis & experientiae in cognoscendo", doit se dévoiler non pas comme une relation d'un soir [*One-night-stand*] mais être si sincère qu'il s'en remet à un durable "connubium rationis et experientiae". (...) Par conséquent Wolff répète souvent cet aveu et il étend catégoriquement la validité de la conclusion du mariage aux domaines de la philosophie pratique¹⁷⁹.

Ainsi la relation entre raison et expérience ne peut-elle être qu'une *alliance* perpétuelle, une *union matrimoniale* aussi intime que possible, et donc semble exclure *a priori* la perspective

¹⁷⁶ Rappelons seulement ici que loin d'apporter l'unanimité des esprits, comme il l'ambitionnait, et malgré sa rigueur méthodique, Wolff a plutôt encouragé les polémiques et dégradé l'exercice de la spéculation au niveau du débat d'opinions propre à la philosophie populaire, apportant ainsi après sa mort un climat général de crise et de suspicion systématique à l'endroit de la métaphysique et de la théologie rationnelle, et préparant largement le terrain pour l'apparition du Tribunal de la Raison critique de Kant.

¹⁷⁷ PE, § 497, p.378.

¹⁷⁸ Voir par exemple L. C. Madonna, "La metodologia empirica de Christian Wolff", IV, in *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Olms, Hildesheim, 2001, GW. III-62., pp. 24.

¹⁷⁹ L. Kreimendahl, "Empiristische Elemente im Denken Christian Wolffs", op. cit., p. 96. [Nous traduisons]

d'une relation simplement temporaire ou même *occasionnelle*, ce qui montre l'attention particulière du philosophe à l'égard de l'expérience, et son refus, en intention tout au moins, d'admettre la théorie de l'*occasionnalisme* pourtant courante à son époque, et que lui-même a soutenue au début de sa carrière.

b) L'exigence d'expérimentation rigoureuse.

La connaissance *historique*, même si son appartenance effective à la connaissance scientifique n'est pas clairement définie, occupe en tout cas une part très importante dans la constitution et dans l'assise de la connaissance scientifique wolffienne, et l'on peut dire que cette part témoigne d'un rôle nourricier capital dans tout le système. On peut montrer cela de plusieurs manières.

Wolff distingue, au sein même de la connaissance historique, l'observation (passive) de l'expérimentation (active et provoquée), comme par exemple dans ce passage des *Annotations à la Métaphysique allemande* :

§ 99) (...) Si l'on veut représenter plus clairement la distinction entre observer et expérimenter, on peut réfléchir seulement sur le fait que quelque chose arrive dans la Nature seulement par soi, sans notre intervention, comme quand cet hiver (...) il ne fait pas froid, mais il demeure un temps doux et constant, comme au début de l'automne ou vers le printemps ; ou bien nous devons faire nous-mêmes ce qui doit arriver ; de cela les trois parties des *Versuche* donnent de nombreux exemples. Dans le premier cas la réalité de ce qui arrive dépend seulement de la nature ; par contre dans l'autre cas [cela dépend] de l'art ou de notre application. Le premier cas donne les *observations* ou *expériences communes* ; dans le second se produisent par contre les *expérimentations*¹⁸⁰.

Si l'observation courante est en effet la source de toute connaissance possible, à tel point que sans elle on ne pourrait rien prétendre connaître, l'expérimentation, elle, est la première étape positive de la science rigoureuse, parce que l'esprit humain s'y montre actif et directif. On peut facilement montrer que cette thèse est constante et court dans toute son œuvre.

Parcourons pour cela d'un peu plus près, et chronologiquement, les ouvrages où Wolff signale l'importance de la connaissance par expérimentation. H. J. de Vleeshauwer, dans son article sur la genèse de la pensée de Wolff, indique par exemple, en se basant sur son autobiographie, que "Dès son jeune âge, le fait de déduire des règles générales d'observations particulières le séduisit, aussi se sentit-il attiré vers la philosophie, dès qu'il entra au gymnase¹⁸¹." Parallèlement à son intérêt vif pour l'algèbre en particulier¹⁸², cette tendance à s'intéresser à l'observation empirique, de la part du jeune Wolff, mérite d'être ici signalée.

¹⁸⁰ AVG, § 99. Voir aussi ce passage similaire : "La connaissance que nous obtenons alors que nous faisons attention à nos sensations et aux changements de l'âme, nous avons l'habitude de l'appeler des expériences : et nous l'appelons *expérience commune*, lorsque les sensations se montrent d'elles-mêmes ; au contraire, [nous l'appelons] *expérimentation* (*Versuche*), lorsque nous y parvenons par nos efforts supplémentaires." (DM, vol. 1, § 325, p. 181)

¹⁸¹ H. J. de Vleeshauwer, "La genèse de la méthode mathématique de Wolf", op. cit., p. 657.

¹⁸² *Ibidem*, p. 659 : "Avant l'âge de dix ans, nous raconte-t-il, il apprit à calculer et même à extraire des racines carrées et cubiques dans l'Arithmétique de Gemma Frisius. (...) D'ailleurs Wolff nous affirme avoir peu étudié la géométrie, parce qu'il ne savait pas comment faire l'application des théorèmes. Par contre l'algèbre était son occupation favorite."

Le jeune Wolff publie au tout début de sa carrière professionnelle une série de petits articles dans les *Acta eruditorum* qui développent une première synthèse sur sa théorie de la connaissance, et qui méritent grandement que l'on s'y arrête, car on y voit déjà poindre l'importance de l'expérience sensible dans l'élaboration du savoir.

Ainsi, en 1704, le philosophe, amené à réfléchir sur le rapport entre le langage et la pensée, écrit la *Disquisitio philosophica de Loquela*, qui traite de la formation du langage. Dans le cadre d'une doctrine assez réservée envers le dualisme strict de Descartes, mais qui reste néanmoins complètement occasionaliste, antérieure donc à l'assimilation du système de Leibniz et de l'harmonie préétablie, Wolff montre que, parmi les pensées, les unes sont des concepts, les autres des perceptions (§ 6)¹⁸³. Le corps peut agir sur l'esprit par l'intermédiaire des organes des sens¹⁸⁴ : la lumière par les yeux, le son par les oreilles, le goût par la langue, etc. Les paragraphes 17 à 29 de cette dissertation analysent ensuite comment les sensations se forment et communiquent physiologiquement leurs informations pour fournir l'occasion au langage d'apparaître en tant que fait mental. Pour le jeune philosophe, les mécanismes qui permettent au langage d'apparaître sont ceux de l'association répétée entre la perception de la voix entendue et la perception des choses. Il est intéressant de noter ici que le mécanisme associatif est une constatation *empirique*, pour laquelle Wolff estime même toute démonstration superflue : "Rendre la raison *a priori* n'est pas utile"¹⁸⁵. Cependant, si l'on tient à en obtenir une, le philosophe prend soin de reporter son lecteur au maître ouvrage de Nicolas Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, dont la publication est antérieure de quelques décennies¹⁸⁶. Il rapporte que cette association perceptive peut-être immédiate dans le cas de la langue maternelle (*linguae vernaculae*), ou indirecte dans le cas des langues étrangères (*in linguis exoticis*)¹⁸⁷.

En 1707, il publie un article sur l'origine des notions¹⁸⁸, dans lequel on trouve, au § 4, une distinction entre les "abstractions simples" extraites des impressions sensibles, et les "combinaisons arbitraires" de l'esprit, qui, elles, sont tirées exclusivement d'autres notions déterminées. De nombreuses choses, d'après lui, ne sont pas formées par abstraction mais de cette dernière façon. Il affirme que, pour les abstractions simples, on peut affirmer avec

¹⁸³ MMP, § 6, p. 147. Voir le texte source dans Wolff, EL, p. 114.

¹⁸⁴ MMP, § 16, p. 253 : "A *posteriori* etiam colligimus, corpus in mentem nostram agere posse mediantibus organis sensoriis, speciatim quidem lucem per oculos, sonum per aures, sapida per linguam, corpora odorifera per nares & tactilia per pupillas nerveas in cute hinc inde dispersas."

¹⁸⁵ MMP, § 29, p. 262 : "Rationem *a priori* reddere non juvat."

¹⁸⁶ Les références données par Wolff doivent être modifiées pour les éditions postérieures. Cf. Nicolas Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1674-1675, Tome I, livre 2, première partie, ch. 5. In *Œuvres complètes*, dir. A. Robinet, 20 vol., Vrin, Paris, 1958-1968, I-III. Il est à noter que Malebranche fait partie des auteurs qui pour Wolff ont découvert la "vraie méthode", avec Descartes, Weigel et Tschirnhaus, comme il l'indique dans le *Praeloquium* de sa première dissertation sur les roues dentées (*Dissertatio prior de Rotis dentatis*), datant de 1703 (in MMP, p. 224 : "des Cartes, de Tschirnhausen, Malebranche & Weigellii").

¹⁸⁷ MMP, § 29, p. 262.

¹⁸⁸ *Solutio nonnullarum difficultatum crica mentem humanam obviarum, ubi simul agitur de origine notionum & facultate ratiocinandi*, 1707, in MMP, sect. I, p. 11.

certitude l'adage empiriste d'après lequel "*nihil esse in intellectu, quod non fuerit in sensu*"¹⁸⁹." Par contre, il pose qu'en ce qui concerne le produit des combinaisons arbitraires, il faudrait affirmer plutôt que "*multa esse in intellectu quae non fuerunt in sensu*"¹⁹⁰." Ce qui suffit, il est vrai, à renverser la tendance du côté du rationalisme, d'autant plus que les notions doivent être soumises à un traitement mathématique pour prétendre avoir un fondement réel.

Il rédige un an plus tard, en 1708, un autre opuscule intitulé significativement "*Leges experimentiarum fundamentales exhibitae*"¹⁹¹." Cet article important tente d'établir les règles de l'expérimentation pour en tirer correctement les règles générales. M. Campo, historien thomiste, a eu le mérite d'accorder à cet opuscule une assez longue analyse, et n'a certes pas tari d'éloges à son sujet : il considère même ce petit ouvrage comme étant l'un des essais majeurs de l'époque classique sur la méthode expérimentale¹⁹². Le titre, surtout, de cet opuscule, remarque l'historien, contraste avec le rationalisme mathématique de l'article précédent :

Est déjà instructive la comparaison entre les titres des deux articles. Pendant que le premier traitait "de origine notionum et facultate ratiocinandi", le second expose "leges experimentiarum fundamentales." Si dans le premier apparaissait l'exigence rationaliste fondamentale, dans la coloration d'une mentalité mathématique, le second dévoile la préoccupation de rendre compte de l'exigence de l'empirie. (...) Le jeune professeur, d'abord à Leipzig puis à Halle, avait dû donner des leçons, non seulement de mathématiques, mais de physique. Il était naturel, donc, que l'on attendît aussi un mot de lui sur les méthodes et sur les procédés des sciences expérimentales¹⁹³.

La première phrase de cet opuscule y définit l'expérience comme "ce que nous connaissons par l'intuition de nos perceptions"¹⁹⁴." L'expérience y est par conséquent la source des notions, et Wolff appelle "*primogéniques*" celles dont l'expérience nous permet d'obtenir la certitude :

Donc, faisant appel à l'expérience, elle doit apporter le cas singulier ; alors, cela permet de juger, par cela que l'intuition de nos perceptions se marque en nous quand, pour que [le jugement] apparaisse, il faut qu'une forme de raisonnement ait été déduite d'une intuition du connu qui est dérivée d'elle. En outre, en creusant, les choses connues n'ont pas été étendues hors de leurs limites par l'expérience. Si l'esprit réfléchit sur ses perceptions, c'est-à-dire, si dans un tout il distingue de nombreuses parties, il forme des notions qui [sont] dans le premier cas distinctes, dans l'autre confuses ; de même que nous l'avons montré dans les *Acta Eruditorum* du mois de nov. 1707, p. 508. Et c'est pourquoi il est bon d'appeler primogéniques [*primigenias*] ces notions qui fournissent l'occasion d'en former d'autres. J'ajoute qu'il est patent de connaître la certitude des notions primogéniques par l'expérience¹⁹⁵.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 13

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹¹ Article publié initialement dans les *Acta eruditorum*, Avril 1708, in MMP, p. 18-21.

¹⁹² "Nous avons voulu rapporter plus particulièrement cet essai wolffien – non facilement repérable -- (...) pour son importance double : dans l'histoire de la pensée wolffienne et dans l'histoire de la méthode scientifique. Je ne crois pas exagérer la croyance d'après laquelle il appartient à ce qu'il y a de mieux parmi ce qui a été écrit sur le sujet depuis le début du XVII^e siècle. Devant les cartésiens et les newtoniens, comme devant le vieil et le nouvel empirisme anglais, les brèves mais riches [succose] pages wolffiennes contiennent des directives dont la fécondité et dont l'équilibre se montreront bien vite dans les polémiques déroulées dans les "*Acta eruditorum*", dans la deuxième décennie du siècle, entre les physiciens, les physiologistes anglais et le nouveau cercle allemand." M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vol. , "vita e pensiero", Milan, 1939; reprint Olms, Hildesheim, 1980, GW. III-9, p. 21. [Nous traduisons]

¹⁹³ M. Campo, op. cit., pp. 14-15 [nous traduisons].

¹⁹⁴ MMP, p. 18 : "Quicquid per intuitum perceptionum nostrarum cognoscimus, experiri dicimur."

¹⁹⁵ MMP, p. 18 : "Ad experimentiam igitur provocans, casum singularem afferre debet, tum judicare liceat, quaenam per intuitum nostrarum perceptionum innotuerint, tum ut appareat qua rationicii forma ex intuitu cognito deuctum fuerit, quod inde derivatum. Cavendum praetera, ne per experimentiam cognita ultra suos

Ces idées primogéniques sont synonymes d'*idées primitives*, irréductibles à une analyse antérieure, qui par conséquent ne trouvent leur origine que dans l'expérience sensible. Sans ces idées originaires abstraites, aucune combinaison arbitraire ne serait ensuite rendue possible. J. I. Gomez Tutor le confirme : "Les notions originelles (notiones primigenias) se disent de la sorte parce qu'elles donnent l'occasion à d'autres notions de venir par l'abstraction ou par la combinaison arbitraire (*arbitraria combinatio*) (...). Puisque ces notions viennent directement de la sensation, nous avons la certitude sur les notions originelles (notiones primigeniae) par l'expérience (...) ¹⁹⁶." Nous sommes d'emblée très éloignés ici des *natures simples* de Descartes. Ce texte n'est pas sans faire penser, au contraire, à la manière dont John Locke tire les premières idées des sensations ¹⁹⁷, donc à un contexte empiriste. Wolff explique ensuite ce que nous pouvons connaître par ce biais :

Nous expérimentons ensuite que quelque chose peut-être fait, c'est-à-dire, accorder une force à une chose en modifiant une autre, cela pendant qu'elle la touche; nous disons qu'une chose A a une influence sur une autre B, et le mouvement, que A meut B, on a l'habitude de l'appeler une influence de A sur B. Sont donc connues par expérience les choses modifiées en soi, et, en retour, les modifications influentes et indépendantes. Cette connaissance [a] une triple circonstance. Ou bien, en effet, la modification se présente dans la sensation seulement, ou bien une [modification] avec cette cause, à savoir, les choses influentes qui sont perçues ; ou bien enfin cette influence est en effet perçue distinctement elle-même. Que ces circonstances soient probables, des exemples obvia le montrent ¹⁹⁸.

On le voit, l'expérience fournit les notions de "choses modifiées", notamment l'*influence* physique de choses sur d'autres, c'est-à-dire de forces qui pourront être ensuite l'objet particulier de la physique. Celle-ci mesurera l'intensité de ces forces, puis, par la raison, déterminera correctement les hypothèses universelles qui les expliquent, comme il l'affirme dans la conclusion :

Quant à notre méthode qui se sera occupée de l'expérience (...), elle formera en effet des notions distinctes, qui sont universelles et enveloppent leurs caractères d'universalité, par le moyen des choses multiples, mais qui sont

limites extendantur. Super suis perceptionibus si mens reflectit, hoc est, si in totali partiales multas distinguit, aut se distinguere non posse animadvertit ; notiones format, in casu quidem primo distinctas, in altero confusas : quemadmodum ostendimus in Actis Erud. Mens. Nov. A. 1707. p. 508. Et quoniam hae notiones aliis formandis ansum suppeditant, § 4 Sched. cit. eas *primigenias* appellare libet. Patet adeo, nos notionum primigeniarum certitudinem per experimentiam cognoscere." Mariano Campo commente ainsi ce passage : "L'expérience est liée à la perception et donc à l'action des objets singuliers sur nos sens : voilà toute une série d'affirmations desquelles on allait à rebours de la mentalité rationaliste, et qui sont énoncés ici comme de paisibles fondements. Et c'est donc l'objet extérieur, cause directe de nos perceptions, qui a la détermination ; nos sens ont un rôle indispensable et caractéristique dans le processus de notre connaissance et servant d'intermédiaire entre les choses et l'intelligence. (...) Ces notions de l'expérience, Wolff les appelle primigenias, pour les distinguer de celles obtenues ensuite par combinaison arbitraire." M. Campo, op. cit., pp. 15-16 [nous traduisons].

¹⁹⁶ J. I. Gomez Tutor, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Olms, 2004, p. 124 [nous traduisons].

¹⁹⁷ Voir J. Locke, *An Essay concerning human understanding*, London, 1690, printed by Eliz. Holt, for Thomas Basset..., trad. Coste, Vrin 1972, livre II, ch. 1: "Nos sens, dis-je, font entrer toutes ces idées dans l'âme, par où j'entends qu'ils font passer des objets extérieurs dans l'âme ce qui y produit ces sortes de *perceptions*. Et comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons, dépend entièrement de nos sens, et se communique par leur moyen à l'entendement, je l'appelle SENSATION."

¹⁹⁸ MMP, pp. 19-20 : "Experimur ulterius aliqua fieri posse, hoc est, rei uni competere vim mutandi alteram : id quod dum contingit, rem A in alteram B influere dicimus, & motus, quo A mutat B, influxus ipsius A in B vocari solet. Experientia igitur cognoscuntur rerum mutui in se invicem influxus ac independentes mutationes. Cognitionis huius casus triplex. Aut enim mutatio sola in sensus occurrit, aut una cum ista causa, hoc est, res influentes percipiuntur, aut denique ipse etiam influxus distincte percipitur. Quemlibet horum casuum esse probabilem, exempla obvia confirmant."

toujours connues sans erreur : elle formera des jugements hypothétiques à partir des possibilités, produit les notes les plus certaines de l'hypothèse universelle, et l'application de la thèse est dirigée plus droitement vers les [choses] singulières¹⁹⁹.

Cet opuscule est, on le voit, un jalon très important dans la mise en place de la philosophie expérimentale, telle qu'elle sera instituée par Wolff dans son œuvre à venir.

En 1710, Wolff rédige le premier volume de sa somme d'enseignement des mathématiques, les *Elementa matheseos universae*, qui comprendront cinq tomes. Dans le *Discours préliminaire*, il a l'occasion de définir l'expérience ainsi :

§ 34) On confond quelque fois ces deux espèces d'axiomes avec les expériences. Or nous disons savoir une chose par expérience, lorsque la connaissance que nous en avons nous est venue de l'attention que nous avons faite sur nos propres perceptions : par exemple, lorsqu'on allume une chandelle dans un lieu obscur, nous voyons autour de nous bien des choses que nous n'apercevions pas auparavant²⁰⁰.

Cette définition précise est désormais fixée et ne changera plus par la suite.

La *Logique Allemande* est écrite en 1712. C'est un ouvrage également très important qui, d'après Wilhelm Risse, "se trouve encore tout à fait sous l'idéal de toute-puissance de la mathématique²⁰¹." Wolff prend soin d'écrire un chapitre entier sur l'expérience (le cinquième), signe non négligeable de l'importance qu'il s'autorise de nouveau à lui accorder. Il y donne de multiples indications pour guider la pratique de l'observation expérimentale, qui est clairement selon lui "une sorte de connaissance" :

§ 1) [Ce que c'est qu'expérimenter] Le mot d'expérimenter exprime le connaissances que nous acquérons lorsque nous nous rendons attentifs à ce qui frappe nos sens. Par exemple, on allume une chandelle, et je vois aussitôt les objets qui m'environnent. On répand de l'eau sur une table, et je vois que la table en est mouillée. On approche du papier de la flamme, et le papier s'allume, etc. Toutes ces sortes de connaissances sont des expériences. (...)

§2) [Ce qu'il faut observer quand on se fonde sur l'expérience] Mais comme nos sens ne s'étendent qu'à des objets uniques, les expériences ne sont aussi que des propositions particulières, qui ont quelque individu pour sujet. Il suit de là que ceux qui en appellent à l'expérience doivent produire des cas particuliers, à moins que l'expérience ne fût facile à faire, ou qu'il ne fut aisé de se rappeler de l'avoir faite d'autres fois. Je remarque cela pour deux raisons. La première, afin que l'on voie quelles sensations cette expérience a fait naître ; et la seconde, afin qu'il paraisse comment, à l'aide de ces sensations, l'on a formé la proposition. Cela est absolument nécessaire, d'autant plus que nous voyons souvent des personnes qui se contredisent, et qui en appellent pourtant l'une et l'autre à l'expérience²⁰².

Il ajoute clairement au paragraphe cinq du premier chapitre que ce sont les sensations qui sont la source de nos idées : "Mais comme nos sens nous donnent occasion de penser aux choses qui existent hors de nous, ils nous procurent aussi des idées²⁰³." Cette assertion est confirmée dans le *Lexique Mathématique* de 1716. Il y présente trois types de connaissance, dont la première est également celle fournie par l'expérience : "En effet, il y a trois degrés de

¹⁹⁹ MMP, p. 21 : "Nostra vero methodo qui experientias tractaverit, (...). Formabit enim notiones distinctas, quae universales sunt & universalitatis suae characteres involvunt, vi quorum res multae, sed semper sine error cognoscuntur : formabit judicia hypothetica de possibilibus, quorum hypothesis certissimas universalitatis notas prodit & thesium ad singularia applicationem dexterrime moderatur."

²⁰⁰ EMU, vol. I, "Kurtzer Unterricht von der mathematischen Lehrart" (Discours Préliminaire sur l'art d'enseigner les mathématiques), § 34 : "Cum axiomatibus & postulatis etiam experientiae nonnunquam confunduntur. *Experiri* autem dicimur, quicquid ad perceptiones nostras attentis cognoscimus, e. gr. dum accensa candela conspicua fieri videmus, quae ante non apparebant."

²⁰¹ Wilhelm Risse, op. cit., vol. 2, p. 583. [Nous traduisons].

²⁰² DL, ch. V, § 1, p. 181.

²⁰³ DL, ch. I, § 5, p. 124.

connaissance de la nature, comme [de] l'art, donc de toutes les choses qui sont possibles. Le premier degré [est celui] que j'appelle la connaissance commune de ce qui existe, que l'on remarque seulement de l'expérience, que ceci ou cela est possible²⁰⁴." Il ne saurait en effet y avoir de connaissance pour Wolff sans qu'un objet ne soit "donné" au départ par une perception sensible.

Deux ans plus tard, en 1718, dans un petit opuscule sur la multiplication des semences des céréales, il confirme : "(...) Mais on devrait tout le temps au début de la réflexion faire des expériences exactes (...) "²⁰⁵." L'expérimentation doit ainsi précéder la découverte de nouvelles vérités, notamment grâce à l'usage d'instruments techniques, comme ici, à propos de la culture des céréales, l'emploi du microscope pour découvrir la cause de la corruption des épis d'orge. Un passage de cet opuscule, redécouvert récemment par J. F. Goubet, témoigne éloquemment de cette activité d'observation directe de la part du philosophe :

J'ai découvert, à l'aide d'un bon microscope, non seulement la figure déformée dans le commencement des grains d'épis encore fort petits et cachés, et comme j'ai été amené par là à détacher également une pousse latérale de l'épi d'orge corrompu et à rechercher les épis, j'ai curieusement trouvé que, dans les pointes qui se tiennent dans les petits grains d'orge, ici et là se cachait quelque chose de noir qui emplissait tout l'intérieur de la cavité à la façon dont on bouche un tuyau²⁰⁶.

Cette attention à l'observation directe est significative. Bien évidemment, il ne s'agit pas de se perdre sans méthode dans les observations de ce type. Clarifier, préciser au maximum l'observation, puis la classer en fonction des similitudes pour aller au genre universel, semble indispensable pour découvrir des vérités *cachées* (le terme est présent deux fois dans l'extrait) grâce à l'instrument de l'art, de telle sorte que le savoir et le savoir-faire doivent toujours concourir dans l'art d'inventer, qui n'est jamais une pure *praxéologie* où seul compterait l'empirique. L'expérience doit être également claire pour asseoir la certitude de la démonstration syllogistique. Ainsi, la primauté de la démonstration rationnelle n'est jamais oubliée, même si elle peut se fonder sur des "expériences exactes" :

§ 21) [En quoi consiste une juste démonstration.] Il ne faut pourtant pas s'imaginer qu'un seul syllogisme suffise pour former une *Démonstration* : car puisque la conclusion n'a lieu qu'à cause des prémisses, on ne peut convaincre de sa certitude si l'on n'est pas convaincu de la justesse des prémisses. Il faut donc prouver les prémisses par de nouveaux syllogismes, et continuer ainsi jusqu'à ce que l'on ait trouvé un syllogisme dont les prémisses soient ou des définitions, ou des axiomes, ou d'exactes expériences, ou enfin des propositions déjà démontrées²⁰⁷.

En effet, l'expérience doit être pour Wolff une observation "prudente", une sorte de protocole d'observation rigoureuse qui a pour seule fin la formulation de propositions

²⁰⁴ ML, article "Curva", p. 464.

²⁰⁵ EWU. Cité par L. Kreimendahl, op. cit., p. 108.

²⁰⁶ EWU, § 18, p. 37-38. Passage cité, traduit et commenté par J. Fr. Goubet, "Wolff et la technologie", in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, Lumières n°12, 2008, pp. 149-158.

²⁰⁷ DL, ch. IV, § 21, p. 171-172. [Nous soulignons]. Ce paragraphe a son équivalent strict dans la *Logique Latine*. Voir LOG, § 498, p. 379. Voir aussi des propositions semblables aux § 554 et § 562. Noter cependant que le recours aux expériences exactes n'est pas mentionné dans un passage équivalent, se trouvant dans RP, s. II, § 40 p. 135 : "praemissae sint axiomata vel definitiones."

universelles qui sont la science proprement dite. Le philosophe, plus loin dans le traité, donne un exemple précis d'expérience exacte :

§ 3 [Explication par des exemples] Eclaircissons ceci par des exemples. Posons que quelqu'un dise, qu'il fait par l'expérience que l'air a de la pesanteur. Tout le monde ne se figure pas d'abord comment nos sens nous découvrent cette pesanteur. Il faut donc produire un cas particulier qui nous fasse connaître que l'air a de la pesanteur. En voici un. Vous prenez une bouteille de verre ou de cuivre d'une grosseur considérable. Vous l'appliquez à la Pompe Pneumatique, et vous en tirez l'air avec toute l'exactitude possible. Il arrive alors que le bassin de la balance, où l'on remet la bouteille, perde beaucoup de l'équilibre que le poids et la bouteille formaient avant qu'on en eût pompé l'air. Voilà proprement l'expérience, et cette expression *l'air a de la pesanteur*, est la proposition qu'on en tire (...) ²⁰⁸.

Le philosophe ne montre pas seulement ici en quoi consiste une expérience claire, qui a recours ici à la mesure quantitative : il affirme que l'on peut en extraire avec certitude une proposition universelle et nécessaire, à condition, précise-t-il, de ne pas confondre le fait individuel concluant avec la fermeté de la proposition elle-même ²⁰⁹. Wolff, dans la *Logique Latine*, reproche au passage à Aristote de s'être fié à des expériences seulement "vraisemblables" et d'avoir ensuite trop restreint les limites de la démonstration ²¹⁰. Il juge détenir en tout cas le bon moyen d'asseoir le raisonnement général sur les bonnes observations, comme il l'affirme un peu plus loin :

§ 15) [Comment trouver par l'expérience des propositions universelles.] Mais quoique les expériences ne soient proprement, et considérées en elles-mêmes, que des propositions particulières, il est aisé cependant d'en tirer des propositions universelles, pourvu que l'on ait eu soin d'observer toutes les circonstances dans lesquelles telle ou telle chose s'est faite (§ 5 ch. III). Tout ce qui existe dans la nature exerce ses opérations, et subit les changements, en vertu de son essence et des circonstances où les choses se trouvent. Par conséquent, tant qu'une chose aura la même essence, elle se trouvera dans les mêmes circonstances, elle doit exercer aussi les mêmes opérations et subir les mêmes changements (...) Ainsi éprouvant une fois que l'assurance d'un bien présent produit la joie, je ne puis douter qu'une pareille assurance ne cause aussi de la joie dans d'autres occasions semblables. Et si quelqu'un voulait prouver le contraire par des exemples, il serait facile de lui faire voir alors, que dans les exemples qu'il allègue cette conviction d'un bien présent n'a pas lieu, et que l'on prend pour elle des doutes ou une trompeuse assurance. On peut encore consulter ici ma *Philosophie Expérimentale*, et l'on y verra par mille exemples comment on tire de l'expérience des propositions universelles ²¹¹.

En effet, si l'expérience n'est pas menée rigoureusement, on n'en restera jamais qu'à une conjecture confuse, prêtant le flanc au doute et à la remise en question. A partir de quel critère

²⁰⁸ DL., ch. V, § 3, pp. 181-182.

²⁰⁹ Certains commentateurs ont pu voir ici justement un paradoxe, comme par exemple Helmut Holzhey : "Nous pratiquons des expériences et, de ces expériences, [quelles] sont les propositions gagnées de l'une à l'autre ? Certes, Wolff, dans le § 2 de ses "Logiques allemandes", détermine les expériences elles-mêmes comme étant des propositions de choses individuelles, dans lesquelles évidemment la différence entre la sensation et l'expérience s'esquisse comme connaissance, mais cependant il discute au § 3 [le fait que] les propositions de l'expérience le sont parce qu'elles sont concluantes." (*Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und Bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basel/ Stuttgart, 1970, p. 93.) [Nous traduisons] Qu'est-ce qui importe le plus en effet : une expérience solide ou une proposition ferme ? La fermeté de la proposition n'est-elle pas au fond identique à celle de la clarté de l'expérience elle-même ? Juan Ignacio Gomez Tutor tente d'apporter une réponse : "Avec cette distinction entre l'expérience et les propositions conclues de l'expérience viennent deux étapes différentes vers la lumière. Le premier moment est le processus [qui va] des sensations à l'expérience, et le second moment est le processus [qui va] de l'expérience aux propositions qui sont conclues de l'expérience. Le premier processus a une base subjective, pendant que le deuxième se laisse juger d'après les règles objectives de la conclusion." (*Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Olms, Hildesheim, 2004, p. 182.)

²¹⁰ LOG, note du § 498, p. 379 : "(...) ne sont pas admises les prémisses qui se basent seulement sur la crédibilité de l'expérience. (...) Nous prouverons d'ailleurs beaucoup moins si avec Aristote nous circonscrivons encore la démonstration dans des limites plus restreintes (...)."

²¹¹ DL, ch. V, § 15, p.189.

sommes-nous aptes à juger une observation absolument certaine ? Faut-il énumérer un nombre de cas suffisant pour établir une similitude certaine ? Faut-il recenser tous les cas, ou bien une seule observation décisive suffit-elle ? C'est toute la problématique de *l'induction incomplète* et de ses difficultés qui apparaît ici, mais force est de constater que, comme l'a justement remarqué L. Cataldi Madonna²¹², Wolff n'a pas l'intention de l'affronter de face, ni même de le résoudre. S'il mentionne académiquement la différence entre les deux types d'induction au § 478 de la *Logique Latine*²¹³, il semble ne pas engager de discussion sur la faille de l'induction incomplète. Il préfère le contourner en remplaçant le problème de la proposition nécessaire par celui de "l'expérience indubitable"²¹⁴, celle qui, par la clarté de la mesure, permet de devenir un *fait* certain et objectif, car *construit*. Dans la version latine de la *Logique Allemande*, il définit l'expérience ainsi : "L'expérience [concerne] les choses singulières, ou bien se compose de propositions singulières, dont le sujet est un [fait] individuel certain."²¹⁵ L'expérience bien menée conduit au moins, certes, à une connaissance factuelle de type historique, mais elle peut servir surtout de base à la démonstration philosophique : "La connaissance des [choses] que l'on établit par expérience n'est qu'historique (§ 3). Mais si tu en tires la raison d'autres [choses] qui sont ou se produisent, tu bâtis sur elles une connaissance philosophique (§ 6)²¹⁶."

Pour cela, l'expérimentation et l'observation réglées prennent chez Wolff une telle importance qu'il n'hésite pas, dans la *Métaphysique Allemande* de 1720, à en faire "une partie spécifique des sciences" :

§ 329) [Quelle connaissance on obtient par l'expérience] A partir de l'expérience, nous arrivons néanmoins pour une part aux idées, pour une autre part aux jugements. Dans les *Pensées autour des forces de l'intellect [Logique allemande]* (Ch.1, § 5), j'ai exposé ce qu'il faut prendre en considération dans les deux cas pour ne pas commettre de faute. Cependant il ne faut pas s'imaginer que cette matière serait déjà épuisée ici. Normalement *l'art d'observer et d'expérimenter* est si riche que l'on peut en faire une partie spécifique des sciences. Et ce ne serait pas sans grande utilité si cela arrivait, car nous parvenons par l'expérience à beaucoup de connaissance. Pas seulement chez les astronomes, mais aussi chez quelques chercheurs scrupuleux des choses naturelles, nous avons déjà des preuves excellentes d'expériences et d'essais dans lesquels une tête encline à la recherche met les règles générales à la preuve, qui donne l'occasion à d'autres pensées. Mes *Recherches [Versuche]* aussi peuvent servir à ce but, avec lesquelles j'aplanis la voie à une considération approfondie de la nature et de l'art, et dans lesquelles je me suis fixé, entre autre, d'exposer les choses de telle sorte qu'il soit possible d'apprendre de ceci, en même temps, la manière avec laquelle les essais doivent être exécutés, et avec de l'adresse²¹⁷.

En 1722, il écrit de nouveau dans la préface à l'ouvrage de Sturm : "Je ne veux pas admettre de principe dans la science, d'où la raison des autres choses est placée en regard,

²¹² L. Cataldi Madonna, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Olms, Hildesheim, 2001, pp. 168-169 : "Avec la conception de l'expérience indubitable, Wolff tente d'éviter le problème de l'induction incomplète, sans évidemment prétendre le résoudre." [nous traduisons]

²¹³ LOG. § 478, p. 369 : " Quodsi omnia inferiora recensentur, *inductio completa* est ; si quaedam deficiunt, *incompleta*. "

²¹⁴ Voir L. Cataldi Madonna, *Ibid.*, op. cit., p. 169 : "Il reste une tension théorique, de toute façon, entre l'exigence de l'induction complète et la conception des expériences indubitables, que Wolff semble cacher intentionnellement pour pouvoir approcher la certitude des propositions indubitables à celle des propositions nécessaires." [Nous traduisons]

²¹⁵ CRV, § 119, p. 92.

²¹⁶ DP, § 10, p. 74.

²¹⁷ DM, B. I, § 329, pp. 185-186.

excepté celui qui est déduit de l'observation et de l'expérience par le moyen d'une conséquence légitime²¹⁸."

En 1723, il reprend la même thèse dans la préface du troisième tome de la *Physique expérimentale Allemande* : "Il demeure néanmoins certain que l'expérience est la véritable source d'où jaillit la connaissance de la nature. Celui qui veut sans elle connaître la nature ne peut produire que de doux rêves, par lesquels les sots se laissent bercer²¹⁹." Paradoxalement, cette remarque n'est pas sans faire penser à ce que Kant justement lui reprochera, à savoir de produire un système idéal, une architecture "aérienne", un rêve sans la moindre attache avec le monde empirique.²²⁰ Bien au contraire, on a le sentiment ici, en lisant ces textes, que Wolff s'est comme d'avance prémuni contre ce reproche de Kant. L'observation rigoureuse et la pratique expérimentale doivent absolument précéder chez lui la démonstration dogmatique. Cela suppose qu'une connaissance qui irait totalement de l'esprit au réel sans tenir compte des données de l'expérience serait invalide, hasardeuse et présomptueuse, comme il l'écrit par exemple dans cette remarque géologique de la Préface à Zollmann : "Certainement, personne ne peut encore mettre en évidence par l'esprit seul, ce qui se laisse simplement découvrir par l'expérience. Il n'est pas possible de rechercher par le simple usage de l'esprit les inégalités, par lesquelles est faite la nature du sol²²¹."

En 1724, dans les *Annotations à la Métaphysique Allemande*, Wolff va plus loin encore et affirme que la Métaphysique elle-même doit se fonder sur l'expérience, et que ce sera même là le moyen "le plus sûr" pour elle de parvenir à des connaissances certaines :

§ 121) [Comment science et opinion se distinguent] (...) Les opinions fondées sont démontrables sur la base de propositions connues par le moyen de syllogismes correctement reliés les uns aux autres, mais, en revanche, les opinions non fondées sont celles dans lesquelles cette exigence fait défaut.
§ 122 bis) [Ce qu'il faut revoir dans les opinions]. Ici, il faut bien noter que je désapprouve que l'on persiste dans les propositions et les concepts confus les sens, mais en général, je ne rejette pas toutes les propositions et tous les concepts qui sont issus de l'expérience. En fait, j'ai même insisté pour que nous prenions les propositions de l'expérience comme principes de la démonstration, afin d'obtenir la certitude dans la connaissance, et je prends dans ma Métaphysique cette voie comme la plus sûre²²².

Si, d'après ce qu'il écrit dans ce passage, Wolff effectivement se méfie par-dessus tout de la confusion que peut procurer la sensation, il ne met pas moins sa confiance dans la capacité de l'expérience bien conduite à mettre en lumière des "vérités cachées" [*verborgene Wahrheiten*²²³] ou encore à fournir des "faits indubitables" utilisables par le philosophe jusqu'en métaphysique, ce qui serait pour Kant une impossibilité absolue. Mais qu'est ce que Wolff entend donc par "expérience indubitable" ? Il précise comment elle peut être établie, en 1721, dans la préface du premier volume de la *Physique expérimentale Allemande* :

²¹⁸ MMP, section III, p. 143.

²¹⁹ ANV, volume III, Vorrede, début.

²²⁰ Kant, *Rêves d'un visionnaire*, chapitre III (début), Ak. II, p. 342.

²²¹ Ch. Wolff, "Vorrede zu Zollmanns Vollständige Anleitung zur Geodäsie, oder practischen Geometrie...", in UKS, p. 97.

²²² AVG, §§ 121-122.

²²³ ANV, volume I, Vorrede.

Si j'infère quelque chose de l'expérience, que je joins à des essais, je suppose que dans ce cas il pourrait peut-être se lever quelque doute sur l'un ou sur l'autre, ou bien il est connu de moi que l'on a trouvé ici quelque chose à objecter, alors je m'efforce d'éliminer le doute par d'autres expériences, et en même temps, selon les opportunités, je m'efforce de justifier par des preuves incontestables les inférences faites par la raison²²⁴.

Il emploie un peu plus haut, au début de cette même préface, l'expression *durch vorsichtige Erfahrung*, "par l'expérience prudente²²⁵", et, à sa fin, l'expression *durch untrügliche Erfahrungen*, "par des expériences infaillibles²²⁶". La *Métaphysique Allemande* apporte encore quelques précisions supplémentaires sur les conditions d'une telle expérience :

§ 326) [Ce que nous devons faire dans le cas des expériences.] Dans le cas des expériences nous ne pouvons donc rien faire d'autre qu'observer soigneusement ce qui se laisse distinguer, ou bien dans la sensation de tout ce qui nous vient du dehors, ou bien aussi dans l'état de notre âme, et appeler chaque élément avec son nom juste pour ne pas mélanger nos images et nos opinions préconçues avec l'expérience, et pour ne pas tâcher ainsi *d'obtenir de manière subreptice* le moindre principe de la connaissance qui ne soit pas fondé dans les choses (...)²²⁷.

On notera que s'il tente bien de "décrire" cette expérience, nulle part il ne la *définit* clairement, une fois pour toute, ni ne consacre un paragraphe particulier à expliquer ce qui rend précisément cette expérience à l'abri du doute. De la sorte, il faut extrapoler pour tenter d'en esquisser cette explication. L'expérience indubitable, pour être "patente", doit être tout d'abord une expérience claire et distincte : "Le *triangle* se présente à moi sous une toute autre idée que le *carré*. (...) Je ne vois point dans le *carré* ce que je remarque dans le *triangle* ; et ce que j'aperçois dans le *carré*, je ne le trouve pas dans le *triangle*. Je ne saurais admettre l'un pour l'autre, et c'est ce qui constitue la différence des deux figures²²⁸." Ensuite, cela doit être une expérience *critiquée* par la raison, dont les mauvaises hypothèses ont été systématiquement éliminées par l'évidence de l'observation la plus claire possible, afin de supprimer toute incertitude, toute erreur possible d'interprétation que Wolff appelle, dans la *Logique Latine*, un "vice de subreption" (*vitium subreptionis in experiundo*)²²⁹, une adjonction involontaire consistant à mettre dans une observation ce qui ne s'y trouve pas. Wolff prend l'exemple de ceux qui, observant la force d'attraction ou de répulsion de l'aimant, l'interprètent comme étant de l'amour ou de la haine. Il ne manque d'ailleurs pas d'ajouter que la physique scolastique a comporté de nombreuses "chimères" de ce genre.²³⁰ L'expérience fiable, au contraire, est celle qui a surmonté l'épreuve du doute et de l'élimination de tout ce qui pourrait suggérer un doute. Éliminer ces doutes revient dès lors à "confirmer" l'expérience, à la cautionner comme étant fiable et apte à appuyer efficacement les prémisses des raisonnements démonstratifs. Wolff a fourni par exemple, à la fin du volume I de sa *Physique expérimentale Allemande*, dix-sept "tables", des planches significatives d'instruments d'expérimentation, des tubes, des poires, des clefs, des béciers, qui permettent

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid* : "was durch vorsichtige Erfahrung erkannt worden".

²²⁶ *Ibid* : "Denn da wir hier nichts annehmen, als was wir durch untrügliche Erfahrungen bestetigen vermengen".

²²⁷ DM, vol. I, § 326, p. 182.

²²⁸ DL, I, § 7, p. 125.

²²⁹ LOG, § 668, p. 484.

²³⁰ LOG, note du § 668, p. 484.

justement de clarifier au maximum le phénomène, pour permettre d'éliminer les suspicions. Wolff insiste notamment, dans la préface, sur la nécessité d'utiliser des instruments d'observation qui soient eux-mêmes *clairs* ("Instrumente (...) noch deutlicher"²³¹), car l'usage d'instruments *peu clairs* sont sources de confusion et d'obscurité. Il est vrai que lorsque l'on voit ainsi la connaissance factuelle susceptible de résister au doute, on pourrait se demander si Wolff ne voit pas là un véritable *fondement* de la connaissance humaine. C'est de fait ce qu'il affirme au § 25 du *Discours préliminaire* : "Ils (les phénomènes) fournissent donc à la connaissance philosophique un fondement, qui autrement ferait défaut (...) "²³²." Ceci n'est pas d'ailleurs sans poser quelques problèmes de cohérence, car si fonder signifie "rendre raison", Wolff écrit pas ailleurs justement que la connaissance factuelle ne fournit pas la raison des choses, mais seulement une série d'observations distinctes rassemblées. Comme ces observations semblent "hors de doute", elles peuvent néanmoins servir de soutien ferme à la connaissance philosophique.

Mais que fait-on lorsque, paradoxalement, la cause d'un phénomène échappe en partie, voire complètement, à la perception? Nous pouvons trouver chez le philosophe un élément de réponse à cette difficulté dans la longue note du § 727 de la *Logique latine*²³³, où il s'agit de découvrir les causes de l'attraction de l'aimant, dont il a déjà parlé plus haut. Wolff, craignant par-dessus tout le "vice de subreption" dans la recherche des causes, se refuse absolument à admettre des "causes occultes" à la racine de cette attraction. Il préfère utiliser l'analogie avec d'autres phénomènes ressemblants dont les causes, elles, sont clairement perceptibles. Certains fluides témoignant du même comportement que celui de l'attraction de l'aimant, il peut s'autoriser prudemment à en conclure que la force de l'aimant procède de l'action mécanique d'un fluide. L'essentiel est d'être particulièrement attentif au fait qu'une action d'un objet sur un autre soit toujours perceptible par les sens, toujours mesurable avec précision également, afin de ne pas en tirer des conclusions seulement probables ou même douteuses. On ne peut guère douter, après cela, que Wolff ne se montre ainsi particulièrement attentif à la qualité de l'expérience produite, lorsqu'il a besoin de la convoquer pour asseoir le raisonnement.

En 1718, date de la première édition du *Ratio Praelectionum*, Wolff, dans un long chapitre consacré entièrement à l'expérimentation (ch. IV, De collegio experimentalis), avait déjà utilisé l'expression significative *d'expérience cruciale* pour parler de ces observations indubitables : "Nous avertissons seulement de nous préoccuper par-dessus tout des expériences cruciales (*experimentalis crucis*) et de satisfaire par des expériences uniques les doutes qui peuvent être soulevés à propos de leurs raisons"²³⁴." Loin donc de chercher à imposer un système préconçu au réel, la bonne méthode, pour l'auteur, consiste au contraire à prendre appui sur ce que nous

²³¹ ANV, vol. I, Vorrede.

²³² DP, § 25, p. 86.

²³³ LOG, note du § 727, pp. 523-524.

²³⁴ RP, II, IV, § 10, p. 171.

percevons rigoureusement par les sens pour aller progressivement, avec l'aide de la raison, vers ce qui ne peut pas se percevoir.

En 1728, date de parution de l'immense traité de la *Logique Latine*, Wolff consacre toute un chapitre sur la formation du jugement intuitif et des notions provenant de l'expérience, dans lequel il réaffirme que tout le savoir universel dérive de l'expérience : "Cognitio universalis a posteriori derivanda", écrit-il alors en titre du paragraphe 708, pour montrer que c'est toujours par la voie de l'expérience que l'on parvient "aux notions universelles distinctes et adéquates ainsi qu'à leurs définitions²³⁵." Il mentionne notamment les traités de Johann Christoph Sturm²³⁶, élève de Weigel, professeur de mathématiques à Altdorf et ayant néanmoins beaucoup travaillé sur l'expérimentation, comme nous le verrons plus loin.

En 1734, Wolff fait éditer la *Psychologie rationnelle*, au début de laquelle (Prolégomènes) il insiste sur la valeur de l'expérience par rapport à la théorie. Il y défend l'idée que même si la déduction rationnelle se révélait fautive, cela ne rendrait pas l'expérience fautive pour autant, car elle bénéficie d'un domaine de certitude propre:

Certains ont-ils peur que le genre humain périclisse, que les hommes cessent de naître parce que la théorie des générations expliquée en physique ne correspond pas à la vérité? Du temps de *Harvey* était soutenue l'hypothèse que l'homme était engendré à partir du mélange fait entre les semences masculines et féminines, qui étaient supposées être des masses informes : mais cette hypothèse est loin d'être fautive, même si, encore aujourd'hui, beaucoup de médecins ne l'admettent pas. Toutefois, cette situation n'a pas empêché les naissances humaines, chose que l'expérience atteste²³⁷.

Dans un traité qui en principe défend la valeur du raisonnement déductif et sa capacité à éclairer la démarche empirique, cette remarque est à retenir.

En 1735, date de parution du troisième tome des *Horae Subsecivae Marburgenses*, Wolff introduit, dans le trimestre d'automne, un quatrième chapitre consacré aux "expériences morales" (De *Experientia morali*²³⁸). Il y établit que la philosophie expérimentale ne s'entend pas seulement des objets de la nature, mais peut également s'appliquer aux objets de la morale, qui sont un domaine où doit s'appliquer aussi le "mariage de la raison et de l'expérience²³⁹." Wolff remarque alors que l'expression de "morale expérimentale" est inusitée à l'époque²⁴⁰, et entend bien l'introduire dans le vocabulaire philosophique, étant donnée l'utilité manifeste de ce genre d'expérience pour approfondir le savoir et asseoir par ailleurs des vérités morales théoriques, tout comme on procède en astronomie²⁴¹.

²³⁵ LOG, § 708, p. 509 : "dari viam vi experientiae perveniendi ad notiones universales distinctas & adequatas (...), immo ad ipsas definitiones (...)."

²³⁶ LOG, § 941 note, p. 668.

²³⁷ PR, note du § 6, pp. 5-6 : "Ecquis sibi metuit, ne intereat genus humanum, nullis amplius hominibus genitis, propterea quod theoria generationis a Physico tradita veritati non respondeat? Maxime ab eadem abhorret hypothesis ad *Harvaei* usque tempora recepta de generatione hominis ex commixtione seminis masculini et foeminini, massarum informium, ab anima facta : id quod hodie tantum non omnes agnoscunt, qui Physicae operam impendunt. Hac tamen non obstante homines fuerunt geniti, factis iis quae experientia fieri jubet."

²³⁸ HSM, vol. III, trimestre automnale, IV, § 1, p. 681.

²³⁹ HSM, vol. III, IV, § 1, p. 682.

²⁴⁰ HSM, vol. III, IV, § 14, p. 714 : " Equidem inauditum forsitan nomen est observationum ac experimentorum moralium... "

²⁴¹ HSM, vol. III, IV, § 15, p. 716.

On pourrait de la sorte allonger la liste des disciplines dites "expérimentales" (philosophie pratique expérimentale²⁴², théologie expérimentale²⁴³, par exemple). Toutes ces disciplines assoient la connaissance démonstrative et en constituent les pivots indispensables. Il suit de là une conséquence très importante pour la compréhension de l'architecture du système : la lecture des traités *expérimentaux* doit nécessairement précéder, au moins dans le sens *chronologique* du terme, la connaissance *rationnelle*. Wolff le note par exemple au début de la *Psychologie rationnelle* : "(...) aucune autre chose de l'âme n'est accordée en Psychologie rationnelle, que celles qui sont obtenues d'elle par une expérience fiable et indubitable²⁴⁴." On en tire par exemple que la lecture de la *Psychologie empirique* doit nécessairement être faite, dans l'ordre requis par la matière, *avant* celle de la *Psychologie rationnelle*.

c) L'expérimentation dans la connaissance probable.

L'expérience précède à ce point la raison que ce que nous venons de voir vaut aussi, paradoxalement, pour la connaissance mathématique, qui trouve selon lui ses fondements dans la connaissance historique²⁴⁵. Cela vaut même en dehors du champ des connaissances certaines²⁴⁶, dans le domaine du probable, lorsqu'il s'agit de formuler des "hypothèses" sur certains phénomènes naturels dont on ignore la raison suffisante, sur les contrats de jeux de hasard²⁴⁷ ou bien sur les incertitudes de la vie pratique, la médecine, les assurances, parce que la science démonstrative fait *provisoirement* défaut à leur sujet²⁴⁸. Wolff définit les propositions probables dans la *Logique latine* comme étant des propositions où le prédicat n'est lié au sujet que par une *raison insuffisante* : "Si l'on attribue un prédicat à un sujet à cause d'une raison insuffisante, la proposition est dite *probable*. J'ajoute qu'il est clair que dans les propositions probables le prédicat est attribué au sujet à cause de ce qui est recherché vers la vérité certaine²⁴⁹." Wolff, après Leibniz, étudie la probabilité avec beaucoup d'attention, et c'est alors toujours un certain acharnement dans la recherche²⁵⁰, *l'observation*

²⁴² PPU2, note du § 264, p. 240.

²⁴³ HSM, vol. III, trim. Brum., I, § 12, p. 43.

²⁴⁴ PR, § 6, p. 5 : "(...) non alia animae tribuuntur in Psychologia rationali, quam quae de eadem indubia experientiae fide in empirica evicuntur."

²⁴⁵ DP, § 12 : "la Mathématique elle-même suppose quelque connaissance historique, dont elle dérive la notion de ses objets et plusieurs axiomes". Voir aussi § 19.

²⁴⁶ DP, § 124 : "(...) bien distinguer les [choses] probables elles-mêmes des [choses] certaines."

²⁴⁷ Cf. J.-H.-S. Formey, *Principes du Droit de la nature et des gens extrait du grand ouvrage de Mr de Wolff, par M. Formey*, 1758, tome II, Olms, Hildesheim, p. 169 : "au fond tout contrat de jeu renferme du hasard ; car on n'est jamais bien sûr de l'usage qu'on est actuellement en état de faire des facultés de son âme, ou de celles de son corps, dont les causes de tout ordre peuvent déranger la situation." traduction de JG, vol. II livre V, ch. 2, § 38.

²⁴⁸ DP, § 126. Voir aussi AN, § 34 ; Francfort, 1726 ; Olms, GW I-9, 1973, p. 463. Wolff y affirme que nous ne sommes pas encore en état de déduire les propriétés particulières des choses naturelles à partir des principes généraux de la raison, ce qui rend nécessaire la formulation d'hypothèses probables. Voir aussi DM, § 399 : "Ce qu'est le probable : Lorsque nous avons quelque raison de [croire] une proposition mais pas une raison suffisante, nous la nommons "probable" [wahrscheinlich], parce qu'il y a apparence qu'elle est enchaînée avec d'autres vérités. Par exemple, on dit qu'il est plus probable d'obtenir 7 que 12 avec deux dés."

²⁴⁹ PR, § 578, p. 437.

²⁵⁰ PR, § 579, p. 437 : "(...) si subjecto praedicatum tribuitur ob plura requisita ad veritatem."

répétée, qui permettront de se rapprocher peu à peu de propositions plus certaines que de simples hypothèses : "Cela a de très grands usages puisqu'il est immédiatement ainsi manifeste que l'on devait aller plus loin dans la recherche jusqu'à ce qu'on parvienne à la fin à une pleine certitude à l'aide d'observations répétées²⁵¹." Avant d'obtenir cette "pleine certitude" scientifique, Wolff admet, à partir de ces observations, l'accès à des *vérités contingentes*, ce que l'on pourrait rapprocher prudemment des fréquences statistiques actuelles²⁵².

d) L'expérimentation comme confirmation du savoir établi.

L'importance du rôle génétique de l'expérience n'est donc manifestement pas une préoccupation secondaire chez Wolff, mais se trouve réaffirmée constamment, comme on l'a vu, tout au long de son œuvre. Mais ce n'est pas là sa seule fonction, et c'est là que naît l'occasion d'une ambivalence qui ne sera pas sans conséquence lorsqu'il s'agira d'étudier l'*Ontologie*. Elle doit non seulement intervenir *avant* l'opération intellectuelle proprement dite, fournir à la raison ses principes, mais elle doit aussi être sollicitée *après*. L'expérience peut d'abord nous apprendre qu'une idée est possible et n'est pas "vide de sens", dans la mesure où l'existence de l'individu correspondant à cette idée assure de sa possibilité dans l'entendement :

L'expérience nous apprend qu'une idée est possible, lorsque nous recherchons avec soin s'il ne se trouve rien dans le monde à quoi cette idée puisse convenir. Ainsi je voudrais savoir, par exemple, s'il se trouve réellement une passion dans le monde, à laquelle l'idée de la gratitude formée ci-dessus (30) convienne. Je considère donc le bien que je possède, et je pense à celui dont je suis redevable. Ensuite je fais réflexion sur moi-même, afin de découvrir ce qui se passe dans mon âme, et je m'assure ainsi de la possibilité de cette idée (...)²⁵³.

Ceci est une première chose ; mais l'expérience peut ensuite *confirmer* le principe que la raison démonstrative établit, même si, par la rigueur du raisonnement, sa certitude est "complète". Le *Discours Préliminaire* l'affirme en général: "Si quelqu'un a reconnu que la raison de quelque [chose] peut se produire et qu'il observe par le fait et l'expérience que cela se produit, il confirme la connaissance philosophique par la connaissance historique²⁵⁴." Wolff l'applique plus particulièrement à la *Psychologie empirique* : "La Psychologie empirique sert à examiner et à confirmer les découvertes faites (...) à propos de l'âme

²⁵¹ Ch. Wolff, *Elementorum medicinae physico-mathematicorum* de Schreiber, préface, 1731, in KPS, tome III, p. 692.

²⁵² Voir à ce sujet L. Cataldi Madonna, "Wolff, Bolzano e la probabilita", in *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, op. cit. , pp. 122-145.

²⁵³ DL, ch. I, § 34, p. 140.

²⁵⁴ DP, § 26, p. 87. La démonstration suit : "Celui qui reconnaît par la raison que quelque [chose] peut se produire a une connaissance philosophique (§ 6), et celui qui observe que cela se produit a une connaissance historique (§ 3). Et si donc il observe ce qui se produit ce que, par la raison, il a reconnu pouvoir se produire, la connaissance philosophique conspire avec la connaissance philosophique. Ainsi, puisque l'on ne peut douter que peuvent se produire les [choses] dont on observe qu'elles se produisent en acte, et que, partant, on a posé la connaissance historique hors de tout risque de doute, il est évident que la connaissance philosophique est confirmée par la connaissance historique." Le terme de "conspiration" est ici à noter. Il peut signifier une collaboration étroite et une idée de renforcement.

humaine²⁵⁵." Cela signifie qu'une démonstration sans "justification²⁵⁶" ultérieure de l'expérience ne saurait être vraiment complète "sous tous les rapports" aux yeux de Wolff²⁵⁷. R. Ciaffardone commente cela : "Comme la connaissance initiale surgit de l'expérience, la connaissance achevée revient ainsi à l'expérience qui doit juger de la validité de chaque procédé démonstratif²⁵⁸." Le terme de *Probe* est signalé par exemple par J. F. Goubet dans la dédicace de l'opuscule précité sur la multiplication des semences, terme qui, remarque-t-il, "désigne à la fois l'échantillon et l'épreuve²⁵⁹." Nous avons découvert également ce terme dans la préface du premier volume de la *Physique expérimentale allemande (durch untrügliche Proben, "par des preuves infaillibles")*, ainsi que dans le titre du § 78²⁶⁰, la preuve en question testant le comportement de l'air dans une pompe munie d'un robinet et capable de faire le vide. Dans la préface du volume III du même traité, nous trouvons encore la remarque suivante : "Dans les présents *Essais*, j'ai donc deux buts différents : l'un consiste à obte[n]ir de bonnes raisons pour l'explication des données naturelles ; l'autre consiste par contre à faire en sorte que nous justifions avec des preuves infaillibles ce que nous avons produit par le moyen de la raison²⁶¹." La "production rationnelle", aussi démonstrative soit-elle, ne semble donc pas suffire ici. Le recours à la philosophie expérimentale comme *confirmation* du raisonnement démonstratif doit donc être un souci permanent pour le philosophe qui s'attache à penser le monde existant, à confronter avec lui sa méthode et à lui fournir des dogmes utiles à la vie ("ad usum vitae" dit le titre de la *Logique latine*) et au bien de l'humanité. Ce caractère ultérieur de l'expérience appelle toutefois une question très délicate. Cela nécessite-t-il alors de modifier l'ordre de lecture et de lire les traités expérimentaux après et non pas avant les traités rationnels ? Si le point de vue adopté est d'*abord* celui de la raison démonstrative, il semble bien que cela soit le cas, car alors l'expérience vient seulement conforter ce que la raison a déjà démontré par ses propres forces. Mais alors le problème de l'assise expérimentale du savoir se trouve automatiquement mise de côté. Or Wolff insiste trop sur l'assise expérimentale du savoir pour pouvoir prétendre se passer de la priorité du traité correspondant dans l'édification de la science, d'où une solution double et finalement assez fortement ambivalente : pour être pleinement fidèle aux intentions du philosophe, peut-être faudrait-il lire finalement les traités expérimentaux *deux fois* : une fois *avant* de passer aux traités rationnels correspondants, pour leur donner "de quoi penser", et une autre fois *après* ceux-ci, pour confirmer leurs conclusions déduites.

²⁵⁵ PE, *Prolegomena*, § 5, p. 3 : "Psychologia empirica inservit examinandis & confirmandis iis, quae de anima humana (...) eruuntur."

²⁵⁶ Ce terme de "justification" apparaît par exemple dans ANV, I, p.VIII.

²⁵⁷ DP, § 34.

²⁵⁸ R. Ciaffardone, "Le origini della filosofia wolffiana e il rapporto ragione-esperienza", in *Pensiero*, 18/ 1, 1973, p. 72. [Nous traduisons].

²⁵⁹ J. Fr. Goubet, "Wolff et la technologie", in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, op. cit. , p.158 : "(...) les disciplines philosophiques ont été mises à l'épreuve des faits. Puisqu'il n'est qu'une vérité, les deux voies qui y mènent, dogmatique et empirique, *a priori* et *a posteriori*, ont à conspirer."

²⁶⁰ ANV, volume I, § 78, p. 128.

²⁶¹ ANV, vol. III, Vorrede.

Malheureusement, cette solution médiane n'est pas vraiment défendue par Wolff. Celui-ci estime que lire par exemple la *Psychologie empirique* avant de lire la *Psychologie rationnelle*, et sans en tenir compte, est une erreur de méthode, car l'observation de l'expérience doit être *guidée* elle-même, *orientée* par des vérités préalablement déduites par la raison. La note du § 5 de la *Psychologie empirique* est à cet égard très importante pour la compréhension de la méthode :

(...) Il ne semble certainement pas impossible de tirer quelque chose (...) de l'observation sans l'aide la Psychologie rationnelle ; mais, de fait, nous estimons que cela ne peut pas être fait facilement. L'attention, sans laquelle nous ne pouvons pas déceler ce qui est dans l'âme, est insuffisante seule pour l'observation de telles choses. Les vérités déduites (...) nous avertissent de ce que nous devons observer et de ce qui, autrement, à notre avis, nous échappe. De telles vérités nous montrent la voie et, sans elles, nous ne pouvons pas prendre conscience de ce qui arrive en nous. Nous parlons de l'expérience comme ceux qui se sont impliqués dans l'action d'apprentissage futur des notions psychologiques. Dans ce cas le psychologue imite l'astronome, qui tire la théorie d'observations et corrobore la théorie par des observations, et qui, avec l'aide de la théorie, est conduit à des observations qu'autrement il ne pourrait pas faire. Et ainsi les démonstrations de la psychologie rationnelle suggèrent ce que l'on doit considérer dans la [Psychologie] empirique (...) ²⁶².

Voilà un texte qui ne peut que plonger le lecteur dans la perplexité. Comment échapper au cercle logique? Par quel traité faut-il commencer, puisque les deux se présupposent mutuellement ? D'un côté, l'expérience doit pouvoir donner ses principes au savoir rationnel ; de l'autre c'est la raison qui, par ses conclusions, doit être travaillée d'abord pour guider l'expérience. On ne peut éviter de conclure ici que c'est la raison déductive qui est originaire et primitive, contrairement à ce que le philosophe, on l'a vu, a noté en de nombreux endroits. La comparaison avec l'astronome est d'ailleurs significative : si la théorie *conduit* les observations, la théorie les précède nécessairement. Mais alors on ne voit pas comment la théorie elle-même peut-être "tirée" de l'observation, puisque la rectitude de l'observation présuppose toujours déjà l'existence de la théorie. Si cela est vrai, les traités rationnels devraient être lus, dans l'absolu, *avant* les traités empiriques, et ceux-ci se réduiraient alors strictement à une fonction de confirmation ultérieure du savoir déjà élaboré par la raison déductive. Wolff indique même par exemple que la *Psychologie rationnelle* dévoile par le seul raisonnement des caractéristiques de l'âme qui échappent à la seule observation empirique, et qui permettent en retour d'étendre ultérieurement le champ et la précision de cette observation²⁶³. Cette raison se passerait alors, par hypothèse, d'une assise dans l'expérience, ce que Wolff nie pourtant formellement à propos de la psychologie rationnelle²⁶⁴. Dans tous les cas de figure, on ne voit vraiment pas comment échapper au

²⁶² PE, *Prolegomena*, note du § 5, pp. 4-5 : "(...). Equidem non impossibile videtur, ut ea absque Psychologiae rationalis auxilio (...) ex observationibus deriventur ; enimvero id commode fieri non posse ipso facto docemur. Deficit attentio ad observationes, sine qua advertere non datur, quae in anima fiunt. Veritates (...) deductae nos commune faciunt eorum, quae observari debent, & alias quo eorum, quae in nobis contingunt, conscii esse non possumus. Experta loquimur, quae illi quoque experturi sunt, qui in Psychologicis notionibus sibi familiaribus reddendis operam collocabunt. Imitatur ea in re Psychologus Astronomum, qui ex observationes denuo comprobatur, ac opè theoriae ad observationes deducitur, quae alias rationali interferuntur demonstrationibus, quae ad empiricam referri debebant. (...)"

²⁶³ PR, § 9 et note, pp. 7-8. Nous avons traduit la totalité des Prologomènes de ce traité en Annexe IV.

²⁶⁴ PR, § 6, p. 5. Wolff y affirme que rien ne peut être attribué à l'âme en Psychologie rationnelle, à moins qu'une expérience indubitable ne l'ait déjà établi dans la Psychologie empirique.

cercle, si ce n'est bien sûr en procédant à la lecture *simultanée* des deux traités. Mais si cette solution était la bonne, pourquoi donc avoir écrit deux traités distincts ? La réponse de Wolff²⁶⁵, qui certes insiste de nouveau sur la nécessité du *connubium*, ne permet pas de répondre à cette question de manière pleinement satisfaisante, tant il y a intrication permanente des deux pôles. Nous touchons ici manifestement à un point critique du système, et par où l'on voit qu'une réflexion critique sur *les conditions de possibilité* de la connaissance *a priori* et *a posteriori* devait devenir historiquement nécessaire. Mais ce point de vue, inauguré par Kant, devait supposer au préalable l'accès à une réflexion de type transcendantale que Wolff, par son dogmatisme, n'était pas en mesure d'établir.

e) Bilan de la fonction générale de l'expérience dans la connaissance wolffienne.

La fonction de l'expérience dans la philosophie wolffienne est, on le voit d'après ce qui précède, passablement complexe. La connaissance *philosophique* incarne bien, dans l'intention de Wolff, cette *alliance matrimoniale* entre la raison et l'expérience, dans la mesure où, comme on l'a dit, elle y trouve ses matériaux et son origine pour exercer sa puissance démonstrative. Rappelons que la connaissance historique est entièrement issue de l'expérience puisqu'elle se constitue uniquement à la faveur de l'exercice des organes sensoriels ; or, la connaissance philosophique, étant l'œuvre de la raison s'exerçant sur l'expérience, est une connaissance que l'on pourrait nommer "mixte", puisque provenant en partie de l'expérience et en partie de l'esprit. Mais comme même ce qui vient de l'esprit trouve finalement son origine génétique dans la perception sensible, on peut dire que l'expérience innerve l'intégralité du contenu démonstratif. Les espèces et les genres universels dont traite la raison démonstrative n'existant véritablement pour Wolff que dans les individus sensibles particuliers²⁶⁶, l'expérience en est donc la seule source possible. Toutefois, et c'est là toute la difficulté, cette origine doit néanmoins pouvoir être rendue compatible avec un exercice totalement autonome de la démonstration rationnelle, d'où la mise en place d'un processus *d'abstraction des concepts* à partir du sensible pour expliquer l'accès à l'universel²⁶⁷. Tel est le pont qui permet de passer de l'expérience à la raison chez Wolff, et d'expliquer plus profondément leur rapport. Ce ressort inattendu de l'alliance entre raison et expérience ne manque pas, il est vrai, de brouiller la grille d'analyse classique entre les tenants du rationalisme et ceux de l'empirisme, mais cette exigence ne pourrait manquer de survenir dans le contexte culturel dans lequel a baigné le jeune philosophe.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 5 : "Ainsi la meilleure chose est de constamment joindre l'étude de la psychologie rationnelle avec celle de la [psychologie] empirique, bien que nous ayons considéré qu'il était sage de les traiter séparément." ("Optime igitur sibi consulit, qui studium Psychologiae rationalis cum empirica constanter conjungit, etsi consultum nobis fuerit illam ab hac separari.")

²⁶⁶ DP, § 56.

²⁶⁷ Pour une analyse détaillée de cette théorie wolffienne de l'abstraction, voir plus loin dans la deuxième section, " formation des concepts *a priori* et *a posteriori*. "

La méthode philosophique de Wolff "conjugue" donc l'usage de l'expérience et de la raison, avons-nous dit, les faits sensibles observés apportant à l'esprit les matériaux sur lesquels s'effectuent la démonstration philosophique et la recherche des raisons fondamentales de leur possibilité, puisque tel est le but assigné à cette discipline par notre auteur²⁶⁸. Toutefois, il convient de remarquer que, si mixité il y a, le rôle de l'expérience n'y est pas strictement équivalent à celui de la raison, et que, même si Wolff insiste beaucoup sur la relation à l'expérience observée, sur sa capacité à être patente, "indubitable", il faut bien admettre pourtant que la prévalence revient *in fine* à l'exercice du raisonnement²⁶⁹, puisque l'expérience n'est là au fond que comme un matériau confus et passif par rapport à la raison qui la travaille et la rend intelligible. Inutile donc de préciser que Wolff tient à ne surtout pas confondre l'expérience et la raison, mais tient à bien délimiter leurs fonctions, comme le rapporte Julius Baumann :

L'expérience n'est pas la raison. Car l'expérience est la connaissance de ce qui, par l'attention sur nos perceptions et sur ce qui est séparé, devient clair. Parce que, avec l'aide de l'expérience, on reconnaît seulement que quelque chose est ou se passe, cependant, l'enchaînement des vérités générales n'est pas examiné, et [comme ceci] est au contraire l'affaire de la raison, l'expérience n'est pas la raison, mais en devient elle-même opposée²⁷⁰.

Etrangement, donc, Wolff souhaite "marier" ces deux pôles opposés, dont les fonctions respectives sont assurément inégales en importance. L'expérience sensible prête seulement à la raison son concours en se soumettant docilement à ses règles. Ainsi, rappelons-le, l'expérience sert à confirmer ce qui est déjà établi et démontré par la raison, même si cet établissement procure déjà en soi à l'esprit une absolue certitude. En elle-même, l'expérience seule est en effet bien incapable de fournir la moindre certitude, dans la mesure où les évidences sensibles qu'elle peut fournir à celui qui y est attentif, comme le disait Aristote, "ne disent le pourquoi de rien". Elles fournissent *le fait*, certes, et sert de fondement "matériel", si l'on peut dire, mais non son explication, et encore moins ses raisons fondatrices. Le philosophe l'écrit lui-même en plusieurs endroits de son œuvre, où le "mariage" se change paradoxalement en *opposition* :

Un homme qui ignore la Philosophie peut bien en vérité s'instruire par l'expérience de beaucoup de choses possibles, mais il ne saurait rendre raison de leur possibilité. L'expérience nous dit bien qu'il peut pleuvoir mais ne nous dit pas pourquoi il pleut ni comment il pleut²⁷¹.

Dans cette connaissance il n'y a aucune raison (...), et donc l'expérience est opposée à la raison (...)²⁷².

²⁶⁸ Sur ce thème, voir L. Cataldi Madonna, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, op. cit., notamment l'article pp. 230-255: "Wolff base son épistémologie sur un rapport étroit entre sensibilité et intellect : il n'y a pas de connaissance sans le concours des deux." (p. 232). Pour Wolff, la voie empirique est, par contre, "la plus sûre" pour la connaissance des phénomènes naturels, et, sans elle, il serait impossible de se mettre à l'œuvre." (p. 233) [Nous traduisons]

²⁶⁹ Voir à ce sujet J. Ecole, "En quel sens peut-on dire que Wolff est rationaliste ?", in *Studia Leibnitiana* 11, pp. 45-61 ; repris dans *Etudes et documents photographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, GW III-11. Lothar Kreimendahl, dans son article déjà cité, estime pour sa part que le rôle attribué par Wolff à l'expérience est "le plus faible des deux partenaires." ("Empiristische Elemente im Denken Christian Wolffs", in *Wolffiana* II-1, *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil 1, op. cit., pp. 96-97.)

²⁷⁰ J. Baumann, *Wolffsche Begriffsbestimmungen*, Philosophische Bibliothek, Bd 122, Leipzig, 1910, p. 27. [Nous traduisons].

²⁷¹ DL, *Vorbericht*, § 6, pp. 115-116.

Dans les deux cas l'expérience montre seulement que cela arrive, mais, si maintenant on veut en savoir plus, c'est à la raison de décider comment cela arrive²⁷³.

Des exemples illustrent seulement les propositions que l'expérience suggère, mais ne fondent [stabiliunt] cependant pas du tout l'universalité, qui vient seulement à la lumière quand les définitions incluses dans la notion de sujet deviennent claires, et que le prédicat peut en être déduit par une conclusion légitime²⁷⁴.

On voit ici que la raison a la prééminence et, au fond, le dernier mot sur toute expérience, parce qu'elle en *rend raison*, donne la *raison suffisante*, le *fondement* qui explique le pourquoi de l'existence des faits. Dans ce mariage, c'est bien la raison seule qui a toute l'autorité.

Cette différence fondamentale entre les deux pôles explique sans doute l'existence et le besoin chez Wolff d'une "expérimentation rationnelle" du sensible pour servir de stade intermédiaire entre la sensation pure et la démonstration pure. Il faut en effet "préparer" la découverte de principes à l'œuvre dans les faits pour donner des matériaux utilisables en philosophie, sans quoi il serait difficile de mettre en rapport le fait sensible et la démonstration intelligible. Wolff attribue, comme on l'a vu, deux fonctions à ce traitement expérimental *non démonstratif* des sensations : soit *anticiper* la démonstration philosophique proprement dite, soit la *confirmer* une fois celle-ci établie. Nous remarquerons toutefois que cette activité intermédiaire, il est vrai, complique encore la grille d'analyse de départ et peut engendrer des équivoques, dans la mesure où cette expérimentation préparatoire, même si elle donne un "fondement" par l'observation rigoureuse, ne peut pas être elle-même pleinement *démonstrative*. Le degré de certitude qu'elle procure ne peut pas être absolu, ce qui oblige à se demander quel type de "vérification" ou de "confirmation" la philosophie peut bien en espérer.

On le voit, la philosophie wolffienne nécessite de concevoir un rapport de complémentarité complexe entre raison et expérience, rapport qui dissuade d'en faire un rationaliste pur, et qui montre l'attention qu'il pouvait consacrer à chercher un accord entre l'expérience et la raison. Mentionner simplement ce rapport ne suffit pourtant pas à le saisir dans sa subtilité, et demande à être précisé encore par l'usage capital de deux couples de concepts, *l'a priori* et *l'a posteriori* ; le *pur* et le *non pur*, qui complètent le dispositif et structurent le système. Nous allons nous pencher à présent sur ces concepts pour en saisir toute l'importance, puis pour montrer les diverses difficultés que leur mise en rapport peut occasionner.

²⁷² DM, vol. 1, § 371, pp. 227-228.

²⁷³ AVG, § 273.

²⁷⁴ O, Préface : "Exempla propositiones tantummodo illustrant, quas experientia suggerit, minime autem illarum universalitatem stabiliunt, quae tum demum in aprico posita est, ubi patet ex determinationibus, quae notioni subjecti insunt, legitima ratiocinatione inferri posse praedicatum."

Deuxième section : Les modalités de la connaissance selon Wolff

1- *A priori et a posteriori.*

Comment Wolff pense-t-il l'articulation entre ce qui est issu de l'expérience et ce qui est le produit de l'activité rationnelle ? Le philosophe a la particularité de réutiliser des distinctions conceptuelles, ou plutôt des couples de concepts (*Begriffspaar*), et plus particulièrement celui d'*a priori* et d'*a posteriori*. Cette distinction, au moment où Wolff la récupère, a déjà une très longue histoire, et trahit surtout, par le latin, une terminologie scolastique. Leur sens médiéval, notamment chez saint Thomas d'Aquin, était de comprendre l'effet en partant de sa cause pour l'*a priori*, de comprendre la cause à partir de l'effet pour l'*a posteriori*²⁷⁵. Au delà de la scolastique médiévale, il faut remonter jusqu'à Aristote pour trouver l'origine première de cette distinction, lorsque celui-ci distingue, dans le livre Δ de la *Métaphysique*²⁷⁶, l'antérieur (ὕστερον) et le postérieur (πρότερον) dans la connaissance. Mais Wolff ne remonte pas lui-même aussi loin, et puise plutôt le sens de ces termes chez les professeurs qui les lui ont enseignés durant ses années d'étude, Tschirnhaus essentiellement (*Medicina mentis*²⁷⁷) et Leibniz (surtout ici son opuscule latin intitulé *Méditations sur la vérité et les idées*²⁷⁸ étudié par Wolff après Tschirnhaus). Wolff les interprète toutefois de manière personnelle et en les systématisant davantage. Loin donc de faire œuvre d'invention en utilisant ces termes, il ne fait que renforcer et systématiser un usage déjà établi depuis longtemps. Cependant, M. Oberhausen estime pour sa part que l'usage des concepts d'*a priori* et d'*a posteriori* comme instruments logiques d'explication de la connaissance est une spécificité et une originalité de l'école allemande du dix-huitième siècle²⁷⁹. Il s'agit à présent de déterminer le sens exact de ces termes et de préciser ensuite leur rapport.

a) Signification wolffienne des termes.

L'articulation des notions d'*a priori* et d'*a posteriori* chez Wolff met en jeu l'ensemble de son épistémologie et de sa métaphysique car ce dispositif permet d'expliquer le

²⁷⁵ Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 2, 2 c ; *In Physi.* II, 15, n. 273 (5).

²⁷⁶ Aristote, *Métaphysique*, Δ, 11, 1018b 8 -1019a 14. Ce chapitre en est en quelque sorte le glossaire.

²⁷⁷ E.W. Tschirnhaus, *Medicina mentis sive Artis inveniendi Praecepta generalia*, 1686-1695; trad. Française par J-P. Wurts; réédition Thoman J., Leipzig, 1695, sous le titre *Médecine de l'Esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir* ; éd. Ophrys, Association des publications près les universités de Strasbourg, 1980.

²⁷⁸ G.W. Leibniz, *Meditationes de cognitione Veritate et ideis*, 1684, éd. Gehardt, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, t. IV, 1880, pp. 422-423.

²⁷⁹ Cf. M. Oberhausen, *Das neue a priori, Kants Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen, Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abteilung II, Band 12, Frommann-Hozboog*, 1997: "Le couple de concepts d'a priori/a posteriori est celui par lequel se distingue l'école du XVIIIème siècle, contrairement à la théorie de la représentation s'expliquant par le simple degré de clarté. La définition des concepts d'a priori et d'a posteriori par Wolff a été initialement très représentative." [Nous traduisons].

fonctionnement complémentaire de l'activité de la raison et de l'expérience sensible²⁸⁰. La connaissance humaine ne semble réellement possible qu'à la condition d'une activité conjointe de l'une et de l'autre, les deux étant au même titre des sources d'acquisition de connaissance.²⁸¹ Cette activité combinée de la raison et de l'expérience n'implique cependant en aucune façon que les deux modes soient confondus. Bien au contraire, ils sont distingués très nettement par Wolff, même s'il tient à les appuyer en permanence l'un sur l'autre et à rendre leur usage complémentaire. Il écrit par exemple dans le petit article de 1709 sur les *Aërometriae Elementa*, qui constitue en lui-même un véritable programme de recherche scientifique :

Tu satisfieras aux lois de cette méthode, si tu mets en avant les concepts des choses à traiter seulement de façon claire et suffisamment adéquate ; que tu fixes la réalité ou la possibilité de celles-ci ou bien a priori, ou bien a posteriori ; et que tu ne déduises rien de celles-ci, à moins que cela ne soit contenu en elles de la plus évidente façon²⁸².

L'expérience sensible est perçue par l'homme de manière singulière, particulière²⁸³, par le biais des organes des sens, dans la mesure où elle consiste dans l'appréhension sensible des objets matériels externes, qui sont nécessairement individuels, ou bien encore dans l'appréhension de ses propres affects (perception interne, ou introspection). Comme l'expérience sensible porte l'objet singulier, elle est dépourvue de tout jugement rationnel²⁸⁴ et ne peut pas, selon Wolff, appréhender *les relations* entre les objets ainsi perçus. Cette thèse de Wolff n'est pas sans rappeler celle des empiristes anglais ou même celle des idéalistes contemporains²⁸⁵. Les *Acta eruditorum*, auxquels il a collaborés au début de sa carrière, ont recensé en effet de nombreux traités, dont l'auteur avait subi l'influence et pour lesquels l'expérience sensible est incapable en elle-même de fournir une relation. A l'opposé de l'expérience sensible, *la raison* est une faculté générale et discursive²⁸⁶, c'est-à-dire allant par déduction logique de propositions connues à des propositions inconnues ; elle accède de la sorte au lien nécessaire connectant entre elles les propositions universelles²⁸⁷, et semble ainsi pouvoir les ordonner logiquement en vue d'en déduire de nouvelles.

²⁸⁰ "Point n'est donc possible de savoir de façon complète et précise ce qu'est la métaphysique et comment elle se construit, tant qu'on n'a pas élucidé la nature de ces rapports." J. Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, Olms, Hildesheim, 2 vol., 1990, p.95.

²⁸¹ PR, pars II, § 663 p. 481, PE, § 435, p. 343.

²⁸² Wolff, "Aërometria Elementa in quibus aliquot Aëris vires ac proprietates juxta methodum Geometrarum demonstrantur", 1709, in MMP, sect. I, n° VIII, pp. 27-28.

²⁸³ PE, §§ 435-436, p.343-344 ; PR, § 31, p. 125 ; § 664, p. 481.

²⁸⁴ PR, § 664, note, p. 481.

²⁸⁵ Voir, par exemple, comme représentant de cet idéalisme scientifique au XXème siècle, Paul Mouy, *Logique et philosophie des sciences*, Cours de philosophie, librairie Hachette, 1944, p. 274 : "L'intelligence, dans l'analyse et la synthèse, est donc essentiellement la pensée des rapports." Voir également L. Brunschvicg, pour qui, comme pour tout idéaliste, l'acte d'intelligence essentiel n'est pas d'abord la saisie du concept mais la formulation du jugement, c'est-à-dire la position d'une relation, d'un "rapport entre deux concepts". Brunschvicg le justifie pour sa part en disant que l'expérience sensible de fournir pas de relations, et que seul l'esprit peut par conséquent les fournir, ce qui est en soi fort discutable. Si l'expérience ne peut donner de relations abstraites et nécessaires, en effet, elle n'en fournit pas moins des relations concrètes.

²⁸⁶ PE, § 492, p. 377 ; § 494, p. 378 ; § 461, p. 358 ; PR, § 663, p. 481.

²⁸⁷ PE, § 483, p. 372.

En fonction de ces deux sources opposées, il faut distinguer de manière claire les deux modes de connaissance qui en procèdent, selon que l'expérience sensible est mêlée ou non dans son exercice. La connaissance utilisant la perception sensible singulière est dite *a posteriori* ; la connaissance n'utilisant pas directement l'expérience sensible, mais employant uniquement la raison discursive, est dite *a priori*²⁸⁸.

Wolff ne traite pas partout de ces concepts latins pour eux-mêmes dans son œuvre. Chose étonnante, ils se trouvent notoirement absents de son œuvre en allemand. Le mot *a priori* apparaît par exemple seulement deux fois dans les *Annotations à la Métaphysique Allemande*²⁸⁹, et encore dans un seul paragraphe. A notre connaissance, il utilise pour la première fois le terme *a posteriori* dans l'opuscule, déjà cité, intitulé *Disquisitio philosophica de loquela* en 1704²⁹⁰. Il faut noter, comme le remarque Mr Oberhausen, que leur analyse est envisagée dans les traités latins de la maturité à l'occasion d'une recherche précise qui est celle du "mode d'investigation de la vérité"²⁹¹ (*modus veritatem investigandi*), c'est-à-dire de la détermination *logique* des éléments utiles à la recherche de la vérité. Ceci n'explique pas tout, car Wolff a écrit en 1712 la *Logique allemande* où ces deux concepts font également défaut. Toutefois, si la section II de la deuxième partie de la *Logique latine* les mentionne et les distingue au § 663, dans la mesure où cette section traite effectivement de la manière logique de rechercher la vérité (*usu logicae in veritate investiganda*²⁹²), l'analyse précise de la distinction en elle-même est plutôt localisée dans la *Psychologie empirique*, partie I, section III, dans le chapitre IV. Celui-ci est consacré aux dispositions naturelles de l'intelligence. Il est à noter que ce même traité est en même temps celui où le terme d'*a posteriori* revient le plus fréquemment²⁹³. C'est le paragraphe 434 qui en établit officiellement la distinction : "Nous disons connaître *a posteriori* ce que nous apprenons par expérience, mais nous disons connaître *a priori* ce qui se fait connaître par nous en raisonnant. La connaissance mixte est

²⁸⁸ Même si l'on peut conjecturer que les termes aient été appris par Wolff lors de son apprentissage des mathématiques, l'usage de la signification précise entre les deux termes eux-mêmes provient, comme nous le verrons, de son étude attentive de la *Medicina Mentis* de Tschirnhaus, qui en fait un usage très précis. Voir Tschirnhaus lui-même, à la p. 88 de l'édition précitée : "Mais parce que ce remède qui empêche la confusion entre l'entendement et l'imagination, et que j'ai mis en évidence jusqu'ici, n'est déduit pour ainsi dire qu'*a posteriori*, j'ai aussi voulu en présenter un autre qui soit déduit *a priori*, c'est-à-dire de la nature même des choses." La volonté wolffienne de toujours compléter un mode par l'autre trouve ici probablement son origine historique.

²⁸⁹ AVG, § 327 : "§ 327) [Comment l'auteur procède *a priori* dans la définition de la volonté.] Après avoir minutieusement montré comment tout ce que nous notons de la connaissance interne, ou faculté de connaissance par le moyen de l'expérience, se démontre *a priori* par l'unique force de l'âme, avec laquelle elle se forme une représentation ou *idée* du monde, le problème est de voir maintenant comment [démontrer] par l'expérience interne la *faculté d'appétition*, ou faculté de désirer, ou de vouloir. (...)"

²⁹⁰ MMP, p. 244. Le terme *a posteriori* est utilisé au § 16, p. 253, pour déterminer que le corps "agit" sur l'esprit par l'intermédiaire des organes des sens.

²⁹¹ PR, § 663, p. 481, exergue.

²⁹² PE, § 436, p. 344, note : "J'ai exprimé plus abondamment le mode de connaissance *a posteriori* dans un chapitre entier de la *Logique*." Il analyse surtout dans la *Logique* la formation respective des notions *a posteriori* (§ 669-§ 709), de même que sur la formation des notions *a priori*, pour laquelle un chapitre est également consacré (§ 710-§ 742).

²⁹³ Dans la *Psychologie empirique*, l'expression *a posteriori* apparaît 204 fois, pour 64 occurrences de l'expression *a priori*. Voir les occurrences des termes en annexe V.

celle qui, pour une part est acquise a posteriori, pour une part a priori²⁹⁴." L'expérience n'étant pas la raison²⁹⁵, la connaissance *a priori* est donc distincte par sa cause de la connaissance *a posteriori*. Wolff précise cette distinction par un exemple dans la note qui suit la proposition :

Evidemment, notre attention étant portée sur le soleil, nous apprenons par expérience que nous le voyons briller (§ 664 Log.). Donc nous connaissons la lumière du soleil a posteriori. A partir de la définition du triangle, nous forgeons en raisonnant le calcul de l'égalité de ses trois angles avec deux droits. Donc nous connaissons celle-ci a priori²⁹⁶.

Nous avons donc bien ici deux modes de connaissance qui se distinguent de par leurs origines respectives. On peut lire dans les *Leges experientiarum fundamentales exhibitae* de 1708 une précision supplémentaire dans ces deux façons de procéder :

Cependant tu devineras sûrement dans quelles conditions quelque chose peut se passer a priori ou a posteriori. L'a priori sera suivi si, dans ces choses qui ont été posées dans une hypothèse acceptée, sont découvertes des notions claires (...). A posteriori, tu arriveras au même degré de certitude, si tu observes de nouveau que ces faits arrivent et, observés en d'autres temps, livrent la condition de tes hypothèses, et desquelles tu as conclu qu'ils peuvent arriver sous certaines conditions déterminées²⁹⁷.

L'a priori semble lié ici à la clarté des concepts possibles, tels qu'ils se trouvent posés et utilisés par la raison, alors que l'a posteriori est lié à la répétition et à la similitude observées dans des faits d'expérience, les deux procurant une certitude équivalente. Ces deux démarches peuvent-elles pour autant être utilisées séparément l'une de l'autre ? Il ne le semble pas, tout du moins dans l'esprit de Wolff.

b) La primauté de la connaissance mixte.

Certes, ces deux définitions laissent croire au premier abord que l'on pourrait les utiliser telles quelles, et cela d'autant plus que la connaissance mixte (*mixta cognitio*) n'est définie qu'ensuite comme combinaison des deux modes. Pourtant, que pourrait bien connaître une sensation sans concept ni jugement d'un côté ? Que pourrait prétendre fournir une raison *a priori* agissant par la seule force de sa déduction de l'autre ? A quel contenu pourrait-elle bien s'appliquer ? Wolff aurait été, quant à ces questions, tout aussi dubitatif que Kant. Dans l'absolu, on pourrait dire en effet que l'expérience seule est aveugle, et que la raison seule est myope, si bien que seul un usage *mixte* permanent des deux peut-être légitimement envisagé pour rendre possible et effectif l'exercice de la connaissance humaine²⁹⁸. Wolff l'illustre en

²⁹⁴ PE, § 434, p. 432 : "Quod experiundo addicimus, a posteriori cognoscere dicimur : Quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur. Mixta est cognitio, quae partim a posteriori, partim a priori acquiritur."

²⁹⁵ PE, § 490, p. 377 : "experientia non est ratio".

²⁹⁶ PE, note du § 434, pp. 342-343 : "E. gr. Solem lucere experiundo addicimus attenti scilicet ad ea, quae videmus (§ 664. Log.). Lucem igitur Solis a posteriori cognoscimus. Ex definitione trianguli ratiocinando colligimus rationem aequalitatis trium angulorum ad suos rectos : eam igitur a priori cognoscimus."

²⁹⁷ *Leges experientiarum fundamentales exhibitae*, Avril 1708, in MMP, p. 20 : "Certus autem evades, quibus positus aliquid fieri queat vel a priori, vel a posteriori. A priori indagabitur, si earum rerum, quae in assumpta hypothesis ponuntur, notiones investigentur distinctae (...). A posteriori ad eudem certitudinis gradum pervenies, si denuo factis iis, quae propositionis tuae hypothesis suppediat, denuo fieri observas, quod alias fieri observati, & sub determinatis quibusdam conditionibus fieri posse collegisti."

²⁹⁸ La lecture simultanée des prolégomènes des deux psychologies wolffiennes est à cet égard fort instructive pour comprendre cette intrication permanente. Sur la comparaison des deux psychologies de Wolff, voir F. L.

repreuant l'exemple du soleil, pour montrer que la connaissance de son caractère "igné" est un savoir foncièrement mixte, c'est-à-dire comprenant autant d'éléments connus *a priori* que d'éléments connus *a posteriori* :

Nous concluons en raisonnant des effets du soleil, que nous connaissons *a posteriori*, par la notion intermédiaire de feu, que [le soleil] est du feu. C'est donc une connaissance mixte que celle par laquelle nous établissons que le soleil est du feu. Notre connaissance du plus grand nombre [de choses] est mixte, bien plus cependant que celle qui est donnée *a priori*, et l'on ajoute que, lorsque nous forgeons des chaînes de raison en série à partir de principes *a posteriori*, elle [la connaissance] est plus ferme que celles qui n'ont pas encore été connues par nous auparavant²⁹⁹.

Par conséquent, l'*a priori* et l'*a posteriori* sont des modes distincts formellement mais ne pouvant agir séparément l'un de l'autre, si bien que la connaissance *a priori* elle-même trouve son origine dans l'expérience sensible, et que la quasi intégralité du savoir humain se trouve être ainsi, au bout du compte, une connaissance mixte³⁰⁰. *A priori* et *a posteriori* désignent plutôt une sorte d'*horizon limite*, de la même manière, analogiquement, que s'opère chez Aristote la distinction de raison entre la matière et la forme, dont seule la composition substantielle entre les deux existe de fait véritablement. On serait même tenté d'appliquer ici la distinction kantienne entre matière et forme de la connaissance, que Wolff a approchée de très près, comme les deux faces indissociables d'une seule et même médaille, pour rendre compte de cette conjonction exercée par ces deux modes.

Au paragraphe suivant de la *Psychologie empirique* (§ 435), Wolff "verrouille" en quelque sorte la distinction des deux modes pour démontrer l'idée que la connaissance ne peut qu'être ou bien *a priori* ou bien *a posteriori*, afin d'en exclure catégoriquement une autre origine possible pour la connaissance humaine :

Ce que nous connaissons, nous le connaissons ou bien a posteriori, ou bien a priori. Ce qu'en effet nous connaissons, nous le connaissons ou bien en étant attentifs à ce que nous percevons, en étendant notre attention

Marcolungo, *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale, atti del seminario internazionale di studi, Verona, 13-14 maggio 2005*, Wolffiana III, GW. III-106. Il existe par ailleurs un texte métaphorique fameux de Bacon pour illustrer cette complémentarité nécessaire de la raison et de l'expérience sensible, qui semble annoncer le souci wolffien du "mariage" entre les deux : Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, 1620, Introduction, traduction et notes par A. Lorquet, Hachette, Paris, 1857, livre premier, § 95, p. 51 : "Les sciences ont été traitées, ou par les empiriques, ou par les dogmatiques. Les empiriques, semblables aux fourmis, ne savent qu'amasser et user ; les rationalistes, semblables aux araignées, font des toiles qu'ils tirent d'eux-mêmes ; le procédé de l'abeille tient le milieu entre ces deux : elle recueille ses matériaux sur les fleurs des jardins et des champs, mais elle les transforme et les distille par une vertu qui lui est propre : c'est l'image du véritable travail de la philosophie, qui ne se fie pas aux seules forces de l'esprit humain, et n'y prend même pas son principal appui, qui ne se contente pas non plus de déposer dans la mémoire, sans y rien changer, des matériaux recueillis dans l'histoire naturelle et les arts mécaniques, mais les porte jusque dans l'esprit modifiés et transformés. C'est pourquoi il y a tout à espérer d'une alliance intime et sacrée de ces deux facultés, expérimentale et rationnelle, alliance qui ne s'est pas encore rencontrée." (Ouvrage accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k201287p/f60.image>)

²⁹⁹ PE, note du § 434, p. 343 : "Ex effectibus Solis, quos a posteriori cognoscimus, mediante notione ignis ratiocinando colligimus, quod sit ignis : mixta igitur est cognitio, qua nobis constat Solem esse ignem. Nostra cognitio ut plurimum mixta est, magis tamen ad eam, quae a priori datur, accedit, ubi ex principiis a posteriori stabilitis continua ratiocinorum serie colligimus, quae nobis antea nondum cognita fuerunt."

³⁰⁰ Cf. Jean-Paul Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit., p. 168 : "De même que le possible conceptuel n'est pas opposé contradictoirement à l'existence et à l'actualité, de même la connaissance *a posteriori* n'est pas opposée contradictoirement à la connaissance *a priori*, c'est dans le passage de l'un à l'autre que se situe la connaissance."

successivement [aux éléments] et à d'autres encore qui se trouvent dans les choses, ou bien à partir de ces objets qui se sont déjà faits connaître par nous auparavant, en forgeant celles qui sont ignorées jusqu'à maintenant (...). C'est un fait que ce qui se fait connaître avec la seule attention à nos perceptions, cela, nous l'apprenons par expérience (§ 664 Log.), et de fait nous le connaissons a posteriori (§ 434). Par contre, ce que nous forgeons à partir de ce qui s'est déjà fait connaître par nous, avec ce qui était ignoré auparavant, cela se fait connaître par nous en raisonnant (§ 366), et de fait également nous le connaissons a priori (§ 434). C'est pourquoi, ce que nous connaissons, nous le connaissons ou bien a posteriori, ou bien a priori³⁰¹.

Avoir établi ceci est, selon l'auteur, d'une grande utilité, car n'avoir que ces deux sources possibles permet, on l'imagine, d'évaluer pour chaque proposition mixte le degré de combinaison des deux sources, afin de déterminer précisément ce qui provient de l'expérience d'un côté et ce qui provient d'un savoir rationnel antérieur de l'autre.

Dans les paragraphes qui suivent (§§ 436-439), Wolff ajoute quelques détails sur la nature des deux types de savoir en établissant comment ils se forment. Il établit que le savoir *a posteriori* se fait par le biais des sensations des individus singuliers³⁰² et de toutes les facultés qui en dérivent directement (comme l'imagination³⁰³); Ce savoir est une connaissance simplement factuelle, *historique*³⁰⁴ du monde sensible :

J'appelle idée des sens, celle qui est produite dans l'âme par la sensation ou qui est dans l'âme, parce qu'il est survenu tel changement à l'organe des sens. (...) [Note :] Ainsi l'idée que j'ai du soleil, lorsque je le regarde, et qui n'est en moi, que parce que les rayons produisent un changement dans l'organe de ma vue, l'idée que j'ai du son de la trompette, lorsque je l'entends sonner, et qui n'existe de même en moi, que parce que ce son cause un changement dans mon organe de l'ouïe, sont des idées des sens (...)³⁰⁵.

Quant au savoir *a priori*, il est permis par une *aperception* intellectuelle³⁰⁶. L'usage de ce terme technique n'est certes pas anodin, dans la mesure où Wolff définit ainsi l'aperception : "L'aperception est attribuée à l'esprit en tant qu'il est conscient en soi de sa perception. Leibniz utilise le nom d'aperception, il coïncide en outre avec le mot de conscience, que Descartes emploie pour finir dans le problème présent³⁰⁷." Le concept d'aperception est donc ici solidaire de l'héritage *cartésien*, développé effectivement par Leibniz et assimilée à la

³⁰¹ PE, § 435, p. 343 : "*Quicquid cognoscimus, vel a posteriori cognoscimus, vel a priori. Quicquid enim cognoscimus, ea vel cognoscimus attendendo ad ea quae percipimus & attentionem nostram successive ad alia aliaque, quae rebus insunt, promovendo ; vel ex iis, quae nobis jam antea innotuere, colligendo quae nobis adhuc ignota sunt. (...) Enimvero quicquid attentione sola ad perceptiones nostra nobis innotescit, id experiundo addiscimus (§ 664, Log.), adeoque a posteriori cognoscimus (§ 434): quicquid vero ex iis colligimus, quae nobis jam innotuere, cum antea ignotum esset, id ratiocinando nobis innotescit (§ 366), adeoque idem a priori cognoscimus (§ 434). Quamobrem quicquid cognoscimus, vel a posteriori, vel a priori cognoscimus."*

³⁰² PR, § 664 et note, p. 481 : "judicia ex rerum singularium perceptione derivata."

³⁰³ PE, § 436, p. 344 : "*Quicquid a posteriori extra nos cognoscimus, sensuum duce cognoscimus.*" ("Ce que nous connaissons a posteriori hors de nous, nous le connaissons par la voie de la sensation.")

³⁰⁴ PE, § 498, p. 379 : "historia ab experientia ortum trahit."

³⁰⁵ PE, § 95 et note, pp. 56-57 : "*Ideas sensuales* appello, quae vi sensationis in anima existunt, seu, quae in anima actu insunt, quod jam ista in organo sensorio mutatio accidit. (...) [Note] E. gr. Dum solem intuemur, idea solis, vi cujus nobis ejusdem sumus conscii, a visu pendet, atque ideo in nobis existit, quia radii a sole in oculum illapsi organo visus mutationem quandam inducunt ; dicitur itaque idea ista sensualis."

³⁰⁶ PE, § 435, p. 344 : "*Quicquid vero in mente cognoscimus, ope apperceptionis cognoscimus.*" ("Ce que nous connaissons ainsi dans l'esprit, nous le connaissons par l'œuvre de l'aperception.")

³⁰⁷ PE, § 25, p. 17.

conscience réfléchi³⁰⁸. L'intellect est synonyme de conscience, mais la sensation elle-même est plus ou moins pénétrée d'aperception dans la mesure où elle est consciente d'elle-même, ce qui fait attribuer l'aperception aux hommes, mais également *aux animaux* pour Wolff, détail auquel il semble tenir beaucoup³⁰⁹. Alors que l'imagination seule et le toucher ne permettent pas de connaître les liaisons universelles³¹⁰, seul l'intellect le permet, à travers ses trois opérations (appréhension des concepts ou notions, synthèse des jugements, ordonnance des raisonnements)³¹¹. L'opération essentielle de la connaissance *a priori* est néanmoins le raisonnement discursif³¹² qui porte sur la science, et qui est le propre du savoir *philosophique*³¹³.

2-Formation des concepts *a priori* et *a posteriori*.

Comment acquiert-on des concepts à partir de l'expérience ? Il nous faut à présent dégager les principes de ce processus complexe en examinant la théorie de la connaissance du philosophe et, plus particulièrement, l'origine des idées. Wolff définit l'expérience dans la *Psychologie Empirique* (§456). Celle-ci est le savoir *a posteriori*, qui se trouve constitué ou bien par l'observation spontanée des faits sensibles, ou bien par l'expérimentation dirigée : "L'observation est l'expérience, qui porte sur les faits naturels sans notre action contingente. L'expérimentation est l'expérience, qui porte sur les faits naturels par le biais de notre action³¹⁴." L'expérience, rappelons-le, s'origine dans l'attention portée à une sensation dépourvue en elle-même de tout concept et de tout jugement³¹⁵ si bien que Wolff s'interroge légitimement sur le fait de savoir comment le concept est formé, si ce concept n'est pas *a priori*, c'est-à-dire ne provient pas de la déduction d'un savoir rationnel déjà constitué. En effet, il y a ici une ambiguïté fondamentale : un concept, ou notion, est en principe le fruit de l'activité intellectuelle de la raison. On pourrait finalement être amené à penser que tout concept s'origine dans cette activité, qui se trouve donc *a priori*, puisque la sensation seule est incapable de fournir le moindre concept universel, et ne donne pas l'explication des faits observés. Comment penser alors la possibilité d'une production d'un jugement, puis d'une notion *a posteriori* ? N'est-elle pas déjà le produit d'une activité foncièrement mixte, comme le pensera Kant dans la *Critique de la Raison Pure* ? La recherche de l'origine des notions a préoccupé Wolff très tôt, dès la production de ses premiers opuscules parus dans les *Acta*

³⁰⁸ Cf. Mariano Campo, op. cit., p. 353 : "Chaque pensée implique une perception et une aperception, dans la mesure où l'on se représente un objet et où, en même temps, l'on est conscient de sa perception : cela est affirmé dans la *Psychologie empirique* (§§ 23, 24, 25, 26)."

³⁰⁹ PR, § 751 : "Les bêtes elles-mêmes sont conscientes de leurs perceptions." ("Bruta sibi perceptionum suarum conscia sunt.")

³¹⁰ PE, § 437, pp. 344-345 : "Sola imaginatione duce non cognoscimus, nisi quae fingimus."

³¹¹ PE., § 439, p. 346 : "Ad cognitionem, quae a priori datur, omnes in universum intellectus operationes concurrunt. Intellectus enim operationes tres sunt, notio, iudicium, atque discursus sive ratiocinatio (§ 325)."

³¹² PE., § 491, p. 377 : "Quicquid beneficio rationis cognoscimus, a priori cognoscimus."

³¹³ PE, § 498, p. 379 : "scientia ex ratione." ; § 499, p. 380 : "cognitio philosophica rationis est."

³¹⁴ PE, § 456, p. 357. Wolff précise ces deux modes d'expérience dans PR, § 747, p. 539.

³¹⁵ PR, § 664, p. 481 et note.

eruditorum. L'exigence de précision qu'il désirait dans la production des idées, par exemple, l'a amené à prendre un sérieux recul par rapport à la doctrine qu'il a reçue de Tschirnhaus, sans toutefois abandonner pour autant l'idéal de la méthode employée.

a) Les trois modes de généralisation des notions.

Wolff envisage en plusieurs endroits de son œuvre trois façons de passer de l'expérience individuelle sensible à l'universel : *la réflexion*, *l'abstraction* et *la détermination arbitraire*.³¹⁶ La réflexion consiste à *faire attention* à ce qui est perçu *a posteriori* ; l'abstraction est selon lui un "processus d'indétermination" ou l'on déduit *a priori* un concept commun de choses analogues ; la "détermination arbitraire" consiste quant à elle à interpréter différemment et librement une notion préexistante ou à déterminer "à notre fantaisie" ce qui n'a pas encore de notion. Comme, dans cette détermination arbitraire, il s'agit moins de rendre compte fidèlement d'une réalité que de produire conventionnellement un nouveau concept qui, au minimum, soit cohérent et n'implique pas de contradiction³¹⁷, et que "l'abstraction" ici décrite n'est qu'une déduction *a priori* de concepts préexistants, ils n'entrent pas directement dans notre problème. Intéressons-nous donc plutôt à la réflexion en elle-même, qui contient pour nous le plus important processus : l'extraction des concepts à partir du sensible.

La *Psychologie Empirique* traite en détail de ce processus complexe (§§ 234-324)³¹⁸, mais la *Logique* et la *Métaphysique Allemande* l'exposent aussi très largement. Pour résumer, on peut dire d'emblée que l'intention du philosophe est d'établir que l'expérience sensible, généralement confuse, doit être en quelque sorte *apprêtée*, préparée par l'attention en vue d'être rendue la plus claire possible³¹⁹, cela pour lui faire *correspondre* les jugements les plus adéquats, desquels on tirera les concepts ou notions universelles.

b) La sensation et les facultés inférieures.

Analysons plus en détail la théorie wolffienne de l'abstraction intellectuelle, c'est-à-dire de la production d'une notion générale à partir d'une perception sensible. Celle-ci comporte

³¹⁶ PE, § 716, p. 481-482. Voir aussi RP, § 34, p. 132, ainsi que DL, § 30, p. 139 : "Comme nous acquérons de nouvelles idées en faisant abstraction de ce qui détermine une chose en elle-même, nous pouvons aussi en acquérir, en déterminant ce qui n'est pas encore déterminé, ou en déterminant d'une autre manière ce qui est déjà déterminé." Une analyse de ces trois voies peut être trouvée dans l'ouvrage de J. I. Gomez Tutor, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Olms, Hildesheim, 2004, pp. 160-164 : "Wolff mentionne trois voies pour arriver aux concepts : *reflexion, abstraction & détermination arbitraire*". La première voie est *a posteriori*, les deux suivantes sont des voies *a priori*. (...) La première voie pour former les notions, se compose de ce que l'on réfléchit les sensations, c'est-à-dire de ce qu'on les distingue. (...) Dans la voie *a priori* on découvre, à partir de conclusions déjà connues, de l'inconnu, comme nous l'avons déjà mentionné. Dans notre cas, de nouvelles notions sont découvertes à partir de notions déjà formées." [Nous traduisons]

³¹⁷ DL, § 33, p. 140 : "Il faut donc, dans ce cas là, démontrer que ce que nous déterminons n'implique pas contradiction."

³¹⁸ Nous proposons une traduction de ces premiers paragraphes en Annexe III. Wolff traite également de cette question aux paragraphes 669-709 de la PR.

³¹⁹ PE, § 266-267, pp. 193-194.

plusieurs étapes que l'auteur a tenté d'expliquer avec le maximum de rigueur, ce qui la rend globalement assez délicate à comprendre. Le processus débute logiquement avec la sensation à l'origine de l'expérience. La sensation est définie par Wolff dans la *Logique latine* comme étant un changement produit dans un organe des sens par un corps externe : "Nous percevons par le sens les choses extérieures, qui se présentent à nos organes sensoriels³²⁰." La *Métaphysique allemande* ne dit pas autre chose, mais précise davantage encore le sens respectif de ces concepts :

§ 220) [Ce que sont les sensations, les sens et leurs organes.] Les pensées dont la raison (Grund) se trouve dans les modifications des membres de notre corps et qui sont causées par des choses extérieures à nous, nous avons l'habitude de les appeler *sensations*, et la faculté de sentir, *sens*, pendant que les membres dans lesquels se vérifient ces modifications [sont] les *organes des sens*³²¹.

Wolff enracine ici la sensation dans une réception *passive* du monde physique, ce qui semble témoigner d'un certain réalisme spontané *de tendance empiriste*. Rappelons que, chez J. Locke par exemple, c'est bien l'expérience sensible qui fournit à l'entendement les qualités premières (solidité, étendue, figure, nombre mouvement)³²², les qualités secondes (couleurs, sons, goûts) étant dérivées des premières mais inhérentes au sujet³²³. Wolff semble reprendre de Locke l'idée d'une source *sensible* de toutes les pensées, encore qu'il puisse aussi être influencé ici fortement par l'aristotélisme scolastique traditionnel. Toutefois, il ne semble pas d'emblée faire cette distinction précise entre différents types de sensations, dans un premier temps du moins, car pour lui toutes les sensations semblent évidemment avoir une base *objective* extra mentale, alors que, pour Locke, seules les qualités premières ont cette propriété, non les secondes.

Le philosophe est donc réaliste et entend faire correspondre systématiquement la connaissance humaine avec les objets du monde extra-mental³²⁴. On peut effectivement montrer ce réalisme dans la confiance significative qu'il accorde, par exemple, aux sensations, qui correspondent d'emblée avec les choses du monde, comme on le voit dans ce paragraphe extrait de la *Logique Allemande* :

³²⁰ PR., § 30, p. 125.

³²¹ DM, vol. I, § 220, p. 122.

³²² J. Locke, op. cit., Livre II, ch. VIII, § 9 : "Ces qualités du corps qui n'en peuvent être séparées, je les nomme qualités originales et premières, qui sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement ou le repos (...)."

³²³ *Ibid.*, § 10 : "Il y a, en second lieu, des qualités qui dans les corps ne sont effectivement autre chose que la puissance de produire diverses sensations en nous par le moyen de leurs premières qualités (...). Je donne à ces qualités le nom de secondes qualités." Notons au passage que cette distinction célèbre, déjà en usage chez Descartes, n'a au fond rien d'original, et ne fait que retrouver, avec de nouveaux mots, la distinction aristotélicienne entre les sensibles *propres* et les sensibles *communs*.

³²⁴ Voir Paccioni : "Mais ces universaux ne sont pas étrangers aux êtres individuels existant en acte dans le monde perçu par nos sens. Les notes ou les caractères qui les composent en ont été extraits. En ce sens, l'actualité de la chose perçue garantit la réalité de ce qui est connu intuitivement à l'issue du travail de la connaissance discursive." "Wolff, l'expérience et la raison non pure", in *Christian Wolff, revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°3/2003, puf, Paris, p. 320.

Quand ce sont nos sens qui nous font avoir l'idée d'une chose, il n'y a pas lieu de douter que cette chose là ne soit possible. Car comment révoquer en doute ce que l'on sent ? Et de là vient aussi, que ces sortes d'idées servent de fondement assuré à d'exactes connaissances que l'on y fonde³²⁵.

On pourrait nuancer ce texte qui défend la fiabilité des sens, en faisant remarquer que, plus loin dans le traité, il invite pourtant à se méfier sérieusement des sensations³²⁶, mais cela ne suffit pas à remettre en cause son présupposé réaliste, qui admet d'emblée la nécessité d'un corps extérieur pour causer en nous une sensation. Wolff, dans la *Métaphysique allemande*, considère d'ailleurs qu'une sensation est *parfaite* quand elle correspond adéquatement avec l'état présent du monde :

§ 823 [En quoi consiste la perfection de la sensation.] Les sensations ne sont rien d'autre que les représentations de l'état présent du monde, quand je réunis tout ce que l'âme sent en une seule fois (§ 753). Donc leur perfection doit consister également dans la ressemblance avec l'état présent du monde. Plus il y a de ressemblance que je puis découvrir, plus parfaite encore se trouve la sensation³²⁷.

Tant que la sensation est présente dans le processus, on peut attribuer le caractère *inférieur*³²⁸ aux facultés de connaissance correspondantes ; quand on accède à l'abstrait et à l'intelligible, on peut attribuer le caractère *supérieur*³²⁹ aux facultés de connaissance dont il est l'objet. Cette distinction est expliquée assez clairement au détour d'une analyse sur la vertu dans le *Discours sur la morale des Chinois* [*Oratio de sinarum philosophia practica*] de 1721 :

La différence entre la faculté supérieure et inférieure de l'âme est un apport important pour la vertu, qui était déjà connue entre les anciens, mais qui n'a pas été suffisamment éclaircie. Se comptent parmi les facultés inférieures la sensation, l'imagination et le désir, c'est-à-dire tout ce qui apparaît confusément dans les représentations et dépend d'elles ; au contraire appartient aux facultés supérieures l'entendement (qui, pour éviter la double signification de ce vocable apparu avec l'usage du langage, est nommé entendement pur), la raison et la volonté libre, ou, en d'autres termes, tout ce que nous trouvons de manière distincte dans nos représentations, et ce qui a été déduit à partir de celles-ci est d'emblée clair et distinct³³⁰.

Commençons par analyser l'opération des "facultés inférieures". Dans un ensemble de sensations, qui sont toutes *confuses* par elles-mêmes (ce point est toujours évident pour Wolff, alors que pour Locke, seules les qualités secondes sont confuses), il convient de diriger son attention sur une perception simple qui semble être une propriété singulière appartenant à une chose, comme par exemple la perception du goût sucré en mangeant un fruit. Si c'est le cas,

³²⁵ DL, § 31, p. 139. Voir aussi § 32, p. 139: "Et comme les idées générales ne renferment rien, qui ne soient actuellement dans les idées des individus, il faut nécessairement qu'elles soient possibles, lorsqu'on ne les forme que de choses possibles." Sur le réalisme de Wolff, voir J. Ecole, "Remerciement. Le professeur du genre humain. Discours sur la Métaphysique de Wolff", in *Wolffiana II-1, Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Teil 1*, Olms, Hildesheim, 2007, p. 34 : "Ce réalisme est fondé sur la constatation que l'existence du monde extérieur s'impose à nous dès la sensation qu'il ne distingue pas de la perception, et que toutes les autres opérations de la connaissance, à ces deux niveaux, s'enracinent plus ou moins directement en elle."

³²⁶ DL, chapitre V, § 14, p. 188: "Il ne faut pas oublier ici, que les objets qui nous frappent sont souvent fort différents de ce qu'ils nous paraissent. Il faut donc bien prendre garde de ne pas juger d'abord que les choses sont réellement ce qu'il semble à nos sens qu'elles sont. Cela a donné lieu à des erreurs et à des préjugés sans nombre."

³²⁷ DM, vol. II, § 823, p. 510.

³²⁸ PE, § 54, p. 33 : "Est nommée partie inférieure des facultés de connaissance..."

³²⁹ PE, § 55, p. 33 : "La partie supérieure des facultés de connaissance est celle par laquelle nous acquérons des idées ou notions distinctes."

³³⁰ Ch. Wolff, *oratio de sinarum philosophia practica*, 1721, in MMP, sect. 3, n°4, pp. 82-83.

alors il faut exprimer dans un jugement la chose comme étant *sujet* et la propriété comme étant un *prédicat*³³¹, comme on *apparie* deux réalités semblables, similaires, mais dont la première est d'ordre sensible et la seconde d'ordre rationnel : "ce fruit est sucré". On forge alors ce que Wolff appelle un "jugement intuitif" ou *appréhension simple*, qu'il ne faudrait pas confondre avec une "intuition intellectuelle" au sens traditionnel, et que Wolff définit ainsi : "L'appréhension simple est pour nous l'attention à l'objet du sens ou à la présence de l'imagination ou bien à une quelconque représentation de l'esprit³³²." Pour le coup, Wolff semble fidèle à Locke dans sa définition de l'intuition, car, pour Locke également, l'intuition n'est rien d'autre que la perception immédiate du *rapport* entre deux représentations sensibles ou intellectuelles.³³³

Le philosophe illustre ainsi le processus de sélection des perceptions simples dans un exemple précis situé au § 234 de la *Psychologie Empirique* :

Je te demande de considérer attentivement le visage d'un homme ; tu verras le front, les yeux, les joues, le nez, la bouche, le menton, et en même temps tu seras conscient que tu saisis chacune de ces parties par un seul regard. Les yeux détournés du visage, en effet, si une fois on te demande à présent ce que tu as vu ; tu réponds, tu en conviendras, que tu as vu qu'il est possible, en regardant le visage d'autrui, de te rendre, si tu le souhaites, conscient plus des yeux que des autres parties du visage³³⁴.

Wolff en tire qu'il est, jusqu'à un certain point, "de notre pouvoir" de diriger nos perceptions afin d'extraire des *perceptions partielles* plus claires et plus distinctes au sein d'un complexe de *perceptions composées* et donc fondamentalement confuses. Cette direction reste possible même si un certain nombre d'obstacles au niveau des objets sensibles peut empêcher l'attention de se produire ou de se maintenir³³⁵. La confusion (*Undeutlichkeit*) et l'obscurité (*Dunckel*) des idées perceptives sont le plus bas degré de l'attention. Elles sont analysées aux paragraphes 213-215 de la *Métaphysique allemande* :

§ 213) [Etat de la pensée obscure.] Si, par contre, il n'y a aucune clarté dans les choses prises globalement et auxquelles nous pensons en même temps, alors nous ne distinguons vraiment rien (§ 198), et, dans la pensée entière qui embrasse tout ce à quoi nous pensons en même temps, il n'y a ni clarté ni évidence [*Deutlichkeit*]. Et ainsi sommes-nous dans un état de pensées obscures [*dunckeler*].

§ 214) [Quand nos pensées sont confuses.] Il arrive très souvent, et davantage à de nombreux hommes, qu'ils ne déterminent pas la distinction de ce qu'ils pensent et donc ne peuvent pas non plus, par nécessité, le dire à d'autres. Alors nos *pensées* sont *confuses* [*undeutlich*]. Si, par ex., je vois la couleur rouge, je sais très bien la

³³¹ PR., § 669, p. 484.

³³² PR., § 33, p. 126-127.

³³³ Cf. J. Locke, op. cit. : "(...) *intuition*, c'est-à-dire, en comparant immédiatement deux idées (...)." (Livre IV, ch. III, § 2). Rappelons que pour Locke, qui reprend ici Descartes, l'idée est une *représentation* en général, qui peut être soit sensible, soit intellectuelle. Il y aurait beaucoup à dire sur l'usage du terme "représentation intellectuelle", puisqu'on ne voit pas en quoi une essence totalement abstraite comme "le triangle" peut être représentée ou figurée dans l'esprit, à moins de confondre l'essence avec le concept ou avec un symbole.

³³⁴ PE, § 234, p. 167 : "*Efficere possumus, ut in perceptione composita partialem unam magis appercipiamus, quam ceteras. Hoc unusquisque quovis momento in se experiri potest. Intuere quaeso faciem hominis ; videbis frontem, oculos, genas, nasum, os & mentum simul & tibi conscius eris, quod singulas hasce partes uno obturo comprehendis : oculis enim a facie aversis, dum quaerenti, quid videris, confiteris. Enimvero fieri posse deprehendis, ut faciem alterius intuens magis tibi conscius sis oculorum, quam ceterarum partium faciei. "*

³³⁵ On trouvera en annexe III une traduction de cette partie de la *Psychologie empirique* (§§ 234-241) permettant de lire l'analyse de détail du processus de l'attention, de ses degrés et de ses obstacles, ainsi que des exemples pour l'illustrer.

distinguer des couleurs vertes, jaunes, et d'autres couleurs ; la pensée que j'ai d'elle est par conséquent claire. Mais je ne peux pas déterminer la distinction, et je ne peux donc pas dire, si quelqu'un me le demande, en quoi la couleur rouge est distinguée de la verte ou d'une autre couleur. La pensée que j'ai d'elle est par conséquent confuse.

§ 215) [D'où provient la confusion.] Il en résulte clairement que la confusion est un défaut de degrés ultérieurs de clarté ; elle apparaît par conséquent quand nos pensées sont obscures et [lorsque] je regarde les parties ou la multiplicité qui se trouve dans une chose³³⁶.

La confusion semble être l'apanage des perceptions sensibles dans lesquelles l'attention n'est pas mise en œuvre et ne détermine pas assez précisément les éléments d'une chose. A l'inverse, plus la pensée a de capacité à séparer les éléments d'une chose, plus il y a de distinction (*Deutlichkeit*) en elle. La clarté, rappelons-le, est pour Wolff la propriété qui consiste à pouvoir reconnaître une perception partielle et à la distinguer³³⁷, comme il l'écrit au même endroit de son traité :

§ 212) [Etat de la pensée distincte.] Car nous pensons toujours en une seule fois beaucoup de choses, par ex. je vois beaucoup de choses ensemble. La pensée entière qui s'étend à tout en même temps devient distincte, bien que les pensées particulières, qui se réfèrent à une seule de ces choses auxquelles nous pensons en même temps, soient claires seulement (§ 207). Et si donc nous pouvons maintenant distinguer l'une de l'autre les choses auxquelles nous pensons en même temps, quoique nous ne puissions pas établir quelque distinction, nous sommes dans l'état des pensées distinctes (*deutlicher*)³³⁸.

Toutes ces définitions, notons-le, sont globalement en accord avec celles de Locke³³⁹. A partir de cette "sélection" de perceptions, qui peuvent donc être plus ou moins claires³⁴⁰, plus ou moins distinctes³⁴¹ et plus ou moins simultanées lorsqu'elles sont composées, l'attention va agir dessus. L'attention est définie par Wolff : "La faculté de faire en sorte que, dans une perception composée, une perception partielle soit plus claire que les autres³⁴²." L'attention détermine notamment les *similitudes authentiques* entre les phénomènes qui sont sources de certitude. Une seule réserve est à formuler ici : l'expérience par elle seule, si elle peut fournir des observations indubitables et donc une assise à la connaissance, ne peut évidemment pas fournir d'explication absolument nécessaire comme celle fournie par les dogmes scientifiques, car seule la raison démonstrative et abstraite est en mesure d'en procurer efficacement par sa clarté et sa solidité. L'observation ne peut jamais procurer par elle-même qu'une sorte de "connaissance factuelle" liée à la répétition des phénomènes rigoureusement *similaires*, comme il l'explique dans ce passage de la *Métaphysique Allemande*, dont certains accents ne sont pas sans annoncer d'ailleurs les réflexions postérieures de Hume sur la contingence des jugements de fait :

³³⁶ DM, vol. I, §§ 213-215, pp. 119-120.

³³⁷ PE, § 31, p. 22.

³³⁸ DM, vol. I, § 212, pp. 118-119.

³³⁹ Cf. J. Locke, op. cit., Livre II, ch. XXIX, §§ 2-4 : l'obscur est une inexactitude ; le clair est une représentation ordonnée ; le distinct est la conscience d'une différence entre deux représentations ; le confus est une indistinction entre deux représentations.

³⁴⁰ PE., § 31, p. 22 : si nous pouvons distinguer certainement ce que nous percevons, la représentation est claire. Sur les degrés de clarté des sensations, voir DM, § 224, p. 125.

³⁴¹ PE, § 38, p. 25 : si nous pouvons distinguer plusieurs énoncés dans la chose perçue, alors la représentation est distincte.

³⁴² PE., § 237, p.168.

§ 330) [D'où vient la certitude de l'expérience] Bien que, maintenant, je n'aie pas l'intention ici de combler le manque, remarqué jusqu'à présent, de l'art d'observer et de l'art d'expérimenter, cependant je dois indiquer d'où vient la certitude de l'expérience. En effet, qui veut connaître l'âme doit indiquer la raison, s'il parle de quelque chose qui la concerne. Les idées sont certaines si nous connaissons leur possibilité (Log., ch. 9, § 5). Car maintenant, l'expérience nous montre qu'il y a des choses dont elle nous fournit une idée, de ceci nous connaissons aussi qu'elles sont possibles (§ 15). Les jugements sont certains si leur convient ou peut leur convenir tout ce que nous leur attribuons (Log., ch. 9, § 6). Si, maintenant, nous sommes arrivés à une idée par l'expérience, de ceci nous avons reconnu qu'à une chose il a appartenu tel ou tel attribut, et de ceci il est clair, ensuite, qu'il peut lui appartenir (§ 15). Car, cependant, dans les jugements chaque attribut d'une chose est prédiqué à certaines conditions (Log., ch. 3, § 6). Il n'est pas certain que quelque chose arrivera de nouveau, avant que soient présentes les conditions mêmes de la nouveauté, c'est-à-dire avec des cas similaires (§ 18). Par exemple, je vois que le fer devient incandescent dans la forge si on le met sur les charbons ardents ravivés énergiquement par un soufflet. Mais ce jugement n'est pas absolument vrai. En effet je ne peux pas espérer que ceci arrivera tant que je ne vois pas que le fer se trouve sur une telle braise³⁴³.

La certitude n'est possible pour Wolff que par la médiation de l'idée claire, qui seule est à même de reconnaître les vraies similitudes, comme il l'indique au paragraphe suivant, mais cela suppose déjà l'accès à la notion et donc à l'exercice de l'intuition.³⁴⁴

c) Le jugement intuitif et l'acumen.

L'intuition, à la faveur des similitudes constatées, va effectivement permettre de juger que telle perception est *la propriété spécifique ou générique* d'un sujet³⁴⁵. Ce jugement intuitif, lorsqu'il distingue dans le sensible multiple des similitudes à partir desquelles on peut saisir une unité spécifique, possède donc une capacité particulière que Wolff nomme *l'acumen* (Scharfsinnigkeit), qui n'est autre que la faculté d'abstraire, c'est-à-dire de saisir l'unité abstraite en la "séparant" de la multiplicité concrète, de "percevoir l'abstrait dans le concret"³⁴⁶. Ce terme particulier est analysé précisément aux paragraphes 332-336 de la *Psychologia empirica*³⁴⁷, mais aussi aux paragraphes 850-852 de la *Métaphysique allemande*, où Wolff le présente ainsi :

§ 850)[Ce qu'est l'acumen, et ses degrés.] Qui possède beaucoup de distinction dans les concepts des choses, et qui sait ensuite choisir avec précision en quoi une chose est semblable à une autre de par son espèce et en quoi, par contre, elle est distinguée d'elle, [celui-là] a l'*acumen* [Scharfsinnig]. L'*acumen* est la première espèce de perfection de l'entendement qui s'étend tout autant à la connaissance intuitive qu'à la [connaissance] symbolique (§ 316). Et par conséquent celui-ci a plus d'*acumen* qu'un autre, quand il peut découvrir davantage dans un objet qu'il se représente. Et dans la connaissance symbolique l'acumen atteint le degré suprême, s'il est capable de tout expliquer. (Log., ch. I, § 36)³⁴⁸.

³⁴³ DM, vol. I, § 330, pp. 186-187.

³⁴⁴ Voir DM, vol. I, p. 187 : § 331) : "Il arrive en effet que ceux qui sont attentifs à l'expérience seulement se conforment à elle en attendant des cas similaires, et que l'attente de ces similitudes soit la raison de tous leurs actes. Maintenant, qu'ils sachent bien distinguer celles-ci, ou qu'ils en aient au moins une idée claire (§ 198) ; ils seraient sûrs d'opérer en elles ; cela est exigé, en effet, qu'en des cas similaires se vérifient des événements identiques (§ 10). Mais le concept qu'ils ont est souvent, pour la plus grande part, très obscur et, parfois aussi, très inexact, car ils se le déterminent au moyen de circonstances étrangères qui tombent sous les yeux à la place des vraies circonstances ; alors le résultat de l'observation est souvent très douteux, et ils manquent la cible alors qu'ils croient être les plus certains de tous. Quotidiennement il s'offre des exemples dans la vie commune."

³⁴⁵ PE, § 326-327, pp. 236-238.

³⁴⁶ PE, § 336, p. 244 : "*dicimus Acumen pervidendi abstracta in concretis.*" Noter que cette formule se retrouve précisément en plusieurs autres endroits, notamment dans le RP, § 62, p. 164 ainsi que dans O, § 490, note, p. 220.

³⁴⁷ PE, § 332, p. 241 : "*Facultas in uno multa distinguendi dicitur Acumen.*"

³⁴⁸ DM, vol. II, § 850, p. 527.

On trouve une analyse bien plus développée encore de ce concept dans la *Philosophia moralis sive Ethica*³⁴⁹. Dans la première partie de ce traité, Wolff expose comment l'acumen est l'instrument nécessaire pour parvenir aux notions les plus abstraites (§ 198), aux notions qui sont universelles, nécessaires et distinctes (§§ 192-194), et plus particulièrement dans le domaine pratique (§§ 196-197³⁵⁰). Toutefois, Wolff prend soin de distinguer l'acumen de l'appréhension simple, parce que cette capacité ne se restreint pas uniquement aux données sensibles, mais peut s'appliquer aussi, semble-t-il, à une donnée déjà générale utilisant des signes supplétifs (appelée "connaissance symbolique"³⁵¹) pour en extraire un genre plus élevé encore, ce qui suppose des degrés dans cette faculté³⁵². Comme l'extrait ci-dessus l'indique, la connaissance symbolique semble être le lieu où l'acumen est le plus développé, et où la perspicuité de l'esprit est la plus aiguë. L'acumen est en tout cas la porte d'entrée qui ouvre l'esprit humain à la connaissance proprement intellectuelle.

Ajoutons encore que l'appréhension *intuitive* concerne tout ce qui est sensible et imaginaire en nous, c'est-à-dire toutes les facultés inférieures³⁵³ qui sont *a posteriori*, même si, on va le voir, elle ne s'y cantonne pas.

d) La connaissance intellectuelle et les facultés supérieures.

La connaissance intellectuelle, ou entendement (*Verstand*), se distingue classiquement en trois opérations propres, que Wolff répète en de nombreux endroits de son œuvre : la notion, le jugement et le discours. Par exemple, dans les *Annotations à la Métaphysique allemande* :

§ 93 [Nombre des opérations de l'entendement et leurs espèces.] Je commence ici à expliquer que les opérations de l'entendement que l'on a l'habitude d'énumérer sont trois : *notio, judicium et discursus*, notion, jugement et discours. Conformément à elles, les anciens ont organisé leur logique, et j'ai aussi traité la théorie selon cette tripartition. Il y a seulement ces trois espèces d'opération de l'entendement (*operationes mentis seu intellectus*). En effet, ou bien nous concevons un objet seulement, et nous nous contentons de cela, ou nous jugeons de lui, de sa façon d'être ; et si nous jugeons, nous nous conformons à cela seulement qui nous fournit l'idée, où nous tirons rationnellement plus de déterminations ; par la suite, tout ceci est exposé plus distinctement³⁵⁴.

Comment parvient-on à la notion ? L'acumen permet d'y accéder grâce à la clarification d'une des propriétés d'une chose. La propriété spécifique ainsi distinguée devient une *note* si elle est distincte, c'est-à-dire si elle permet de caractériser et de distinguer une chose d'une autre chose.³⁵⁵ Cette note est donc un *attribut*³⁵⁶ qui peut être ou bien constant³⁵⁷ ou bien

³⁴⁹ PM, vol. I, §§ 182-213, pp. 279-321.

³⁵⁰ PM, vol. I, § 196 : "l'acumen est requis pour la pratique morale". Voir aussi § 197 : "L'acumen est requis pour les actions droites."

³⁵¹ PE, § 289, p. 204. Voir aussi RP, § 36, p. 133.

³⁵² PE, § 335, p. 244 : "Acumen admittit diversos gradus pro diversis gradibus abstractorum."

³⁵³ LOG, § 51, p. 136 : "la connaissance intuitive est restreinte à la sensation et à la faculté d'imagination, qui découle de la sensation." (Cum cognitio intuitiva ad sensus restringatur et imaginandi facultatem, quae a sensu pendet.)

³⁵⁴ AVG., § 93.

³⁵⁵ LOG., § 671, p. 486.

³⁵⁶ LOG, § 65, p. 147

³⁵⁷ LOG., § 63, p. 145

variable³⁵⁸. L'attribut est variable s'il n'apparaît pas dans la chose de manière permanente. Plusieurs notes constantes, parce qu'elles déterminent de manière stable l'essence du sujet, sont nommées par Wolff ses "essentialia"³⁵⁹, réutilisant ainsi un ancien concept scolastique. Par contre, si les notes sont variables, elles sont appelées par Wolff des "modes"³⁶⁰ du sujet. Que l'on ne s'imagine pas cependant que le philosophe ne fasse que renommer ici pour son propre compte la distinction aristotélicienne traditionnelle entre accident essentiel ou non essentiel³⁶¹ : il s'agit d'une réorganisation originale de cette doctrine, permettant en fait d'évacuer toute confusion dans la saisie d'un objet et de ne retenir de la réalité que ce qui est d'emblée clair et distinct, dans le but d'en obtenir une connaissance de type constructive et systématique. Toujours est-il que la note ou le mode sont à ranger dans la catégorie de *notion intellectuelle*, qui est l'expression naturelle et privilégiée d'une essence abstraite, et première opération de l'entendement. Wolff définit en effet la *notion* ainsi : "Une représentation des choses en général, ou des genres et espèces"³⁶². Une "notion" est synonyme d'une "idée" (Wolff utilise en allemand pour les deux le nom *Begriff*), mais notons que Wolff définit l'idée d'une manière cartésienne ou lockienne, englobant aussi bien la sensation que le concept, tantôt en la distinguant de la notion, l'idée étant "l'image de la chose singulière"³⁶³, alors que la notion serait plutôt "la représentation des choses dans l'universel"³⁶⁴. Wolff s'étend davantage sur la définition de l'idée dans la *Logique allemande* :

L'idée, c'est la représentation d'une chose dans nos pensées. J'ai une idée du Soleil, lorsque mes pensées me le représentent, ou par de simples mots qui expriment ce que j'ai remarqué, comme, que c'est ce corps lumineux et éblouissant qui brille durant le jour, qui éclaire la Terre et qui l'échauffe; ou enfin lorsqu'elles me le représentent par quelque autre signe, tel que celui-ci O, dont on se sert aussi dans l'Astronomie³⁶⁵.

En tout cas, retenons ici un détail capital. Les notions et idées sont de l'ordre de la *représentation ou image*³⁶⁶, ce qui suffit à rapprocher la théorie de Wolff d'une conception empiriste³⁶⁷. Lorsqu'il était jeune, Wolff disait d'une notion qu'elle pouvait être

³⁵⁸ LOG, § 62, p. 144.

³⁵⁹ LOG, § 64, p. 146 ; § 674, p. 487. Il semble que Wolff ait hérité ce terme technique de son professeur J. P. Hebenstreit, qui l'utilisait déjà.

³⁶⁰ LOG, § 672, p. 486-487.

³⁶¹ Cf. Aristote, *Métaphysique*, Δ 30, 1025a 30-32 ; *Topiques*, A8, 103b 13-17. L'accident non essentiel est l'attribut non essentiel et non nécessaire. L'accident essentiel est l'attribut non essentiel mais nécessaire. Voir à ce sujet l'article de Madeleine van Aubel, "Accident, catégories et prédicables dans l'œuvre d'Aristote", in *Revue philosophique de Louvain*, n°61, 1963, p. 363.

³⁶² PE, § 49, p. 31. Voir aussi LOG, 54, p.37 sur les notions universelles, où Wolff précise qu'elles sont formées par le biais des *similitudes* entre plusieurs choses. Sur ce qui rend une chose semblable ou dissemblable, voir DM, vol. I, §§ 18-19-20, pp. 10-12.

³⁶³ PE, § 52, p. 32, note.

³⁶⁴ PE, § 49, p. 31.

³⁶⁵ DL, § 4, p. 123. La même définition se lit dans la *Philosophia rationalis sive Logica, op.cit.*, § 34, p. 127. L'équivoque du terme est ici patente, surtout s'il s'agit de savoir si la représentation en question est concrète ou abstraite, pour distinguer ce qui est de l'ordre du sensible et ce qui est de l'ordre de l'intelligible.

³⁶⁶ *Psychologia Empirica, op. cit.*, §52, p.32, note : "imagem seu notionem."

³⁶⁷ Cf. J. Locke, *op. cit.*, Avant Propos, § 8 : "Comme ce terme est, ce me semble, le plus propre qu'on puisse employer pour signifier tout ce qui est l'objet de notre Entendement lorsque nous pensons, je m'en suis servi pour exprimer tout ce qu'on entend par *phantôme, notion, espèce*, ou quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit

"primogénique" quand elle était la première tirée de l'expérience et permettait à d'autres notions connexes d'apparaître³⁶⁸. Par ce processus s'engendre ce que Wolff n'hésite pas à nommer une "*échelle des genres*" et des espèces, les espèces abstraites étant des "similitudes" des êtres singuliers, comme il s'en explique au § 334 de la *Psychologie Empirique*³⁶⁹. Ainsi, tout comme les espèces sont abstraites des individus singuliers, les notions des genres sont abstraites à leur tour à partir des espèces : "Comme les espèces des êtres existent par la ressemblance des êtres individuels (...), de même les genres des êtres ne sont pas autre chose que la ressemblance d'espèces différentes³⁷⁰."

Quels sont les caractères d'une notion ? Elle est abstraite, parce qu'elle est générale, c'est-à-dire convenant à plusieurs espèces du fait de leurs similitudes. Wolff s'en explique dans le chapitre I de la *Logique Allemande* :

§ 28) [D'où vient la généralité de quelques idées] En tant qu'une idée convient à tous les Individus d'une même espèce, elle est appelée générale. A mesure donc que les idées sont plus générales, elles renferment moins de choses, et par conséquent, elles sont d'autant plus à la portée de notre esprit, qu'elles conviennent à plus d'espèces ; pourvu que l'on soit accoutumé à méditer les choses abstraites, et à ne pas les confondre³⁷¹.

Ainsi, quand, de tel ou tel homme, on peut penser à *tous les hommes*, on accède à une "idée générale et abstraite" pour Wolff. Il faut mesurer ici toute la différence qui peut exister, et qui est *considérable*, entre ce point de vue purement *extensif*, "tous les hommes", avec un point de vue *compréhensif*, qui permettrait de désigner l'essence universelle "l'homme" ou encore "l'humanité". Mais il semble que Wolff se rallie ici aussi au nominalisme de Locke³⁷². En revanche, dans cet ensemble "tous les hommes", il est permis de désigner ensuite tel ou tel individu comme sujet des caractères de l'espèce. Wolff affine ensuite considérablement son analyse de la notion, à la suite de son étude de Leibniz. Une notion générale peut être "distincte" seulement, ou bien "distincte et complète". La notion est "distincte" lorsqu'elle montre "toutes les notes que contient la notion"³⁷³, sans quoi elle reste confuse. Elle est

lorsqu'il pense (...)." On ne peut mieux reconnaître ici à quel point l'idée recouvre sans distinction aucune l'objet concret et l'objet abstrait, la sensation et la pensée. La confusion est pleinement assumée entre les deux.

³⁶⁸ Voir Wolff, *Leges experientiarum fundamentales exhibitae*, Avril 1708, in MMP, p. 18.

³⁶⁹ PE, § 334, pp. 242-243.

³⁷⁰ DM, vol. 1, § 181, p. 100. Voir LOG, § 87, p. 158 ; DL, ch. I, § 27, pp. 137-138 : "Mais si nous abstrayons ce qui détermine une chose en elle-même, comme serait, dans un triangle, le rapport des angles et des côtés, nous formons alors une Idée, qui convient à des *genres* entiers, ou à différentes *espèces d'individus*." Voir également PE, § 334, p. 243 : "J'ajoute d'abord que l'espèce est ce qui est abstrait ; les genres sont abstraits d'elle, qui est abstraite, et j'ajoute que les abstractions les plus grandes sont [celles] des espèces. " *species adeo primum, quod abstrahitur ; genera abstrahuntur ab eo, quod abstractum fuit, adeoque magis abstracta sunt speciebus.*" Nous indiquons enfin une longue explication de la distinction entre espèce et genre se trouvant dans AVG, § 53.

³⁷¹ DL, ch. I, § 28, p. 138.

³⁷² "C'est ce qu'on appelle *abstraction*, par où des idées tirées de quelque être particulier devenant générales, représentent tous les êtres de cette espèce ; de sorte que les noms généraux qu'on leur donne, peuvent être appliquées à tout ce que les êtres actuellement existant convient à ces idées abstraites." (J. Locke, *op.cit.*, Livre II, ch. XI, § 9). L'universel n'est rien d'autre pour lui que la collection de tous les individus similaires, collection désignée par un nom que Locke appelle de son côté "essence nominale." C'est en cela que l'on voit l'absence d'intuition intellectuelle véritable dans la philosophie de Wolff.

³⁷³ LOG, § 87, p. 158. Voir aussi une explication plus détaillée de la notion de distinction en DL., § 19, p. 132 : "Nous saisissons une notion distincte, lorsque la chose que nous nous représentons, ne contient en elle pas trop de choses différentes : mais celles que nous y trouvons doivent bien se différencier les unes des autres, et

"complète" lorsque l'ensemble de ses notes permet de désigner la chose avec certitude³⁷⁴. Wolff ajoute qu'une notion distincte est "adéquate" dans la mesure où toutes ses notes sont clairement reconnaissables.³⁷⁵ La notion peut alors être exprimée sous la forme d'une *définition* conceptuelle, que le philosophe établit ainsi : "La définition est un discours qui exprime la notion complète (...) "³⁷⁶." Wolff précise dans la *Logique allemande* :

§ 36) Lorsqu'un concept [Begriff] distinct est complet, c'est-à-dire qu'il ne convienne qu'à des choses d'une seule espèce et que l'on puisse, conséquemment, les différencier en tout temps et en tout lieu, de toutes les autres, je le nomme *définition*, car elle me rend en effet la chose claire au point qu'elle me la fait connaître³⁷⁷.

La définition elle-même peut être *nominale*³⁷⁸ si elle permet seulement de reconnaître une chose suffisamment pour la distinguer d'une autre, sans aller jusqu'à ce qui rend raison de sa possibilité³⁷⁹ ; elle peut être au contraire *réelle*³⁸⁰ si elle établit pourquoi la chose est possible³⁸¹, ce qui la rend synonyme de *définition génétique*³⁸². Wolff ne semble pas étendre ces déterminations à la notion en elle-même.³⁸³ Pour le philosophe, la définition exprimant la notion complète est très utile, car renfermant ses "notes" ou "marques" distinctives en grand nombre et contribuant à la vérité dans la connaissance de l'objet correspondant³⁸⁴. La vérité de la connaissance (ou vérité logique) dont parle ici Wolff et à laquelle convient la notion complète est définie ainsi : "La vérité est l'accord entre notre jugement et l'objet, ou bien la chose représentée ; la fausseté est la différence entre celui-ci et l'objet"³⁸⁵. " Il ajoute cependant que cet accord est possible dans la mesure où le prédicat peut être déterminé par la notion du

finalement nous considérons en particulier deux choses : d'abord, toutes les choses qu'on différencie relativement l'une de l'autre, et ensuite ce qu'on retient d'une chose par rapport à l'autre, en prenant garde à l'ordre et à la liaison."

³⁷⁴ LOG, § 92, p. 160.

³⁷⁵ LOG, § 95, p. 161.

³⁷⁶ LOG, § 152, p. 189.

³⁷⁷ DL, § 36, p. 141.

³⁷⁸ LOG, § 191, p. 211.

³⁷⁹ LOG, § 193, p. 212

³⁸⁰ LOG, § 191, p. 211.

³⁸¹ LOG., § 194, p. 213.

³⁸² LOG, § 195, p. 214. On remarque ici que la "réalité" est alors une caractéristique de la raison du possible, et que l'on ne sort pas, dans cette mesure, de la sphère de la possibilité, de la relation entre un sujet et un attribut. Kant, dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763, Ak II, pp. 65-163), distinguera également, dans la troisième considération de la première partie, une conception *nominale* et une conception *réelle*, à propos du concept de l'existence nécessaire de Dieu. La conception logique se contente de la convenance logique des prédicats avec le sujet ; la conception réelle, ou "absolue", qui est fondée sur une position absolue, existante, d'un être donné au départ, sur laquelle repose entièrement sa conception. Voir à ce propos l'article de R. Theis, "En quel sens l'"Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu" de Kant est-il "unique" fondement "possible"?", in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 95-1, 1997, pp. 7-23, notamment p. 9.

³⁸³ L'essence *nominale* et l'essence *réelle* semblent être une invention de Leibniz, qui en revendique l'usage. Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, livre III, ch. 3, § 15, § 16, Gerhardt, *Phil.*, V, pp. 272-273.

³⁸⁴ LOG, § 197, p. 215: "Definitionum theoriam dedimus prolixam propter utilitatem, qua mea habet. Magnum enim ad veritatem cognoscendam praesidium est in definitionibus collocatum. (...) In veritatem unice intenti sumus, non vanitati litamus." Voir aussi DL, § 37, p. 142 : "Il est donc évident que les définitions doivent renfermer des marques, telles que prises ensemble elles ne puissent jamais convenir à d'autres choses qu'à celles que l'on veut définir."

³⁸⁵ LOG, § 505, p. 387, inaugurant le chapitre un de la deuxième partie: "du critère de vérité."

sujet³⁸⁶, ce qui est un critère logique beaucoup plus intrinsèque³⁸⁷, immanent, et revient à identifier la vérité avec la *concevabilité* de ces prédicats, Wolff avouant s'inspirer ici de Tschirnhaus en l'approfondissant : "Une proposition vraie est celle qui est concevable ; elle est fausse, celle qui n'est pas concevable³⁸⁸." Ainsi passe-t-on *graduellement* du phénomène sensible à la définition intelligible et vraie, ceci étant possible par le biais de la réflexion contenue dans le "jugement intuitif" ou simple appréhension. Le jugement intuitif est, on le voit, l'instrument essentiel de l'opération. Parce qu'il est lié à l'attention, il est solidaire de la conscience de l'objet tant externe qu'interne³⁸⁹, et permet de passer de la simple appréhension au raisonnement proprement dit, selon le degré de réflexion qu'il comporte. En effet, et de manière inattendue, Wolff définit l'intellect ou entendement d'une manière *empiriste*, comme étant la distinction dans la *représentation* d'une chose : "La faculté de se représenter distinctement les choses est appelée entendement (intellectus)³⁹⁰."

A la faveur d'une telle conception de l'intellect, on pourrait être en droit de concevoir une simple distinction de *degré* entre la sensibilité et l'entendement, et non une différence de *nature*, dans la mesure où le caractère intellectuel d'une donnée dépend essentiellement de sa confusion ou de sa distinction.³⁹¹ Il n'est en ce sens guère étonnant de voir Wolff attribuer une *aperception* aux animaux, comme on l'a vu, tendance partagée par les empiristes. On aboutit à la notion abstraite parce que la perception est de plus en plus déterminée et *clarifiée* par l'attention consciente, en lui soustrayant peu à peu tout ce que les perceptions qui y sont mêlées peuvent avoir de confus par elles-mêmes. C'est le degré d'attention qui détermine ici le degré d'abstraction de ce qui est perçu : plus l'attention est forte, et plus la perception sera distincte et donc "abstraite", jusqu'à la clarté notionnelle dont l'entendement "seul" devrait être capable, car il est seul en mesure d'exhiber démonstrativement la nécessité des rapports d'attribution entre le prédicat et le sujet.

Notons qu'il y a chez Wolff, tout comme du reste chez Kant, le souci de limiter l'étendue et l'exercice des facultés de l'âme à ce que l'expérience sensible peut lui apporter. L'ensemble des perceptions sensibles dépend en effet de plusieurs conditions qui peuvent être les positions physiques des objets ou même la position relative de notre propre corps par rapport

³⁸⁶ LOG, § 524, p. 397 : "La déterminabilité du prédicat par la notion du sujet." Voir aussi le paragraphe précédent.

³⁸⁷ LOG, § 523, p. 397 : "Le critère de la vérité est ce qui est intrinsèque à la proposition d'où l'on connaît qu'elle est vraie, par conséquent il offre des caractères en toutes circonstances pour connaître la vérité et donc pour discerner de manière suffisante une proposition vraie d'une fausse."

³⁸⁸ LOG, § 528, p. 398.

³⁸⁹ PE, § 286, p. 203 : "(...) Nous sommes dits connaître une chose intuitivement en tant qu'en nous-mêmes nous sommes conscients de l'idée de la chose que nous avons." Voir aussi la *Psychologia rationalis, op.cit.*, § 13, p. 13 : "Quand l'âme est en elle-même consciente de soi et des choses perçues par elle, elle est dans l'état de perception distincte, et inversement."

³⁹⁰ PE., § 275, p. 197.

³⁹¹ PE, §§ 287-288, pp. 203-204.

à eux. L'âme qui en abstrait les concepts ne peut qu'être limitée elle-même dans ses actes par ces conditions physiques de l'expérience et de la perception³⁹².

Une fois parvenu à une idée abstraite, l'entendement va pouvoir les combiner rationnellement, de manière analytique, pour produire des démonstrations et parvenir ainsi à la solidité, marque de la vérité. Ce faisant, on opère ce que Wolff appelle le jugement discursif, qui est *a priori*³⁹³. Mais comme toute démonstration se base sur des premiers principes indémontrables et admis néanmoins comme vrais, ces premiers principes de la démonstration sont admis de manière *intuitive* et non discursive. L'intuition a donc chez Wolff une signification qui n'est pas aisée à comprendre, parce qu'elle peut-être à la fois sensible et intellectuelle, à la fois *a posteriori* et *a priori*. Elle peut concerner à la fois l'appréhension d'une donnée imaginaire et celle d'une évidence intellectuelle, comme si les deux étaient de même nature. J. Ecole estime en cela que cette distinction entre connaissance intuitive et discursive est *plus importante*³⁹⁴ que celle entre *a priori* et *a posteriori* et doit lui être préférée pour rendre compte de la pensée de Wolff dans toute sa précision et ainsi évaluer sa cohérence.

d) Enjeu de la théorie wolffienne de l'abstraction.

On devine à présent comment ce processus constitue la théorie wolffienne de l'abstraction des concepts, qui commande toute la production du savoir *a posteriori*, et, au bout du compte, du savoir *a priori* qui en procède génétiquement. L'objectif est d'épurer la représentation sensible, d'y *séparer* le clair du confus, tant dans les représentations externes qu'internes. *Abstraire* est donc pour lui synonyme de *séparer*, comme il le précise très clairement dans la *Psychologia empirica* :

§ 282) [Ce qu'est la faculté d'abstraction] Si cela, qui est distingué dans une perception, nous le voyons séparé [sejuncta] de la chose perçue, [alors] nous appelons cela *abstraire*. Donc, puisque est attribuée à l'esprit la *faculté d'abstraction*, en ce que cela, qui se trouve dans la chose perçue, de la même façon nous le contemplons séparée d'elle³⁹⁵.

L'abstraction, ajoute Wolff, permet à l'esprit d'accéder à des objets clairs et distincts³⁹⁶, parce que *séparés* de la confusion sensible propre aux choses singulières. Locke n'a pas d'autre conception de l'abstraction que celle-là. Le but de l'abstraction est ainsi de permettre à

³⁹² J. Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, op.cit., p. 113 : "cette capacité de l'entendement d'obtenir une connaissance distincte est doublement limitée quant à son objet et quant à sa façon de se le représenter (...)". Voir aussi p. 123 : "Entre les idées sensuelles et les phantasmes d'une part et les notions *a priori* d'autre part, la continuité est assurée par les notions *a posteriori* qui sont le fruit de l'entendement intuitif ; d'où suit que l'entendement discursif ne dépasse pas les limites de l'expérience."

³⁹³ LOG, titre du c. III, p. 511.

³⁹⁴ J. Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, op. cit., p. 126 : "En tout cas, on peut dire que la division de la connaissance en intuitive et discursive semble être, chez lui, plus fondamentale que celle en *a posteriori* et *a priori*. Car si la connaissance *a posteriori* est toujours intuitive, la connaissance *a priori*, qui est par définition discursive, s'épanouit aussi en intuitive."

³⁹⁵ PE, § 282, p. 200 : "§ 282) [Facultas abstrahendi quid sit.] Si ea, quae in perceptione distinguuntur, tanquam a re percepta sejuncta intuemur ; ea *abstrahere* dicimur. Eatenus igitur menti tribuitur *facultas abstrahendi*, quatenus ea, quae rei perceptae insunt, tanquam ab eadem sejuncta spectamus."

³⁹⁶ PE, § 284, p. 201

l'entendement de déterminer les caractères permanents des objets en fonction de leurs similitudes³⁹⁷, caractères communs qui seront ensuite conçus comme des notions ou *essentialia* proprement intellectuelles, puisqu'engageant le genre et l'espèce de la chose en question. La raison discursive n'aura plus qu'à les enchaîner dans des propositions et des raisonnements démonstratifs afin de viser la vérité. Nous remarquons ici à quel point Wolff a le souci réaliste *d'enraciner le rationnel dans le sensible* et de rendre les deux instances très étroitement solidaires. Les *essentialia* universelles sont en effet jugées présentes par Wolff dans les choses singulières, mais en état de "latence"³⁹⁸, avant que l'esprit ne porte son attention sur elles pour les en séparer, ce qui semble confirmer un réalisme foncier. Bien mieux, *l'a posteriori* est, semble-t-il, la condition *sine qua non* de *l'a priori*, à tel point qu'aucune notion universelle ne peut exister *actuellement* dans l'âme si elle n'a pas été d'abord réfléchie à partir d'une perception sensible³⁹⁹. Il suit clairement de là que tout ce qui est *a priori* dans l'esprit dérive quant à son origine de l'expérience *a posteriori*⁴⁰⁰. Le passage du sensible à l'intelligible, de la sensation contingente confuse à la notion distincte⁴⁰¹ et nécessaire s'opère de manière *continue*, par séparation et degré de conscience, à la faveur d'expériences identiques.

Résumons ce qui précède. Si la théorie de Wolff est bien celle que nous avons exposée (et Wolff semble la poser clairement et sans la moindre ambiguïté), alors tous les concepts métaphysiques, doivent chez Wolff être *a posteriori* et trouver leur racine génétique dans l'expérience, tendance visible notamment, rappelons-le, dans son projet non exécuté d'écrire une *Ontologie expérimentale*. Par cette théorie de l'abstraction appliquée à la quasi intégralité du savoir humain, y compris à l'*Ontologie* et même à la Théologie, l'intention de Wolff contredit de manière particulièrement éclatante le diagnostic kantien sur la nature de la métaphysique⁴⁰², censée être, selon le philosophe de Königsberg, entièrement dépourvue moindre concours génétique de l'expérience. Cette contradiction sur la nature même de la

³⁹⁷ PE, § 283, p. 201 : "Quoniam notiones generum et specierum absolvuntur similitudine individuorum (§ 233.234 *Ontol.*), similitudo autem consistit in identitate eorum, quae individuis insunt (§195. *Ontol.*) (...)."

³⁹⁸ Cf. O, note § 185, p. 88 : "universalia in singularibus lateant."

³⁹⁹ PR, § 429, p. 345 : "Nous n'avons pas de notions universelles, exceptées celles qui ou bien sont perçues des choses par les sens, ou bien celles que nous abstrayons et dont nous sommes conscients par nous-mêmes, ou bien de telle sorte que nous pouvons résoudre celles que nous percevons dans les individus." Jean Ecole commente : "Il n'y a donc rien dans ces notions qui n'ait été perçu par les sens ou par la conscience, laquelle constitue notre sens interne. Et c'est en ce sens qu'on peut admettre la fameuse formule : *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.*" (*Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff*, Vrin-reprise, Paris, 1985, p.89.)

⁴⁰⁰ LOG, § 665, p. 482, note : "Et quia universalium cognitio ab experientia derivatur." ; § 708, p.509, exergue : "cognitio universalis a posteriori derivanda." (...) "viam vi experientiae perveniendi ad notiones universales distinctas et adequatas."

⁴⁰¹ LOG, § 682, pp. 494-495, exergue : "Quando notio distincta obtineatur."

⁴⁰² Voir O.-P. Rudolph, "La connaissance métaphysique chez Wolff et Kant", in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne, Lumières*, N°12, Pessac, 2008, pp. 65-73. C.f. p. 66 : "En parfaite opposition avec Kant, Wolff a été le représentant d'une conception selon laquelle la connaissance philosophique, sous laquelle tombe la connaissance métaphysique, doit être constamment liée à la connaissance historique, c'est-à-dire à la connaissance empirique, de sorte que l'expérience forme le fondement de la connaissance philosophique. (...) La métaphysique de Wolff se fonde donc de façon non négligeable sur des principes empiriques, c'est-à-dire des connaissances a posteriori."

métaphysique ne peut que susciter le plus vif étonnement, quand on sait avec quelle insistance particulière la *Critique* kantienne interdit de conférer à la métaphysique wolffienne une origine *a posteriori*, la métaphysique se réduisant à une production de concepts *a priori*, et cela au point de contester l'appartenance wolffienne de la psychologie expérimentale à la métaphysique, parce qu'elle fait dériver ses concepts de l'expérience.

3- Les difficultés du rapport entre l'*a priori* et l'*a posteriori*.

a) L'ambiguïté du passage du singulier à l'universel.

On le voit, la distinction entre l'*a priori* et l'*a posteriori* rejoint au fond la distinction entre le *rationnel* et l'*empirique*, mais toute la question est de savoir dans quelle mesure la façon de les distinguer chez Wolff permet de saisir l'intelligence de leur rapport⁴⁰³, si bien que la combinaison, même étroite, des deux dans une connaissance mixte engendre selon nous plus d'ambiguïtés que d'éclaircissements, ambiguïtés qui seront sensibles pour Kant et que ce dernier attribuera à un défaut d'approfondissement dans la compréhension de la nature même de l'*a priori* et de l'*a posteriori*. Le souci permanent de Wolff d'ancrer le savoir rationnel dans l'expérience sera effectivement perçu par Kant comme une inconséquence et une source de confusion. Après avoir exposé en détail, et le plus objectivement possible, la théorie de Wolff à ce sujet, nous allons préciser les difficultés du rapport entre les deux concepts dans le système⁴⁰⁴, concepts qui eux-mêmes ne sont pas suffisamment précis pour écarter toute ambiguïté.

Que dire de cette théorie ? Il faut noter tout d'abord la difficulté de l'entreprise en elle-même. L'origine des notions abstraites est en effet un des problèmes centraux de la philosophie, qui commande la plupart des divergences entre les écoles, et pourtant ce problème prête le flanc à bien des soucis pour celui qui souhaite y voir clair, car les acceptions du processus (induction, inférence, généralisation, etc.) sont nombreuses, disparates, et recouvrent souvent des sens très différents. Il faut bien admettre que le passage du singulier à l'universel est souvent décrit par les philosophes en termes plurivoques et trop vagues, qui ne nous aident pas à discerner le processus mis en œuvre⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Voir Th. Arnaud, "L'Ontologie dans la Métaphysique allemande de Wolff", in *Christian Wolff, revue philosophique*, N°3/2003, puf, Paris, p. 330 : "Au lieu de nous apporter la distinction dont Wolff se réclame sans cesse, l'analyse de ses écrits semble nous projeter dans un abîme de confusion."

⁴⁰⁴ Jean Ecole a écrit un article sur ce sujet. "De quelques difficultés à propos des notions d'*a posteriori* et d'*a priori* chez Wolff", in *Etudes et documents photographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, pp. 132-143. Il admet ceci pour conclure p. 143 : "Car l'étude de ces divers points qui, malgré leur disparité, tournent tous autour des rapports de l'*a posteriori* et de l'*a priori*, ne peut dissimuler au lecteur critique que Wolff n'est pas parvenu en définitive à une détermination suffisamment nette de ces rapports."

⁴⁰⁵ Voir par exemple, sur l'induction aristotélicienne, l'article de F. Caujolle-Zaslavsky, "étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélicien d'ΕΠΙΛΟΓΗ", in *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Séminaire CNRS. N.S.F., 1987, éd. du CNRS, Paris, 1990, p. 365. L'auteur montre la difficulté de nommer exactement ce que recouvre exactement le terme d'induction, non seulement chez Aristote mais aussi chez Platon, Sextus Empiricus, etc. au point de conclure que le terme d'induction, lorsqu'il traduit le terme grec d'ἐπαγωγή chez Aristote, est suffisamment vague pour engendrer bien des contresens, dans la mesure où les modernes entendent systématiquement par induction une "proposition générale inférée de cas particuliers

b) Incompatibilité entre la théorie de l'abstraction et la cosmologie wolffienne.

Il convient de remarquer tout d'abord que la théorie de la connaissance d'un philosophe est généralement solidaire de sa philosophie de la nature. En effet, la forme de la connaissance se conçoit elle-même relativement à sa matière, et l'esprit se comprend lui-même par rapport à la réalité extra-mentale qu'il peut saisir, s'il estime qu'il le peut. Par exemple, l'idéalisme critique de Kant a historiquement pu naître en vertu d'une hétérogénéité de nature conçue entre l'esprit et le réel, hétérogénéité qui elle-même était solidaire d'une philosophie *cartésienne* du monde, c'est-à-dire distinguant substantiellement la matière étendue de la conscience pensante inétendue. De la même façon, l'existentialisme de J. P. Sartre, par exemple, est solidaire d'une perception du monde de type *phénoménologique*, où l'être, comme l'auteur l'affirme en commençant *L'être et le néant*, est entièrement réduit à la série de ses apparitions. Cette solidarité permet souvent de mieux comprendre l'auteur, la philosophie de la nature apportant son cadre de compréhension à sa théorie de la connaissance. Ainsi, il est manifeste que la théorie de l'abstraction réaliste, d'origine aristotélicienne, ne peut pas se trouver compatible avec n'importe quel type de cosmologie. Certaines la favorisent alors que d'autres l'interdisent, purement et simplement, parce qu'elles sont conçues pour pouvoir s'en passer. Pour que l'abstraction soit possible, il faut en effet qu'une essence intelligible existe en dehors de l'esprit humain, en puissance au moins, dans une substance réelle composée d'une forme et d'une matière. Si le monde qui entoure l'homme ne recèle pas ce type d'essence, comme par exemple dans un univers supposé exclusivement matériel, l'abstraction aristotélicienne s'avère impossible et vaine. Ainsi celle-ci est-elle étroitement solidaire, dans sa possibilité, de la théorie des formes substantielles, c'est-à-dire d'une approche *hylémorphiste* du monde. Si l'on veut comprendre dans quel contexte la théorie wolffienne de l'abstraction est édiflée, il importe donc de chercher d'abord dans quel type d'univers physique cette abstraction est enracinée et rendue possible. Une brève étude des principes à l'œuvre dans la cosmologie de Wolff peut certainement suffire à bien le saisir⁴⁰⁶.

La philosophie de la nature prend chez Wolff le nom de *Cosmologie générale*⁴⁰⁷, terme dont il n'hésite pas à se déclarer l'inventeur⁴⁰⁸. Que nous révèle cette philosophie de la nature?

suffisamment dénombrés". Le texte invite à creuser la signification précise du terme chez Aristote. Comme le note R. Verneaux (*Introduction générale et logique*, cours de philosophie Beauchesne, 1964, p.109) : "La théorie de l'induction est le point obscur de la logique."

⁴⁰⁶ Pour une analyse complète et détaillée de la cosmologie wolffienne, voir l'étude de J. Ecole qui sert de préface latine à la nouvelle édition du traité : "Un essai d'explication rationnelle du monde", *Giornale di Metafisica*, 1963, p.622-650. On peut retrouver cet article en français dans J. Ecole, *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff* ; réédition Vrin reprise, Paris, 1985, pp. 20-48. Voir aussi J. Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, op.cit., pp. 247-260.

⁴⁰⁷ La *cosmologie générale* est définie par Wolff en CG, § 1, p. 1 : "la science du monde en général, en tant qu'il est un être composé et modifiable." En ce sens, elle a un objet analogue à la *Physique* d'Aristote, qui traite pour sa part des principes de l'être naturel sujet au changement. On remarquera toutefois que Wolff classe ce traité parmi les ouvrages *métaphysiques*, raison de l'abstraction de son propos, ce qui explique pourquoi Kant en tirera bientôt l'idée du "Monde en général" comme étant une "idée de la raison" métaphysique.

Il est clair qu'elle est globalement d'inspiration *cartésienne* par son dualisme et son mécanisme. Elle est également inspirée en partie par la dynamique leibnizienne, Newton, pour sa part, étant assimilé par Wolff en fonction de cette dynamique. Or, il est très significatif de remarquer que, ni chez Descartes, ni chez Leibniz, on ne trouve le recours explicite à une théorie de l'abstraction comme source essentielle de la connaissance nécessaire. Le fait d'en trouver une chez Wolff doit en conséquence susciter chez l'historien de la philosophie le plus légitime étonnement. On sait en effet qu'Aristote, contrairement à Platon, a besoin d'une théorie de l'abstraction pour expliquer la nécessité de la science, parce que les essences intelligibles sont pour lui contenues dans les formes substantielles concrètes, composées elles-mêmes d'une forme en acte et d'une matière en puissance. Si le réel n'est pas constitué de formes substantielles composées, la théorie de l'abstraction perd nécessairement toute espèce de pertinence théorique, car alors les essences n'ont plus besoin d'être recherchées dans le monde sensible et extraites des sensations perçues, et la nécessité du savoir humain ne peut plus trouver d'explication ni de fondement logique ailleurs que dans un innéisme radical de l'esprit humain. L'idéalisme moderne en a assumé toutes les conséquences.

Résumons donc brièvement les principes généraux de la cosmologie wolffienne. Le mécanisme, investigation selon lui "féconde"⁴⁰⁹, initiée, on le sait, par Galilée puis par Descartes, doit être la méthode de base de la physique⁴¹⁰, et tout être composé naturel s'identifie en dernier lieu à une machine⁴¹¹. L'univers est constitué, non pas de formes substantielles comme chez Aristote, mais de deux substances distinctes : la conscience, ou âme, et l'élément physique. La substance, telle qu'elle est définie en général dans l'*Ontologie*, est pour lui un sujet qui demeure et qui peut changer⁴¹². Un corps matériel sensible n'est donc pas pour Wolff une véritable substance, mais *apparaît* seulement comme telle⁴¹³, car les corps matériels que l'on perçoit sont en fait des *agrégats* composés de substances élémentaires invisibles⁴¹⁴. Les substances élémentaires sont de nature radicalement différente des corps visibles, car elles sont des unités simples, indivisibles, certes physiques mais inétendues, non matérielles pour autant⁴¹⁵, afin de ne pas en faire des *monades* métaphysiques comme Leibniz, qu'il refuse, ni des points mathématiques comme chez Zénon. Les éléments physiques sont,

⁴⁰⁸ J. Ecole a montré que le terme était néanmoins utilisé avant lui : voir Jean Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, op.cit., p.53.

⁴⁰⁹ CG, § 74, note, p. 68: "foecundam".

⁴¹⁰ CG, § 79, note.

⁴¹¹ CG, § 73, p. 67 ; § 74, p. 67 : "Tout être composé est une machine." Voir aussi § 120, p. 108 : "Parce que les corps sont des êtres composés (§ 119), tout composé est une machine (§ 74) ; *tout corps est une machine.*"

⁴¹² O, § 768 : "On appelle *substance* un sujet perdurable et modifiable. Un être, en effet, qui n'est pas modifiable, on l'appelle *accident.*"

⁴¹³ CG, § 178, p. 144.

⁴¹⁴ O., § 793 : "Aucune substance n'est donnée exceptées des simples, et les êtres composés sont des *agrégats* de substances." Voir aussi CG, § 176, p. 143 : "Les corps sont des *agrégats* de substances simples."

⁴¹⁵ CG, § 187, p. 148 : "Les éléments des choses matérielles sont des atomes de la nature, mais non des atomes matériels."

par leur simplicité, les seules substances véritables, et la raison ultime du comportement des corps physiques, car ils contiennent une "force active" (*vis activa*)⁴¹⁶ et une "force passive" (*vis inertiae*)⁴¹⁷ qui expliquent entièrement et clairement la diversité des corps composés⁴¹⁸ et leurs changements physiques⁴¹⁹. Au mécanisme cartésien s'ajoute donc un *dynamisme* d'inspiration leibnizienne, qui permet à Wolff de construire ensuite une théorie corpusculaire.

La conscience ou âme, de son côté, est également une substance simple non matérielle⁴²⁰, car aucun corps ne peut penser⁴²¹ ; mais elle est douée comme l'élément physique d'une "force active" permanente⁴²², c'est-à-dire en mouvement permanent⁴²³ et capable, en ce qui la concerne, de mettre en mouvement d'elle-même ses propres facultés⁴²⁴ en se représentant *spontanément* l'univers⁴²⁵. De cette force primitive de l'âme découlent toutes ses facultés⁴²⁶, qui ne sont originellement en elle qu'en puissance et qui doivent être actualisées par elle, en commençant par la représentation la plus primitive qu'est la sensation.⁴²⁷ Toutes les autres facultés vont alors dériver de la représentation sensible, comme on l'a vu précédemment, en fonction du degré de réflexion qui s'y applique.

Cette philosophie de la nature, pour n'être pas totalement matérialiste en ce qui concerne les corps physiques⁴²⁸, n'en est pas moins assez radicalement dualiste⁴²⁹. Les substances individuelles véritables y échappent à toute perception. Dès lors, la question se pose de savoir d'où viennent les notions universelles. Soit elles proviennent *a posteriori* du corps sensible individuel par abstraction (mais le corps sensible n'est pas chez Wolff une "véritable substance") ; soit elles proviennent *a priori* de la force propre de l'âme, capable de l'extraire de sa puissance représentative à l'aide du raisonnement. Il semble que Wolff veuille en fait *concilier* les deux membres de l'alternative.

c) Empirisme et innéisme : l'ambivalence du réalisme wolffien.

Nous voudrions ici établir en effet que, par voie de conséquence, le philosophe cherche à accorder deux tendances qui ne peuvent tenir ensemble dans l'absolu : un réalisme inductif d'un côté ; un innéisme rationaliste de l'autre. Le second ne peut que contredire la possibilité

⁴¹⁶ CG, § 135, p. 118.

⁴¹⁷ CG, § 130, p. 114.

⁴¹⁸ CG, § 138, p. 119 ; voir aussi § 194, p. 151.

⁴¹⁹ CG, § 191, p. 150.

⁴²⁰ PR, § 47 et § 48, p. 32 : "L'âme est une substance simple. L'âme n'est donc pas un corps."

⁴²¹ PR, § 44, p. 29.

⁴²² PR, § 54, p. 35. La définition de cette "vis animae" comme "puissance continuelle d'action" se trouve dans O, § 724.

⁴²³ PR, § 58, p. 38.

⁴²⁴ PR, § 55, p. 36.

⁴²⁵ PR, § 63, p. 42. Voir aussi § 67, p. 45 : "La nature de l'âme consiste dans une force représentative en elle-même."

⁴²⁶ PR, § 76, p. 54 ; § 81, p. 59.

⁴²⁷ PR, § 83, p. 62.

⁴²⁸ Wolff récuse formellement toute accusation de matérialisme, qu'il qualifie de "fausse hypothèse" (cf. PR, § 50, p. 33).

⁴²⁹ PR, § 47, p. 32 : "Une âme matérielle, ou corporelle, ne peut pas exister."

du premier. Sans doute convient-il ici de commencer à distinguer un *Wolff d'intention*, qui aimerait harmoniser la raison avec l'expérience, avec un *Wolff de fait*, usant d'instruments théoriques qui ne parviennent pas, tels qu'ils sont, à réaliser ce but, car provenant de traditions philosophiques divergentes et incompatibles.

Commençons par l'intention réaliste de Wolff, qui tient à tempérer, voire à nier l'innéisme de Leibniz en faisant dériver les concepts de l'expérience sensible, et la connaissance *a priori* de la connaissance *a posteriori*. Il importe de rappeler au préalable que le seul sens légitime à donner à un *réalisme inductif* conséquent, donc à donner au terme *a posteriori*, "*provenir de l'expérience*", doit en effet, pour être admissible et cohérent, être celui du réalisme traditionnel aristotélicien. Celui-ci se définit comme étant la capacité *d'extraire par une intuition intellectuelle directe l'essence intelligible d'une substance sensible individuelle où elle est présente, sans rien sacrifier pour autant de son caractère abstrait, nécessaire et universel dans l'esprit, dans le but d'obtenir un jugement du même type*. Or, nous allons établir que Wolff ne satisfait pas à cette exigence élémentaire, et cela pour deux raisons.

Premièrement, sa théorie de l'abstraction est empruntée à l'empirisme et non à l'aristotélisme. De nombreux commentateurs de Wolff, J. Ecole et J. P. Paccioni par exemple, s'accordent à dire en effet que le philosophe défend ici une théorie de la connaissance basée sur une *abstraction séparation* de nature empiriste, assez proche de Locke⁴³⁰, sans toutefois tomber bien sûr dans les ornières d'un pur sensualisme. Wolff définit l'abstraction de la manière suivante : "Est donc attribué à l'esprit la faculté d'abstraire, en tant que nous considérons ce qui appartient à la chose perçue comme séparé de celle-ci."⁴³¹

Nous souscrivons sans réserve à l'avis de ces commentateurs sur ce point, car il ne saurait manifestement s'agir ici de l'abstraction de l'essence telle qu'elle est défendue par Aristote⁴³² ou saint Thomas d'Aquin, et cela même si la théorie des *essentialia*, originale et propre à Wolff, peut avoir avec elle des similitudes. Pourquoi cela ? Il s'agit de bien voir que Wolff appréhende le savoir humain et l'assume dans un univers dont l'approche est, de fait, *cartésienne*, résolument mécaniste, et non plus *hylémorphiste* comme chez Aristote. Rappelons que, depuis Descartes au moins, mais déjà sans doute avant lui, les philosophes se sont pris à penser que le réel extra-mental n'était plus intelligible parce qu'il est composé

⁴³⁰ Il faut nuancer ici dans la mesure où il y a même chez Locke quelques traces d'innéisme dans sa théorie de l'abstraction, à tel point que Condillac, par exemple, dans son propre traité, aura à cœur de le rectifier dans le sens d'un sensualisme plus radical.

⁴³¹ PE, § 282, p. 200. "Eatenus igitur menti tribuitur *facultas abstrahendi*, quatenus ea, quae rei perceptae insunt, tanquam ab eadem sejuncta spectamus." Wolff ajoute au paragraphe suivant (§ 283) que l'entendement se forme les espèces et les genres en "séparant" des individus les attributs qui leurs sont communs.

⁴³² Cf. F. Caujolle-Zaslowsky, op.cit., pp. 384-385. En substance, l'induction platonicienne, qui se place tout comme celle d'Aristote sous le patronage de Socrate, peut se caractériser ainsi : on travaille sur les sensations en les comparant, en sélectionnant notamment les sensations *les plus claires* et en négligeant *les plus confuses*, jusqu'à ce que, par une répétition adéquate des comparaisons, une "reconfiguration", ou, du moins, une nouvelle "lumière" vienne lui conférer l'intelligence des similitudes constatées, auxquelles s'appliquent des genres abstraits, des notions. Cette lumière est par ailleurs, on le sait, une "réminiscence", une intuition de ce qui a déjà été compris "antérieurement", ce qui la rend autonome et participant à un ordre de réalité antérieur et supérieur, précédant logiquement la sensibilité. Voir Platon, *Le Politique*, 278b-c ; *Phèdre*, 250b.

d'essences intelligibles individualisées par la matière, comme on l'a cru depuis Aristote, mais d'abord parce qu'il était composé de corps matériels "concevables" par un concept approprié, inné, siégeant d'emblée dans l'esprit. Cette revendication dualiste n'est certes pas seulement cartésienne, mais se trouve aussi avoir une origine spécifiquement protestante. Les philosophes protestants se signalent en effet par *l'abandon général* de l'hylémorphisme, aussi bien pour penser le monde que pour penser l'âme humaine. P. Mengal, qui a étudié en détail l'histoire de la psychologie au temps de la Réforme, le confirme explicitement :

La déconstruction de l'édifice aristotélicien ne s'est pas limitée au seul domaine de la logique. (...) Goclenius et Snellius conduisent à leur terme les nouvelles perspectives offertes par Melanchthon et conçoivent l'homme, non plus comme un composé de matière et de forme, mais comme un corps étendu dans l'espace et une âme pensante. L'ordre transcendantal de la métaphysique thomiste, pour laquelle le corps existe par l'âme, est rompu. Ame et corps ne sont plus deux substances partielles incomplètes et métaphysiquement ordonnées l'une à l'autre. La psychologie qui se construit à Marburg et à Leyde est dualiste. *L'anthropologia* est bidimensionnelle dans sa composition articulée en *anatomie*, science du corps et *psychologie*, science de l'âme unie au corps⁴³³.

L'âme, substance complète, acquiert alors une autonomie presque totale de fonctionnement par rapport au corps, de même que dans le fonctionnement de ses idées, qui naissent moins dans une source extra mentale que dans une capacité *a priori* d'intelligibilité, de concevabilité. Ce caractère concevable signifie, au fond, être susceptible de correspondre *a priori* à l'ordre que la pensée systématique de la raison humaine lui confère méthodiquement par le biais des idées claires et distinctes. Dans ce cas, inutile de faire dériver les idées des sens trompeurs et confus, puisque les idées claires correspondent *a priori* aux choses, avec, le cas échéant et notamment chez Descartes, la suprême garantie d'un Dieu véridique. A cet égard, répétons-le, "l'abstraction d'une essence", est un processus qui ne peut être utilisé qu'*abusivement* dans une cosmologie d'inspiration dualiste ou cartésienne. Descartes lui a justement substitué sa théorie des "idées innées" et de la "lumière naturelle" pour pouvoir se passer de cette abstraction, ainsi d'ailleurs que de toute la forme syllogistique⁴³⁴.

Par ailleurs, *l'abstraction-séparation*, telle qu'elle est donc envisagée par Wolff comme un des modes d'acquisition des notions, est une théorie *étrangère* à la cosmologie hylémorphiste aristotélicienne⁴³⁵, et semble plutôt se rapprocher, au-delà même de l'empirisme de Locke⁴³⁶, de la conception platonicienne de l'induction⁴³⁷.

⁴³³ P. Mengal, "la constitution de la psychologie comme domaine du savoir (XVIème-XVIIème siècle)", in *Les origines de la psychologie européenne*, Revue d'histoire des sciences humaines, 2, presses universitaires du Septentrion, 2000, pp. 22-23.

⁴³⁴ Cf. R. Verneaux, *Introduction générale et logique*, op.cit., p. 109 : "La logique [aristotélicienne] prend ici pour accordé que l'homme n'a pas d'idées innées, ni de principes *a priori*, mais que toute connaissance, y compris ses pensées les plus abstraites, provient de l'expérience. C'est donc à partir de l'expérience, et des objets individuels, ou comme on dit du *singulier*, qu'elle fournit, que l'esprit s'élève à la connaissance de l'universel. Pour la première opération de l'esprit, ce mouvement est l'abstraction ; il engendre le concept. L'induction est ce même mouvement dans la ligne du jugement. " Toute l'entreprise de Descartes consiste à détruire cette logique et à en inverser toutes les opérations.

⁴³⁵ Cf. J. P. Paccioni, "Condillac, Wolff et les principes de la connaissance." in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, Revue Lumières n°12, Pessac, 2008, p.58 : "l'abstraction engage un processus d'indétermination au sein de nos idées, non une considération séparée de la forme et de la matière de la chose, comme c'était le cas pour saint Thomas."

Résumons à présent la théorie traditionnelle de l'abstraction selon Aristote, afin de bien comprendre et marquer la différence profonde qui empêche résolument de ranger Wolff parmi les continuateurs d'Aristote. Pour Aristote, abstraire, ce n'est pas, comme le défendent les empiristes, Wolff ou même Kant, *séparer* une image ou une représentation d'une autre image ou d'une autre représentation, puisque l'on ne sort en rien de la concrétude de ces images séparées, et l'entendement ne consiste pas en conséquence à produire une "représentation" quelle qu'elle soit, même celle d'un concept, puisque cette représentation mentale est encore concrète par elle-même. Ce n'est pas non plus enchaîner une suite de propositions allant du singulier au général, "inférer une conclusion"⁴³⁸, et le processus n'est en rien un *raisonnement*. Abstraire, c'est, en percevant des ressemblances sensibles persistantes entre des êtres particuliers, faire passer l'essence individuelle, contenue en puissance dans la substance individuelle extra mentale, à l'état universel dans l'esprit, état que cette essence *peut* donc revêtir en elle-même, et que l'intellect agent se charge d'actualiser dans une intuition intellectuelle *directe*⁴³⁹. Pour le dire autrement, abstraire, formellement parlant, c'est *soustraire* l'essence de l'objet matériel qui la contient, en manifestant par l'intelligence son universalité d'application et sa nécessité *que cette essence avait déjà en puissance à l'état individuel dans la chose*. Dès lors, il n'y a pas de difficulté à expliquer le passage du singulier sensible à l'universel intelligible, et encore moins le passage du phénomène contingent au jugement nécessaire, puisque l'essence universalisable est déjà *immergée virtuellement* dans le contenu perceptif (espèce impressée). Il ne s'agit pas de lui "ajouter" ou même de lui "faire correspondre" parallèlement un concept déjà existant, déjà universel et déjà nécessaire, qui lui serait donc étranger, hétérogène ou, comme chez Kant, relevant d'une catégorie de l'entendement préexistant logiquement dans l'esprit (*a priori*). L'intellect a pour fonction d'*actualiser* : il *agit* sur l'espèce impressée, "illumine"⁴⁴⁰ l'essence de cette donnée sensible reçue en faisant passer cette essence à l'état nécessaire et universel, essence exprimée alors par un concept, verbe mental, dont la compréhension permet de l'appréhender abstraitement. *Penser* la chose n'est pas pour Aristote se *représenter* une "image mentale" ; ce n'est pas non plus, comme le dit Wolff, se *représenter* un concept universel dans l'esprit, car toute représentation, quelle qu'elle soit, est encore de nature sensible, contingente et particulière.

⁴³⁶ Voir la théorie de Locke sur l'abstraction, dans son ouvrage essentiel, *An essay concerning human understanding*, II, 11, § 9 et 12, § 1 ; in *The philosophical Works of John Locke*, J.St John, vol. 1, London, 1905, pp. 274-275, 279.

⁴³⁷ Cf. F. Caujolle-Zaslavsky, "étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélicien d'ΕΠΑΓΩΓΗ", in *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Séminaire CNRS. N.S.F., 1987, éd. du CNRS, Paris, 1990, pp. 377-378.

⁴³⁸ C'est pourtant ainsi la manière dont Wolff estime être la nature de l'induction aristotélicienne, réduite seulement à une inférence, un syllogisme qu'il nomme "illatio", ce qui montre qu'il ignorait le contenu véritable de la théorie d'Aristote. Cf. *Philosophia rationalis sive Logica*, op.cit., § 677 note, p. 490.

⁴³⁹ Cf. R. Verneaux, *Introduction générale et logique*, op.cit., p. 109 : " L'induction a une double fonction. D'une part, constituer, engendrer un jugement universel, comme l'abstraction engendre un concept. A ce point de vue, les deux opérations sont indiscernables, car elles relèvent de l'intuition intellectuelle. "

⁴⁴⁰ "intellectus agens illustrat phantasmata", saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, 76. Voir aussi *De veritate*, 10, 6-7.

Penser la chose, c'est *comprendre*, appréhender abstraitement, l'essence *intelligible* de la chose, qui n'a rien à voir avec une *représentation* quelconque. Cet acte est de l'ordre de l'intuition intellectuelle compréhensive. C'est là que se situe le point d'achoppement entre le réalisme modéré partagé par Aristote et saint Thomas d'Aquin, et le nominalisme des philosophes modernes, qui ne traite seulement que de l'extension des genres et des espèces⁴⁴¹ dans des concepts (conceptualisme). Pour Locke⁴⁴², par exemple, l'essence abstraite tend à n'être que le *nom* attribué à une collection générale d'individus : l'humanité ne désigne rien d'autre que le *nom* désignant la collection "tous les hommes". Or, pour Aristote, "l'humanité" est bien davantage, et même foncièrement autre chose, que l'extension "tous les hommes": cette essence n'est pas nominale mais actuelle; elle est la *compréhension* de ce qu'est *l'homme*, de ce qui *détermine* l'être humain à être tel, dans son genre *et* dans sa différence spécifique, non une simple *extension*, une étiquette verbale posée sur une espèce, une *totalité* d'individus semblables, une simple *classe*. Il y a donc un monde entre la définition d'une essence intelligible, qui vise l'être, et la définition nominale, qui ne vise que le sens d'un mot ou un groupe de caractères. Jacques Croizier commente :

Bien sûr, une telle opération aboutit uniquement à la formation de notions générales envisagées du point de vue extensionnel. Wolff s'écarte alors ici apparemment autant de Leibniz que d'Aristote et des scolastiques, comme Thomas d'Aquin. En fait, il maintiendra que cette appréhension *tient lieu* de saisie intuitive des essences, et il faut se souvenir pour le comprendre des doctrines réalistes médiévales, d'Avicenne à Duns Scot. Comme pour

⁴⁴¹ L'universalité aristotélicienne n'est pas quantitative mais compréhensive, un seul objet sensible bien caractérisé, à la limite, suffisant à découvrir l'essence universelle qui est contenue en lui, à l'aide de ce que l'on appelle "l'abstraction formelle". Autrement dit, toute énumération des cas particuliers est vaine, car l'universalité n'est en rien pour Aristote une totalité numérique, ainsi que l'entend la posture nominaliste. Le critère nominaliste d'une induction "complète" ou "incomplète" est donc inutile dans cette perspective. Voir F. Caujolle-Zaslowsky, op. cit. : "Et peu importe, à notre avis, la quantité de ces cas particuliers : elle ne dépend que de la rapidité de l'apprenti à repérer une constance sous couvert d'une diversité. Et peu importe, également, que la suite des nombres soit sans fin (le procédé n'a rien à voir avec l'induction complète), quel que soit le nombre particulier considéré, on sait _ une fois qu'on a vu le comportement du nombre _ qu'il sera constitué de celui qui le précède augmenté d'une unité." Voir aussi sur ce point précis Roger Verneaux, *Introduction générale et logique*, op.cit., p. 113 : "Mais une induction incomplète, serait-elle même fondée sur un seul cas, peut très bien conduire à une affirmation nécessaire. Ce n'est plus alors un raisonnement, c'est une *intuition*. Aristote en traite au dernier chapitre des *Seconds Analytiques* (...)."

⁴⁴² Locke lui-même assume complètement le rejet de l'essence réelle comme étant "déraisonnable" et "inutile": "A l'égard des essences réelles des substances corporelles pour ne parler que de celles-là, il y a deux opinions, si je ne me trompe. L'une est de ceux qui se servant du mot *essence* sans savoir ce que c'est, supposent un certain nombre de ces essences, selon lesquelles toutes les choses naturelles sont formées, et auxquelles chacune d'elles participe exactement, par où elles viennent à être de telle ou telle espèce. L'autre opinion, qui est beaucoup plus raisonnable, est de ceux qui reconnaissent que toutes les choses naturelles ont une certaine constitution réelle, mais inconnue de leurs parties insensibles, d'où découlent ces qualités sensibles qui nous servent à distinguer ces choses l'une de l'autre, selon que nous avons l'occasion de les distinguer en certaines *sortes*, sous de communes dénominations. La première de ces opinions (...) a, je pense, embrouillé la connaissance des choses naturelles. (...) Mais cette supposition d'essences qu'on ne saurait connaître, (...) est si fort inutile, et si peu propre à avancer aucune partie de nos connaissances, que cela seule suffirait pour nous la faire rejeter, et nous obliger à nous contenter de ces essences des espèces des choses que nous sommes capables de concevoir, et qu'on trouvera (...) n'être autre chose que ces idées abstraites et complexes auxquelles nous avons attaché certains noms généraux." L'homme, pour Locke, et contrairement à Aristote, n'est donc pas doué d'une intuition intellectuelle apte à saisir ces essences réelles, dont on ne peut de toute façon rien savoir. Cet agnosticisme foncier est partagé par la majorité des philosophes modernes influencés par l'empirisme anglais, et se retrouve en quelque sorte systématisé, par le biais de Hume, dans le criticisme de Kant.

Leibniz, un énoncé sur *l'homme* n'est pas logiquement équivalent à un énoncé sur *tous les hommes* : *Socrate, Callias...*⁴⁴³.

Il est assez aisé de vérifier cela. Pour Wolff, l'idée générale n'est jamais que la détermination de ce qui est commun, spécifique à tous les individus particuliers. Quand, dans la *Logique Allemande*, il définit l'idée générale comme étant seulement celle "qui convient à tous les individus d'une même espèce"⁴⁴⁴ ; quand, dans la *Logique Latine*, il définit la notion universelle comme étant "la représentation des espèces et des genres"⁴⁴⁵, il devient difficile d'imaginer avec cela qu'il ne tend pas aussi vers le nominalisme, puisque son point de vue est alors simplement extensif, et non compréhensif. L'abstraction, pour lui, se limite à dégager un genre commun d'individus semblables, ce que l'on appelle traditionnellement, depuis saint Thomas d'Aquin, *l'abstraction totale* (*abstractio totius*). Il ne semble pas avoir connaissance de *l'abstraction formelle* (*abstractio formae*), spécifiquement aristotélicienne, et qui consiste plutôt à extraire directement, en compréhension, un *type d'être*, une forme intelligible et nécessaire, à partir de plusieurs individus, *ou même d'un seul*⁴⁴⁶, où cette essence se trouve réalisée singulièrement. Certes, bien sûr, chez Wolff, les espèces sont déterminées par les *essentialia*, mais il faut bien admettre que ces caractères universels permanents, pour y accéder, nécessitent, en droit, bien autre chose qu'une abstraction séparation de type empiriste, ou encore un jugement intuitif qui se résume à *clarifier* les représentations des données sensibles, ou même encore une "abstraction totale" purement *extensive*. Tout au plus parvient-on à obtenir une *représentation symbolique d'une classe d'individus*, ce qui, de fait, semble suffire à Wolff. Jacques Crozier conclut ce problème très justement: "(...) si nous nous en tenons à ce que nous avons déjà vu dans sa philosophie, il n'y a pas de place dans la logique wolffienne pour un traitement des concepts *en compréhension*, fondé sur la connaissance d'une essence. Wolff réaffirme d'ailleurs que les universels n'existent que dans les individus (...) "⁴⁴⁷." Avec cela, c'est l'ensemble du réalisme wolffien qui se trouve grandement fragilisé à sa base.

Ce n'est pas là la seule difficulté. Ce passage du sensible à l'intelligible, déjà sérieusement compromis par cette tendance nominaliste, est ensuite invalidé et rendu vain par la gnoséologie cartésienne, qui engage résolument, en dépit de son réalisme d'intention⁴⁴⁸, la pensée moderne sur la voie de l'idéalisme intellectuel⁴⁴⁹. Le cartésianisme consiste en effet,

⁴⁴³ Jacques Crozier, *Les héritiers de Leibniz*, L'Harmattan, ouverture philosophique, 2001, p. 41.

⁴⁴⁴ DL, ch. I, § 28, p. 138.

⁴⁴⁵ LOG, § 54, pp. 137-138.

⁴⁴⁶ Ce caractère légitime entre autre *l'induction directe* à partir d'un seul individu, et dispense avantageusement de recourir à une induction complète.

⁴⁴⁷ J. Crozier, op. cit., p. 60.

⁴⁴⁸ Il convient de noter que les choses sensibles existent pour Descartes, non pas par une évidence absolument immédiate, mais par l'utilisation du principe de raison suffisante, ce qui en fait un réalisme singulièrement indirect. Il faudra toute la *sixième Méditation* pour lui en fournir une démonstration concluante. (AT, tome VII)

⁴⁴⁹ Cf. par exemple le travail de R. Verneaux, *Les sources cartésiennes et kantienne de l'idéalisme français*, Beauchesne, Paris, 1936, toute la partie consacrée à Descartes. Voir également E. Gilson : "L'idéalisme critique est né le jour où Descartes a décidé que la méthode mathématique serait désormais la méthode de la métaphysique, car le mathématicien procède toujours de la pensée à l'être." *Le réalisme méthodique*, 1935,

avec la théorie des idées innées, à pouvoir se passer des formes substantielles, de la théorie de l'abstraction formelle et de l'essence extra-mentale. Chez Descartes, l'ordre de la connaissance claire se substitue à l'ordre des choses extérieures. Avec lui, le prisme du modèle mathématique vient s'interposer entre l'esprit et la chose, reconstruisant le réel *à partir de l'esprit*. Olivier Rey explique ce que signifie cette expression dans la méthode cartésienne :

Les choses sont interrogées, mais plus de la même manière : on ne leur demande plus ce qu'elles sont, on s'efforce de les intégrer dans une construction mathématique. Autrement dit, on passe de l'expérience, pierre angulaire de la théorie dans l'empirisme aristotélicien, à l'expérimentation, expérience subordonnée à un projet théorique préalablement formé, ne serait-ce que dans sa mathématicité. (...) la réflexion théorique (...) se déploie à l'intérieur d'un cadre prédéterminé et (...) l'orientation dominante de la science moderne va de la réflexion rationnelle au réel et non l'inverse, comme c'était le cas dans la science aristotélicienne. La théorie n'est plus le décalque de la réalité. Elle obéit à des principes propres, elle manie des concepts qui n'ont pas de répondant directement observable. Elle indique les mesures à effectuer et prédit même ce qu'il faut trouver (...). Ce qui est observé n'est plus la nature, mais la manière dont elle se comporte relativement au cadre expérimental - la nature n'est pas regardée, mais soumise à la question. Pour Aristote, cette manière d'interroger aurait détruit son objet⁴⁵⁰.

Cette tendance très fortement idéalisante de la méthode cartésienne, parce qu'*a priori* et prenant sa source dans les mathématiques pures, est à souligner, car elle menace à l'évidence, dans sa pratique assumée, le réalisme de la pensée de Wolff.

Le souci wolffien de rester malgré tout réaliste, d'enraciner la connaissance intellectuelle dans la connaissance sensible⁴⁵¹, de rendre la connaissance solidaire de la perception et dérivée de l'expérience sensible, est donc à cet égard en contradiction formelle avec les réquisits de la méthode cartésienne admise par ailleurs. Le problème est que l'usage de cette méthode intellectuelle cartésienne d'ordonnance claire du savoir, méthode qui veut construire une science efficace et sûre *en partant de l'esprit* et non plus des choses sensibles, l'empêche également de retrouver la doctrine aristotélicienne de *l'abstraction formelle*, d'utiliser une véritable intuition intellectuelle compréhensive pour fonder fermement son réalisme. De surcroît, il est crucial de rappeler que, au niveau de la philosophie de la nature, Wolff rejette absolument l'hylémorphisme aristotélicien⁴⁵². Résumons donc : Wolff, en refusant l'induction aristotélicienne, s'oblige à employer une partie de la théorie empiriste de l'abstraction, qui

réédition Téqui, Paris, 2007, p. 21-22. Il suffit de lire Descartes lui-même pour s'en convaincre, par exemple par le fait qu'il entend démontrer qu'aucun objet sensible n'est capable de causer en nous une idée. Voir, entre autre, *Cinquième réponses aux objections*, Adam et Tannery, t.VII, pp. 380-382 : "Pour ce qui regarde les essences que nous connaissons clairement et distinctement, telle celle du triangle, ou de quelque autre figure de géométrie, je vous ferai aisément avouer que les idées de celles qui sont en nous n'ont point été tirées des idées des choses singulières." (La démonstration suit). L'innéité des idées est pourtant l'argument principal de l'idéalisme philosophique, tel qu'il sera exposé dans le kantisme, pour établir l'immanence absolue de la pensée humaine, principe cardinal de toute la pensée critique et idéaliste.

⁴⁵⁰ O. Rey, *Itinéraire de l'égaré. Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, Seuil, 2011, pp. 82-83.

⁴⁵¹ LOG, § 57, p. 139.

⁴⁵² Cf. J. Ecole, *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff*, op. cit., p. 38 : "On sait que, pour Aristote, toute substance sensible est formée par l'union de deux principes, qu'il appelle la matière et la forme, la forme jouant le rôle d'acte par rapport à la matière qui est puissance. (...) Or c'est justement ce que n'admet pas Wolff qui cherche dans les substances simples ou éléments, la source de la substantialité, (...) parce que les éléments, selon lui, sont les seules substances véritables, en même temps que les seuls principes au-delà desquels on ne peut remonter."

était alors certes à sa disposition par l'intermédiaire de Tschirnhaus et de Locke, mais qui prête le flanc à un étrange paradoxe, parce que cette abstraction-séparation *empiriste* ne permet pas en soi de saisir par la pensée une essence intelligible comme le fait l'abstraction formelle, mais seulement de séparer par l'imagination des éléments concrets d'autres éléments concrets. Dès lors, c'est tout le réalisme de la pensée abstraite de Wolff qui se trouve menacé par cette conception de l'abstraction. En effet, la signification de l'abstraction chez Wolff, on l'a vu, parce qu'elle n'aboutit jamais qu'à une *représentation* notionnelle, n'est pas celle du réalisme traditionnel, qui lui, va jusqu'à la *compréhension* d'une essence intelligible.

On pourrait nous objecter ici tout ce que permet le "jugement intuitif" chez Wolff, qu'il comprend de manière bien particulière. Même si le concept d'*a posteriori* qu'il emploie n'est manifestement pas seulement une "sensation transformée" à la manière des empiristes, et ne suppose en rien un entendement passif, Wolff passe néanmoins de la sensation à la notion générale de manière apparemment *continue*, sans saut qualitatif, par la médiation, donc, du *jugement intuitif*, instance fort ambivalente, on l'a vu, puisque ce jugement peut-être à la fois sensible et intellectuel⁴⁵³. Ce jugement produit la clarté représentative et consciente de la sensation, le tout par un entendement qui est lui-même une "représentation claire", c'est-à-dire selon nous une instance manifestement sensible, qui ne revêt rien d'abstrait, puisque la faculté de "représentation" d'un objet ou même d'un concept relève toujours de l'imagination sensible⁴⁵⁴. Le passage à l'abstrait tel que nous l'entendons n'est donc pas résolu ici, ce qui compromet l'intention réaliste et inductive de Wolff. J. Ecole, on l'a vu, estime que la distinction entre connaissance intuitive et discursive est *plus importante* que celle qui sépare l'*a posteriori* de l'*a priori*, parce qu'elle permet de fusionner ces deux modalités dans une seule et même activité synthétique. Mais cette fusion, à notre goût, n'offre pas une solution qui permettrait de résoudre les difficultés entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. Le jugement intuitif selon Wolff est bien plutôt une *confusion* dommageable entre deux domaines qui devraient rester séparés. Dans la mesure où le concret n'est pas l'abstrait, l'individuel n'est pas l'universel, le contingent n'est pas le nécessaire, la sensation n'est pas une intellection, l'intuition *sensible* n'a par conséquent pas à être confondue avec une intuition *intellectuelle*. Ces deux intuitions doivent rester différentes, sous peine de réduire l'ensemble à l'indistinction et à l'équivocité. Mariano Campo a bien mis l'accent sur les difficultés liées à l'absence de saut qualitatif entre les facultés sensibles et les facultés intellectuelles chez Wolff. Ce travers est solidaire de la tendance empiriste de sa théorie, qui ne voit qu'une *continuité de nature* entre la sensation et l'aperception intellectuelle, distinguée seulement par le degré de clarté ou d'obscurité :

⁴⁵³ PE, § 286, p. 203. Il y établit que la conscience est liée au sens interne.

⁴⁵⁴ La preuve de cette ambivalence fondamentale de la conscience (sensible et intellectuelle à la fois) chez Wolff est qu'il l'attribue indifféremment aux hommes et aux animaux, sous prétexte que les animaux aussi, par la qualité de leurs organes, peuvent avoir des perceptions claires et distinctes. Il défend cette thèse au § 794 de la *Deutsche Metaphysik*. Seul un degré de clarté insuffisant les empêche d'avoir accès à une raison pleinement démonstrative. (*Ibid.*, § 869).

L'aperception, ainsi, oscille entre un maximum et un minimum : d'une part il y fait impliquer les activités intellectuelles les plus complexes, et d'autre part elle vient bornée à la conscience animale. L'incertitude wolffienne est incontestable. (...) Le sens en nous est déjà pénétré d'intelligence : on peut dire qu'il est une intelligence confuse et obscurcie, et l'intelligence est un sens illuminé et distinct. Enfin, les oscillations wolffiennes ne signifient pas autre chose que le fait que, dans le domaine de l'aperception, qu'il conçoit la différence entre sens et intelligence seulement comme une différence entre l'obscur et le clair, le confus et le distinct. Il manque un critère plus solide et moins élastique, moins à la merci des suggestions [et] perspectives de la continuité. La définition du sens comme connaissance (intellectuelle) confuse et obscure, la définition de l'intelligence comme représentation plus distincte et claire favorisent les équivoques psychologiques ou des amnésies métaphysiques. (...). Ni les anciens ni les modernes ne peuvent en être satisfaits : par l'aristotélisme scolastique, par exemple, avec son attribution de la connaissance de l'universel à l'intelligence, ni le kantisme, avec le maximum de relief donné par lui au jugement⁴⁵⁵.

D'après cet auteur, le cortège d'insatisfaits comprend aussi bien les penseurs traditionnels que les modernes, ce qui montre que l'équivocité du jugement intuitif de Wolff ne joue pas en sa faveur et aggrave plutôt la tension entre le sensible et l'intellectuel au lieu de résoudre le rapport et de surmonter clairement les difficultés.

Ajoutons encore une remarque qui compromet une nouvelle fois le réalisme de Wolff, concernant cette fois-ci sa manière très particulière de comprendre l'expérience. Celui-ci entend moins, par "expérience sensible", le contact objectif avec la chose sensible que l'idée ou *conscience interne* que nous en avons. Wolff définit ainsi l'expérience : "Nous avons coutume de nommer expérience la connaissance à laquelle nous parvenons lorsque nous prêtons attention à nos sensations et aux modifications de notre âme⁴⁵⁶." Nous sentons moins l'objet senti en lui-même que la sensation de l'objet en nous, ce qui accentue grandement l'importance du *médium représentatif* et donc l'importance du caractère *immanent* de la connaissance humaine. Celle-ci est ainsi axée sur le sujet sentant plutôt que sur la chose sentie. Nous avons d'abord l'expérience *de notre âme*, avant même d'avoir le moindre contact avec les choses extérieures. Michel Puech a montré que ce caractère prévalent du médium représentatif était commun à tous les wolffiens :

La sensation est une "représentation" (psychologie), l'expérience est une "connaissance" (épistémologie), tout est déjà second et médiatisé dans notre rapport le plus direct avec l'être des objets extérieurs. Ces définitions (...) valent pour tout wolffien, qui ne traite jamais de l'être, de la chose présente, mais de nos représentations des choses présentes, qui appelle "expérience" non pas de la réalité sensible donnée, mais la connaissance de la réalité sensible⁴⁵⁷.

La sensation est davantage comprise comme un "sentiment interne" de l'ordre de la pensée représentative, que comme "l'acte commun du sentant et du senti" selon la définition scolastique traditionnelle. En tant qu'idée de l'âme, la conception wolffienne de l'expérience sensible se situe directement dans l'héritage cartésien, héritage néanmoins assumé et repris par Locke et par Tschirnhaus, qui l'ont transmis à Wolff. Il n'est pas douteux que ce recours à l'expérience de nos âmes et à la conscience sensible n'ait en effet été inspiré à Wolff par ces deux auteurs⁴⁵⁸. Elle risque en elle-même de compromettre totalement l'intention réaliste du

⁴⁵⁵ Cf. M. Campo, op.cit., pp. 356-357.

⁴⁵⁶ DM., § 325, p. 181.

⁴⁵⁷ M. Puech, op. cit., p. 93.

⁴⁵⁸ Cf. L. Kreimendahl, "Empiristische Elemente im Denken Christian Wolffs", op. cit., p. 97 : "Wolff pense l'exercice de la connaissance tout à fait comme John Locke, le grand aïeul de la philosophie empiriste moderne."

philosophe, dans la mesure où la sensation devient en priorité *un acte du sujet sentant*, au détriment de son versant objectif (*acte de l'objet senti*). Comment justifier alors le fait que ce que je sens en moi provient effectivement d'un objet externe ? Si je ne sens plus *que* mes sensations en moi, elles sont entièrement *immanentes*, et je n'ai plus aucun motif pour justifier alors que ce que je sens provient bel et bien d'un objet *extérieur* à moi. Cette justification devient impossible, car, en vertu de l'argument "classique" des idéalistes, je devrais "sortir de moi-même" pour être en mesure de le démontrer. Ce dilemme bien connu, devenu l'objection perpétuelle des idéalistes pour ruiner à peu de frais ce qu'ils appellent communément le "réalisme naïf", constitue le "problème du pont" qu'ont rencontré tous les successeurs de Descartes, car c'est bel et bien Descartes qui a dû l'affronter en premier. Le fait que Wolff ne semble guère s'en préoccuper est pour nous un très mauvais signe.

En résumé, cette théorie de l'abstraction *empiriste* est censée expliquer chez Wolff l'origine d'une conception *cartésienne* de la raison humaine (innéiste et *a priori*), alors que les deux approches sont diamétralement antithétiques. On ne peut pas concilier si facilement l'opposition viscérale qui sépare irréductiblement les horizons respectifs du rationalisme et de l'empirisme, puisque, au-delà des nuances apportées par chaque auteur, l'empirisme anglais s'est constitué lui-même *contre* le rationalisme cartésien, par le refus, plus ou moins catégorique, de l'innéisme intellectuel du philosophe français.

Deuxièmement, le réalisme inductif de Wolff est de fait explicitement contrebalancé par un innéisme rationaliste, qui voit paradoxalement dans l'âme une force innée *à elle-même* de représentation du monde. Loin de confondre l'expérience et la raison comme dans la tendance précédemment décrite, il semble plutôt y exposer une puissance de représentation *englobant* des deux domaines et les attribuant surtout à la puissance propre de l'âme. L'expérience sensible joue au fond pour l'entendement la fonction, non pas de *causer* au sens fort du terme, mais de simplement *occasionner* dans l'esprit la production intellectuelle de la notion⁴⁵⁹, fonction tout à fait classique à l'époque et partagée par la plupart des philosophes modernes, depuis Descartes jusqu'à Leibniz, en passant par Malebranche ou Louis de la Forge. Autrement dit, dans l'occasionalisme, l'expérience sensible n'apporte pas vraiment le contenu de la notion à l'âme, mais *attire plutôt son attention* sur telle ou telle représentation, que cette

Voir la note 9 en bas de la page : "des exemples de Wolff indiquent dans le § 1 du *Discours* qu'il étend sa thèse à l'expérience intérieure à partir de Locke." [Nous traduisons]. En ce qui concerne Tschirnhaus, voir plus loin notre analyse lui étant consacrée.

⁴⁵⁹ Cf. Paccioni, "Condillac, Wolff et les principes de la connaissance." in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, Revue Lumières n°12, Pessac, 2008, pp. 53-63. C.f. p. 60 : "En conséquence, Wolff va défendre un innéisme et un internalisme. Puisque la matérialité du monde sensible *n'est que l'occasion* de la détermination de nos connaissances, c'est, pour Wolff, au sein même de notre âme que nous découvrons une rationalité déjà sous-jacente dans nos représentations sensibles." (Nous soulignons). Si c'est le cas, comment prétendre alors que les notions peuvent se former *a posteriori* et comment peut-il affirmer que l'expérience est le fondement de la connaissance de type historique ? Les notions sont-elles pas toujours produites au fond par cette raison sous-jacente, donc de manière *a priori*, même si c'est *à l'occasion* de l'expérience ? C'est là la critique que Kant ne manquera pas de faire à son maître, qui confond selon lui l'*origine chronologique* et le *fondement logique* de la connaissance.

même attention se chargera de transformer parallèlement en notion dans l'esprit. Pour montrer les limites du réalisme empiriste de Wolff, Paccioni explique à ce sujet que le fondement de la connaissance dans l'expérience ne signifie pas pour lui que les concepts soient *déterminés* dans leur contenu par la sensibilité :

La connaissance universelle, les notions générales, dérivent de la connaissance a posteriori, mais Wolff ne les reconduit pas seulement à l'expérience, au sens interne de son vécu, à une simple réceptivité. Notre force de représentation de l'univers est étroitement dépendante de la sensibilité, mais elle n'est pas déterminée dans ses opérations et son contenu par celle-ci. C'est pourquoi, si l'âme comme force de représentation actualise ses facultés selon sa sensibilité, celles-ci ne font que s'appliquer aux sensations, elles ne sont pas engendrées par elle⁴⁶⁰.

Si ce qui précède est vrai, comment comprendre alors qu'une notion générale soit "produite" *a posteriori* ? Que signifie précisément ici "produire" ? Que signifie alors *a posteriori* ? Dire que la notion ainsi qualifiée l'est parce qu'elle "provient" de l'expérience sensible n'est pas assez précis et ne peut suffire à exprimer le processus à l'œuvre, puisqu'elle n'est pas "engendrée" par elle, si l'on en croit Paccioni. Faut-il aller jusqu'à dire que Wolff rejoindrait une théorie de la connaissance leibnizienne, une "innéité virtuelle" des notions, alors précisément que la théorie wolffienne de l'abstraction semblait s'en démarquer au premier abord pour se rapprocher de l'empirisme ? Ce recours ne menace-t-il pas gravement l'ensemble de la théorie de Wolff ?

Pour creuser cette difficulté, qui est centrale, rappelons pourquoi Wolff se soucie de savoir pourquoi une notion peut être formée. Le recours à l'*a posteriori* revient pour lui à penser le *fondement* d'un objet concevable, à savoir *pourquoi* il y a concevabilité, c'est-à-dire à déterminer la possibilité de former un concept⁴⁶¹. La notion conceptuelle est donc ici forgée d'abord par la raison, par le biais de la conscience qui est toujours présupposée dans la perception sensible et omniprésente⁴⁶². Dire que la notion est *a posteriori*, c'est alors en venir seulement à poser que la sensation, correctement clarifiée par la conscience, a été chronologiquement "à l'occasion" de sa production intellectuelle : "Puisque les sens *donnent lieu* à des pensées des choses qui sont hors de nous (§ 2-3), ils nous *conduisent* au concept de celles-ci⁴⁶³." Mais "donner lieu" et "conduire à" ne signifient pas pour autant "causer", "engendrer" et "déterminer". Le caractère "occasionnel" de l'expérience est ici à notre avis assez net, ce qui contredit au passage la thèse wolffienne du "mariage" entre raison et

⁴⁶⁰ Paccioni, op.cit., p. 62. [Nous soulignons]

⁴⁶¹ LOG, § 522, p. 396 : "Conceptibile dicitur, cujus formari potest notio." ("Est dit concevable ce dont la notion peut être formée.")

⁴⁶² Cf. J. Ecole, "En quel sens peut-on dire que Wolff est rationaliste ?", in *Etudes et documents photographiques sur Christian Wolff*, op. cit., p.157 : "La raison est, en effet, omniprésente dans toute la formation des notions. (...) elle est encore à l'œuvre dans la formation des toutes premières notions universelles à partir des notions singulières des choses dont nous munit la simplex apprehensio, puisqu'il faut, dans ce but, former autant de jugements intuitifs qu'on observe de propriétés distinctes de ces choses. Il dit d'ailleurs expressément que les notions universelles ne peuvent être formées sans la seconde et la troisième opération de l'esprit, c'est-à-dire sans le jugement et le raisonnement." (Voir LOG, § 55, p. 138.)

⁴⁶³ DL, ch. 1, § 5, p. 124 (Souligné par nous).

expérience : une simple "relation occasionnelle" ne saurait en effet ressembler à un *mariage*, comme on l'a vu précédemment.

De surcroît, on l'a vu, la notion *a posteriori* ne peut pas être non plus chez Wolff une essence extraite de la chose sensible par une induction de type aristotélicien, puisque la notion est universelle et nécessaire alors que le corps sensible, dans une cosmologie d'inspiration cartésienne, est dépourvue de forme substantielle véritable (donc dépourvue d'essence individuelle) et irréductiblement singulière et contingente. Quand Jacques Croizier affirme donc que Wolff, par rapport à Leibniz, représente un retour à Aristote, parce qu'il valorise la connaissance *a posteriori*⁴⁶⁴, il faudrait corriger en disant qu'il représente plutôt un retour à l'empirisme de Locke. Wolff note bien, rappelons-le, que l'on peut aussi acquérir des notions par la réflexion et par la détermination arbitraire, mais, dans ce dernier moyen, on y perd manifestement le rapport essentiel aux données extra-mentales pour se satisfaire de la concevabilité logique de la notion. Dans tous les cas, Wolff est contraint de rendre conciliable un innéisme intellectuel avec le réalisme inductif tel qu'il le comprend, tant et si bien que l'ensemble de cette gnoséologie se retrouve en équilibre instable⁴⁶⁵, dans la mesure où cette divergence peut difficilement être surmontée⁴⁶⁶.

Sur quoi nous basons-nous pour affirmer cela ? Existe-t-il donc un *innéisme* chez Wolff ? L'hypothèse mérite en tout cas d'être explorée sérieusement. Deux arguments peuvent venir étayer celle-ci. Tout d'abord, l'innéisme semble confirmé par le fait que Wolff refuse expressément d'identifier l'esprit à une table rase⁴⁶⁷, ce qui devrait pourtant être le cas si l'on suivait les réquisits de l'abstraction empiriste tels qu'ils sont envisagés par lui. L'âme n'est pas pour Wolff un principe passif mais un principe actif, comme nous allons le voir. En posant cela, il se démarque de Locke et se rapproche de l'innéité virtuelle de Leibniz, où l'âme, non seulement a une force innée, mais a une force innée à *elle-même*, c'est-à-dire capable de se représenter *spontanément* l'univers et de *mettre en mouvement* ses propres facultés.

Ensuite, Wolff, lorsqu'il était encore à Halle, et après une époque où il publiait dans les *Acta eruditorum* de Leipzig quelques articles⁴⁶⁸ qui témoignaient de son souci de préciser le rôle de l'expérience dans la connaissance, a établi paradoxalement une théorie où il défend que l'âme humaine est *innée à elle-même*, chose qui peut être certes décelée dans la *Psychologie rationnelle*, ouvrage de maturité, mais qui apparaît plus clairement à notre avis

⁴⁶⁴ J. Croizier, *Les héritiers de Leibniz*, l'Harmattan, 2001, p. 39.

⁴⁶⁵ Voir L. Kreimendahl, *Empirische Elemente im Denken Wolffs*, op. cit., p. 110 : "Ainsi n'apporte-t-il pas les éléments empiristes et rationalistes dans un rapport pesé l'un avec l'autre." [Nous traduisons].

⁴⁶⁶ Cf. Th. Arnaud, "L'ontologie dans la métaphysique allemande de Christian Wolff", in *Christian Wolff, Revue philosophique*, n°3, juillet 2003, puf, p. 336 : "Il n'y a pas de processus d'autonomisation du rationnel à partir de l'expérience (par abstraction par exemple). Le rationnel est autonome d'emblée, comme l'expérience. La synthèse est effectuée par Dieu, dans le cadre de l'harmonie préétablie."

⁴⁶⁷ DM, vol. 2, § 820, pp. 508-509.

⁴⁶⁸ Voir par exemple l'une des toutes premières publications du philosophe, *C. Wolfii, solutio nonnullarum difficultatum circa mentem humanam obviarum, ubi simul agitur de origine notionum et facultate ratiocinandi, acta eruditorum*, in MMP, pp. 507-514.

dans la *Métaphysique Allemande* de 1720⁴⁶⁹. Avant de poser cela, le philosophe, au paragraphe six du premier chapitre de la *Logique Allemande* (1712), annonce déjà son intention en posant clairement l'alternative entre empirisme et innéisme qui s'offre à lui. De manière surprenante pour un philosophe ayant une réputation de rationaliste, il refuse de se prononcer tout de suite pour l'une ou pour l'autre thèse, alors que précisément le paragraphe précédent (paragraphe cinq) aurait pu nous faire croire qu'il opte plutôt pour une démarche abstractive :

Il n'est pas encore temps de décider, si ce sont nos sens qui portent les idées des choses qui sont hors de nous dans notre âme, comme dans un réservoir vide de tout [ein leeres Behältniß], ou si plutôt ces idées, après avoir été comme ensevelies dans l'essence de notre âme, ne font que se développer par leur propre force (Kraft), et à l'occasion des changements causés à notre corps par les objets extérieurs. Je ne puis faire voir la vérité de ce dernier sentiment qu'au 5^{ème} chapitre de ma *Métaphysique*⁴⁷⁰.

La référence au "réservoir vide" fait évidemment écho ici à la "tabula rasa" de Locke⁴⁷¹ mais aussi, au-delà, à Aristote, pour qui, sans aucunement être empiriste pour autant, l'esprit est, à l'état natif, comparable à des "tablettes vides"⁴⁷². La démonstration proprement dite de la thèse innéiste, qui rapproche singulièrement Wolff de Leibniz, s'établit donc, comme Wolff l'avait annoncé, dans le cinquième chapitre la *Métaphysique Allemande* (1720), dont il n'est pas inutile de restituer la démarche. Wolff y rappelle l'alternative précédente, pour la trancher cette fois-ci :

§ 820) [L'opinion d'Aristote et de Locke.] Or, étant donné qu'apparemment l'âme souffre du corps lorsqu'elle éprouve des sensations, Aristote, tout d'abord, puis récemment Locke, en Angleterre, ont imaginé que les concepts des choses corporelles envahissent l'âme de l'extérieur, et que donc l'âme ne pourrait pas en posséder si elle n'avait pas de corps. C'est pourquoi Aristote a comparé l'âme à une plaque de cire, qui est en soi et qui reste absolument plate si une force extérieure ne vient pas y graver des dessins. Pourquoi les preuves qu'ils proposent ne sont pas concluantes s'explique par ce qui a été exposé ci-dessus (§ 786), à savoir que les sensations se succèdent ainsi à cause de l'état changeant dans le monde des choses que nous ressentons. Leur théorie convient à ceux qui veulent tout imaginer sans prendre la peine de beaucoup réfléchir⁴⁷³.

Dans la mesure où "leur" théorie est précisément celle de l'abstraction (empiriste ou non), on peut se demander quelle autre théorie Wolff entend proposer. Ce que Wolff récuse ici semble être la *passivité* de l'esprit humain telle qu'elle peut se présenter dans l'empirisme, qui

⁴⁶⁹ On pourrait nous faire remarquer ici que la *Psychologie rationnelle* expose la doctrine wolffienne de manière beaucoup plus complète que dans la *Métaphysique Allemande*, ce qui est assurément vrai. Mais nous pensons que, si nous voulons appréhender l'innéisme de Wolff dans ses premières intuitions, peut-être plus "pures" et davantage affirmées que dans les élaborations postérieures, alors les paragraphes de la *Métaphysique Allemande* nous semblent plus indiqués pour commencer l'analyse.

⁴⁷⁰ DL, § 6, p. 124.

⁴⁷¹ Cf. J. Locke, *An Essay concerning human understanding* (1690), op. cit., II, 1, chap. 2 : "Supposons donc qu'au commencement, l'âme est ce qu'on appelle une *table rase*, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des idées ? Par quel moyen acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme, toujours agissante et sans bornes, lui présente avec une variation presque infinie ? D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui font comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances ? A cela je réponds en un mot, de l'EXPERIENCE : c'est le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de l'expérience qu'elles tirent leur première origine." (Nous soulignons, en indiquant que, dans les premières éditions, le terme "page blanche" a pu remplacer "tabula rasa" jugé équivalent).

⁴⁷² Cf. Aristote, *Traité de l'âme*, III, 4, 429b 29-430a. Cette référence à Aristote se retrouve aussi dans PR, § 429, note, p. 346.

⁴⁷³ DM, vol. 2, § 820, p. 508.

ne se grave des concepts que sous l'action d'un objet extérieur⁴⁷⁴. Or Wolff, refusant toute interaction réelle entre l'esprit et le corps fait, comme on l'a vu, de l'âme une force *active*, possédant, en elle-même et par elle-même, une puissance spontanée (*Kraft ; vis animae*) et autonome de représentation du monde, seule en mesure d'expliquer les modifications survenant dans les facultés :

§ 753) [L'âme a une force de représentation du monde.] J'ai déjà dit auparavant que les sensations se conforment aux modifications qui se vérifient dans les organes des sens (§ 219), et qu'elles représentent les corps du monde qui frappent nos sens (§ 217-220). Ces corps sont toutefois une partie du monde (§ 606). En conséquence l'âme se représente une partie du monde ou la totalité du monde, quand la position de son corps dans le monde le permet ; ainsi, parce que les actes de l'âme proviennent de sa force (§ 744), l'âme a une force de représenter le monde selon l'état de son corps dans celui-ci⁴⁷⁵.

Qu'est-ce donc que cette "force" ? On trouve au § 115 du même ouvrage une indication sur sa nature : "La source [Quelle] des modifications est appelée une force. Ainsi en chaque chose subsistant par soi il se trouve une force que l'on ne trouve pas dans les choses subsistant par un autre⁴⁷⁶." *L'Ontologie* apporte quelque précision supplémentaire sur ce concept de force, en la définissant ainsi : "Nous appelons *force* ce qui contient en soi la raison suffisante de l'actualité d'une action⁴⁷⁷." Qu'est-ce à dire, sinon que tout ce qui a une force dispose en soi d'une capacité *autonome* d'action ? Cela signifie ici que l'âme humaine, à l'occasion d'une certaine position du corps, est douée en elle-même, parce qu'elle est une substance, de la puissance de produire, d'actualiser, de modifier des sensations à l'intérieur d'elle-même, et de se représenter parallèlement les corps en question, représentations sensibles qui seront travaillées ensuite par la réflexion⁴⁷⁸. C'est bien la théorie que nous avons précédemment étudiée, mais elle apparaît ici avec une autre coloration, beaucoup plus *innéiste*. La revendication de cette force signifie en effet la volonté de Wolff d'attribuer une *immanence* assez radicale à l'âme humaine, à tel point que l'on peut se demander s'il existe encore en elle une passivité réceptive :

§ 819) [C'est d'elle que l'âme s'approprie les concepts des choses corporelles]. C'est parce que l'âme a sa propre capacité à produire ses sensations (§ 765) que les images et les concepts des choses corporelles ne l'envahissent

⁴⁷⁴ Ce faisant, Wolff commet une erreur d'interprétation en accusant indistinctement Aristote et les empiristes. On ne peut pas reprocher au stagirite de rendre l'intellect purement passif. Bien au contraire, et comme nous l'avons déjà remarqué, c'est bien l'intellect *agent* qui a l'initiative d'intellectualiser l'espèce sensible. L'intellect cause ainsi son effet, mais ne peut évidemment le causer que lorsque l'espèce est présente à lui. Cette dépendance n'implique donc nullement une passivité de l'intellect.

⁴⁷⁵ DM, vol. 2, § 753, p. 468. Voir aussi le paragraphe correspondant des AVG, § 269: "§ 269 [La force de l'âme de représenter le monde] Que l'âme ait une force de représenter le monde se vérifiant dans ses organes des sens, cela ne peut être nié. L'acte est, et doit ensuite être présente aussi une force dans laquelle il vient. Et précisément l'âme doit avoir sa propre force, si l'on ne veut pas la condondre avec Dieu ou avec le corps." Sur la force de l'âme dans la *Métaphysique Allemande*, voir J. Fr. Goubet, "Force et facultés de l'âme dans la Métaphysique allemande de Wolff", in *Christian Wolff*, Revue philosophique n°3, Puf, Paris, 2003, pp. 336-350.

⁴⁷⁶ DM, t. I, § 115, p. 60.

⁴⁷⁷ O, § 722.

⁴⁷⁸ DM, t. II, § 752, pp. 467-468 : "[Comment DM une sensation devient pensée.] Si, maintenant, à cette représentation s'ajoutent une réflexion et une mémoire, l'âme est consciente de ce qu'on représente (§§ 753-734) et de cette manière devient une pensée (§ 594) : en étant maintenant conscients de nous (§ 730), nous la reconnaissons comme étant distincte de nous et nous représentons ainsi les objets qui se manifestent à nous de l'extérieur (§ 45). Et les pensées ont, spécialement pour les tableaux et les copies gravées, la particularité de représenter les objets en dehors de l'âme, pendant qu'elles représentent ceux-ci en eux-mêmes."

pas de l'extérieur, mais, au contraire, l'âme les possède déjà réellement en elle, par sa manière qui lui permet de s'approprier une chose finie (§ 783) non pas en réalité, mais simplement en possibilité (§ 106), et de l'exprimer de son essence par un agencement correspondant en même temps à celui du corps, puisqu'elle se détermine elle-même à transformer le possible en réel⁴⁷⁹.

Le terme d'*appropriation* est ici notable, car il a le sens exact de "faire sien" un objet à partir d'une source initialement étrangère et hétérogène. Or, Wolff défend l'idée que l'âme possède déjà "réellement" en elle-même la possibilité des images et des concepts des choses corporelles, ce qui ne peut avoir d'autre sens que de les juger virtuellement *innés* dans un sens plutôt leibnizien. Ceci, encore une fois, n'est possible que parce que l'âme est à elle-même sa propre "source" (*Quelle*), ou son propre principe, c'est-à-dire parce qu'elle est *innée à elle-même* :

§ 744) [L'âme a une force.] De nouveau, du moment que chaque être existant pour lui-même a une force de laquelle, comme d'une source, viennent ces modifications, aussi l'âme doit avoir une force identique de laquelle dérivent ses modifications, que nous avons analysées ci-dessus, dans le troisième chapitre traitant de l'expérience⁴⁸⁰.

Ainsi, c'est la seule force de l'âme qui produit le caractère variable des représentations. Wolff, pour l'expliquer, utilise significativement l'analogie du feu et de sa spontanéité permanente :

[Comment l'unique force de l'âme produit diverses modifications] Mais on ne peut être surpris si j'ose montrer comment, de cette seule force avec laquelle l'âme se représente le monde, j'obtiens tout le reste. En effet ceci n'arrive pas quand elle produit les sensations, mais quand elle est apte à produire aussi dans l'âme d'autres modifications. Dans le feu, il y a une force unique au moyen duquel il éclaire, brûle, réchauffe, liquéfie, allume, etc. Et donc je peux dire que la force du feu, par laquelle il brûle, est vraiment celle avec laquelle il éclaire, force à brûler, et de ceci, démontrer qu'il doit aussi réchauffer, liquéfier, allumer, etc. Mais qui voudrait dire que le feu ne permet rien d'autre que de brûler ? Et qui voudrait dire que le feu produit d'une seule manière tout ce qui dérive de variable de lui ?⁴⁸¹

Le § 755 ajoutera que la force constitue la nature de l'âme⁴⁸², puisque c'est dans la force que se trouve la raison de toutes ses modifications spirituelles, et donc, par hypothèse, *nullement par l'effet d'un corps extérieur à l'âme*. Il ne semble pas que cette théorie ait été modifiée par Wolff dans son œuvre postérieure, car nous retrouvons exactement les mêmes caractéristiques dans les traités latins, notamment dans la *Psychologie rationnelle*. Wolff y attribue de la même façon une force à l'âme, indépendamment du corps, en reprochant au passage aux aristotéliens de ne pas avoir distingué assez distinctement les deux, contrairement à Descartes⁴⁸³. Cette force est un véritable "conatus", une tendance constante d'action et d'actualisation⁴⁸⁴, que le philosophe, contrairement, croit-il, aux scolastiques⁴⁸⁵,

⁴⁷⁹ DM, vol. 2, § 819, p. 508.

⁴⁸⁰ DM, vol. 2, § 744, p. 464.

⁴⁸¹ AVG, § 270, fin.

⁴⁸² DM, vol. II, 755, p. 469. Voir aussi PR, § 66, p. 45.

⁴⁸³ PR, note du § 51, p. 34 : "Les aristotéliens n'exposèrent pas assez distinctement la différence de l'âme et du corps ; Descartes la distingua plus soigneusement de celui-ci." ("Differentiè animae a corpore Aristotelici non satis distincte exposuerunt ; accuratius illam ab hoc distinxit Cartesius.")

⁴⁸⁴ PR, § 54, p. 35 : "En effet la force consiste dans une puissance continuelle d'action (§ 724, *Ontol.*)." (Vis enim consistit in continuo agendi conatu (§ 24. *Ontol.*.)

⁴⁸⁵ PR, note du § 53, p. 35 : "Vim enim animae nec satis agnoverere Scholastici cum facultatibus animae eandem confundentes."

distingue bien des simples facultés de l'âme, qui elles ne sont que des potentialités⁴⁸⁶. Cette force explique tout ce qui se passe dans l'âme, notamment ses modifications perceptives⁴⁸⁷. Wolff, tout comme dans la *Métaphysique Allemande*, définit l'âme comme étant cette force elle-même⁴⁸⁸ qui produit par elle toutes ses actions : "Par la force de celle-ci toutes les actions de l'âme sont produites⁴⁸⁹." Toute la difficulté qui se pose alors est de savoir comment l'âme peut se manifester comme étant *réceptrice* des sensations, si elle se définit comme une force active et *productrice*.

d) L'hypothèse expliquant la coordination des données entre le corps et l'âme.

Les facultés de l'âme, comme on vient de le voir, étant incapables de rendre raison par elles-mêmes de leurs modifications actuelles, parce qu'elles ne sont que des dispositions, des potentialités, il est nécessaire de les fonder sur cette force primitive⁴⁹⁰. Toutefois, si c'est le cas, il faut bien rendre compte de la correspondance de fait entre les perceptions de l'âme et les changements corporels, car Wolff ne se veut pas idéaliste. Wolff, dans la *Métaphysique allemande*, refuse cependant la théorie scolastique de l'influx physique, rejette explicitement toute forme d'influence du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, que ce soit naturellement ou, comme Wolff l'estime à propos de Descartes, par l'intermédiaire de la puissance de la volonté de Dieu⁴⁹¹ :

§ 761) [Si la force du corps produit les pensées dans l'âme, et la force de l'âme produit des mouvements dans le corps.] Communément on croit que, par le moyen de la force des corps, les pensées sont produites dans l'âme et que, par le moyen de la force de l'âme, le corps est mis en mouvement. (...) Qu'on ne puisse pas comprendre cette influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, ni l'expliquer de manière intelligible, je l'accorde aisément, mais cela suppose d'être fondé dans l'expérience. Car j'ai déjà prouvé plus haut (§§ 529, 534, 536) qu'il n'est pas possible de démontrer par l'expérience que le corps agit sur l'âme, et l'âme sur le corps ; on peut seulement dire que l'influence naturelle de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme est admise seulement sans aucun motif, et pour un long temps⁴⁹².

Or, bien qu'aucun commerce n'existe entre le corps et l'âme, il existe une *harmonie* entre les deux, chose rendue claire par l'expérience la plus courante. Toutefois, pour Wolff, autant le fait d'une harmonie entre le corps et l'âme est évidente par l'expérience, autant son explication échappe à cette expérience, et il semble que cette explication, métaphysique, échappe de la même manière à toutes les disciplines : "à cela la solution cependant ne s'est

⁴⁸⁶ PR, § 55, p. 36 : "Quae enim per facultates animae possibilita intelliguntur existere seu actu esse quidem possunt (...)."

⁴⁸⁷ PR, § 58, p. 38 : "L'état de l'âme est modifié continuellement." ("Status animae continuo mutatur.")

⁴⁸⁸ PR, § 66, p. 45 : "L'essence de l'âme consiste dans la force représentative..." ("Essentia animae consistit in vi repraesentativa..."); § 67, p. 45 : "La nature de l'âme consiste dans cette force représentative." ("Natura animae in eadem vi repraesentativa consistit.")

⁴⁸⁹ PR, § 60, p. 39 : "Eadem vi omnes animae actiones producuntur."

⁴⁹⁰ Cf. J. Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, op. cit., p. 282 : "Parce que les perceptions de l'âme se succèdent continuellement (...), son état change sans cesse. Or ce changement incessant ne peut s'expliquer par ses seules facultés qui, pour être des puissances actives, n'en sont pas moins incapables de passer d'elles mêmes à l'acte. Il faut donc leur adjoindre un principe constant d'action qui actualise ce qui est seulement possible par elles, c'est-à-dire une force."

⁴⁹¹ DM, vol. 2, §§ 763-764, pp. 475-478.

⁴⁹² DM, vol. 2, § 761, pp. 471-472.

trouvée ni en théologie, ni en morale et en politique, ni en médecine, parce qu'elles se contentent de ce que l'expérience enseigne autour de l'harmonie du corps et de l'âme (...) ⁴⁹³." Cette difficulté est selon lui "le nœud difficile qui a coûté beaucoup de fatigue aux philosophes ⁴⁹⁴." Et à travers cette façon de parler, on devine que le philosophe semble être en mesure de pouvoir trouver "la solution" permettant de trancher enfin ce nœud gordien. L'explication ultime de cette capacité à rendre parallèles les modifications corporelles (que Wolff nommera, dans la *Psychologie rationnelle*, "idées matérielles ⁴⁹⁵") et les représentations immanentes de l'âme (ou "idées sensuelles") se découvre finalement juste ensuite au paragraphe 765 du même traité : c'est le recours (hypothétique) à une *harmonie préétablie* entre les deux, qui assure leur coordination temporelle :

§ 765 [L'harmonie préétablie.] Puisque l'âme possède donc sa propre capacité à se représenter le monde (§ 753) et que, par ailleurs, toutes les transformations naturelles du corps sont fondées dans son essence et sa propre nature (§ 630), on reconnaît facilement que l'âme agit pour elle-même et que le corps, lui aussi, procède à ses transformations pour lui-même, sans pour autant que l'âme n'influe sur le corps, ni que le corps n'influe sur l'âme, ni même que Dieu ne le provoque par son influence directe ; les sensations et les désirs de l'âme coïncident simplement avec les transformations et les mouvements du corps. Et c'est ainsi que nous aboutissons à l'explication que M. de Leibnitz a donnée à propos de la communauté du corps et de l'âme, qu'il a appelée l'harmonie préétablie ou la concordance ⁴⁹⁶.

Le recours à l'harmonie préétablie par Dieu entre l'âme et le corps ⁴⁹⁷, dont l'analyse sera développée plus précisément dans la *Psychologie rationnelle*, est envisagé finalement comme une simple hypothèse probable ⁴⁹⁸, ce qui affaiblit de nouveau la solidité du système. Wolff est en effet beaucoup plus circonspect que Leibniz à propos de ce principe ⁴⁹⁹, comme le remarque justement L. Cataldi Madonna :

L'harmonie préétablie perd chez Wolff la position centrale que lui avait, en revanche, attribuée Leibniz, et n'est acceptée seulement que comme une hypothèse probable qui, bien qu'elle ne soit pas utilisée ad hoc comme les autres arguments et possède un plus grand pouvoir explicatif, ne doit pas être utilisée comme un principe de démonstration pour déduire des principes ou des définitions valant pour les autres sciences, par ex. la théologie, la psychologie, l'éthique et la politique ⁵⁰⁰.

Cette harmonie *postulée* par Wolff consacre pourtant ici, dans un contexte dualiste, le caractère assez radicalement *immanent* de l'âme humaine. Il faut noter toutefois que Wolff se montre extrêmement prudent en la posant, car elle suppose dans l'absolu qu'aucun rapport réel

⁴⁹³ DM, vol. 2, § 760, p. 471.

⁴⁹⁴ DM, vol. 2, § 760, p. 471. La difficulté est évidemment de taille dans un contexte dualiste radical. Encore faudrait-il indiquer qu'il est né avec Descartes et présuppose une cosmologie de nature cartésienne.

⁴⁹⁵ PR, § 112, § 113, p. 88 : "Les idées sensuelles coexistent avec les idées matérielles dans le cerveau." Noter que dans le § 112 Wolff rend l'idée matérielle synonyme "d'espèce impresse".

⁴⁹⁶ DM, vol. II, § 765, p. 478. Voir aussi PR, § 617, p.548.

⁴⁹⁷ PR, § 626, p. 559.

⁴⁹⁸ PR, § 530, p. 451 : "Par systèmes expliquant le commerce entre l'esprit et le corps, nous comprenons les hypothèses des philosophes (...)."

⁴⁹⁹ DP, § 128, note, p.165 : "Par exemple, même si l'hypothèse Leibnizienne du commerce entre l'âme et le corps remporte la palme sur les autres, nous ne l'employons toutefois pas dans les démonstrations morales et politiques afin de ne pas abandonner à des flots incertains des vérités importantes qui sont d'une rare utilité dans la vie. En revanche, lorsque le Philosophe explique grâce à cette hypothèse les [choses] qui ont trait au commerce intervenant entre l'âme et le corps, il ne lui accorde pas d'autre place que celle que nous avons revendiquée pour les hypothèses philosophiques."

⁵⁰⁰ L. Cataldi Madonna, "La metodologia empirica di Christian Wolff", in op. cit., p. 14-15. [Nous traduisons]

ne soit envisageable entre l'âme spirituelle et la réalité physique. Mais la nier, à l'inverse, reviendrait à saper les données révélées. La subtilité de sa posture se révèle par exemple dans la préface à la seconde édition de la *Métaphysique allemande* :

Après que par mes écrits on ait appris à mieux comprendre l'harmonie préétablie de Mr Leibniz, quelques uns ont osé formuler des objections contre elle. Mais, parce que dans mon cinquième chapitre mon intention principale n'était pas de la confirmer, je suis arrivé à elle de manière presque inattendue ; je ne m'intéresse donc pas non plus à ce que l'on avance contre Mr Leibniz. Et même si quelqu'un les avait alléguées contre moi, et que seulement pour des motifs particuliers il avait tu mon nom, dans ce cas non plus je ne trouverais cependant nécessaire de rappeler la nullité de cette opposition, car [les objections] sont ainsi faites qu'elles ne peuvent insinuer quelque doute chez [celui] qui comprend mes doctrines. Chacun devrait plutôt reconnaître tout de suite que toutes ces objections sont sans objet, dès que l'on comprend ce que je soutiens, et qu'en partie elles comportent une difficulté qui doit opprimer ceux qui se déclarent favorables à l'influence naturelle de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, car l'âme devrait être déterminée dans ses pensées par le corps et, par suite, elle ne pourrait rien réaliser sans le corps avec sa seule force. Certainement ! Bien que cette opinion soit commune, elle est exposée à de grandes et dangereuses difficultés. Je ne veux alléguer qu'un seul exemple, qui ne doit pas être jugé insignifiant. Avec cette [opinion], on ne peut en aucune façon [faire] coexister l'immortalité de l'âme ; et cela est si facile à démontrer, si l'on est habitué à la connaissance distincte, que je crois superflu ici d'ajouter une démonstration, encore omise par moi pour d'autres motifs. Une opinion avec laquelle ne peut pas coexister l'immortalité de l'âme est sans aucun doute dangereuse, parce qu'avec elle tombe la plus grande partie de notre religion⁵⁰¹.

Puisque le corps ne peut avoir aucun rapport réel avec l'âme, on en déduit que cette âme pourrait fort bien, sans cette harmonie et *par hypothèse*, se représenter *par sa seule force* les corps *sans que ceux-ci existent en dehors d'elle*, tout comme les corps pourraient eux aussi se modifier sans besoin d'âme pour les représenter. Wolff, n'hésite pas à envisager et à présenter clairement cette autre hypothèse, plus improbable et beaucoup plus radicale, dans la *Psychologie rationnelle*, mais celle-ci demeure assez fortement problématique :

§ 614) [Est-ce que l'existence du monde matériel et sa représentation dans l'âme sont nécessaires ?] Puisque dans le système de l'harmonie préétablie l'âme produit par sa propre force toutes les perceptions et les appétits indépendamment de tout principe extérieur ; la situation présente n'apporte absolument rien vers la production des idées matérielles dans le cerveau, et dès lors *les perceptions et les appétits viendraient dans l'âme de celui-ci par le moyen présent, même si le corps n'existait pas, aussi par conséquent l'âme de celui-ci rendrait présent cet univers par ce moyen, même si le monde visible n'existait pas*⁵⁰².

La référence à Descartes, capable de trouver des idées en lui alors même qu'il a rejeté au préalable l'existence du monde extérieur, dans la note de ce paragraphe, est significative, et montre que ce genre d'expérience radicale est solidaire de son héritage intellectuel. Toute la difficulté est de bien voir que, précisément à cause de la thèse de l'harmonie préétablie et de

⁵⁰¹ DM, préface de la seconde édition [Vorrede Zu den andern Auflage].

⁵⁰² PR, § 614, pp. 544-545 : "§ 614) [An existentia mundi materialis ad ejus repraesentationem in anima sit necessaria] Quoniam in systemate harmonia praestabilitae anima vi propria producit omnes perceptiones & appetitiones independenter ab omni principio externo ; praesentia idearum materialium in cerebro ad eas producendas nihil prorsus confert, adeoque *perceptiones & appetitiones in anima eodem, quo nunc modo consequerentur, etiamsi corpus non existeret, consequenter etiam anima eodem, quo nunc, modo sibi repraesentaret hoc universum, etiamsi mundus adspectabilis non existeret.*" Dans la note de ce paragraphe, Wolff prend significativement comme exemple Descartes, qui avait en son esprit des idées produites et garanties par un Dieu véracé alors même qu'il avait rejeté au préalable l'existence du monde extérieur et des corps sensibles. Wolff semble dès lors accepter le principe de cette production directe d'idées matérielles dans le cerveau par Dieu : "(...) Dieu ne produit pas dans l'âme des perceptions si ce n'est pour la présence d'idées matérielles dans le cerveau (...)" (*Ibid.* , note : "(...) Deus non producit in anima perceptionem nisi ad praesentiam ideae materialis in cerebro (...)")

l'aperception de l'âme, Leibniz, pour sa part, refusait toute théorie de l'abstraction⁵⁰³ et invoquait *l'innéité virtuelle* des idées pour expliquer la présence des idées en nous⁵⁰⁴. Or Wolff, dans la *Psychologie empirique*, adopte une théorie totalement opposée : il cherche à concilier, comme on l'a vu, la force immanente et spontanée de l'âme avec une théorie de l'abstraction, où les concepts peuvent être *a posteriori* et donc être "extraits" de la sensation. Nous ne pouvons éviter de nous demander si cette conciliation est envisageable, ou bien si Wolff ne se risque pas à provoquer entre ces deux tendances une contradiction manifeste, si du moins l'on maintient tels quels les sens *d'a priori* et *d'a posteriori*. En effet, et c'est là le point essentiel de notre problème, *si ces concepts se trouvent ainsi logés virtuellement dans l'esprit humain, qui a la force de les tirer par lui-même de son propre fond, on ne voit pas pourquoi et comment ils pourraient être "extraits" de l'expérience, et donc être a posteriori*⁵⁰⁵. Au fond, dans cette perspective plutôt innéiste, expliquer les sensations *a priori* revient à en expliquer la production par la seule force de l'âme⁵⁰⁶. Il resterait alors, pour surmonter la difficulté, à réduire l'*a posteriori* à n'être qu'une occasion perceptive déclenchant l'actualisation de ce qui est déjà représenté virtuellement dans la raison, donc *a priori* dans l'esprit, en suivant la définition de Wolff. Mais alors, la thèse wolffienne du "mariage" entre raison et expérience ne peut plus tenir, car, comme on l'a vu, un mariage est en soi bien davantage qu'une simple relation *occasionnelle*.

En effet, ce qu'il faut bien remarquer ici, c'est qu'une simple "*occasion*" n'a pas véritablement le statut de *cause*, car l'âme a une force active spontanée, non seulement innée (ce qui est à notre avis évident et ne pose aucun problème⁵⁰⁷), mais bien innée à *elle-même*, de sorte qu'elle posséderait toujours en son immanence radicale cette aptitude permanente à se représenter le monde, au moins de manière obscure et confuse, et cela même si, dans l'absolu et par hypothèse, aucun corps matériel n'était là pour y correspondre extérieurement.

⁵⁰³ Cf. J.-B. Rauzy, "Leibniz et les termes abstraits : un nominalisme par provision.", in *Philosophie* n°39, *Leibniz*, Paris, Les éditions de Minuit, Paris, septembre 1993, pp. 108-128.

⁵⁰⁴ Chez Leibniz, la théorie de l'innéité virtuelle est essentiellement présentée dans *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Livre I, chapitres I et III, édition Gerhardt, Band V (pp. 39-509) ; édition Garnier Flammarion, 1966, 1990².

⁵⁰⁵ E. Gilson, à notre avis, a reformulé exactement cette difficulté, en traitant de la scolastique tardive et de sa tendance à survaloriser le caractère représentatif de l'objet connu : "Si l'espèce intelligible n'est plus le résultat d'une transmutation de l'espèce sensible apportée dans l'âme par le sens, mais l'œuvre même de l'intellect agent ; si ce dernier, au lieu d'illuminer et de transmuier un donné extérieur, crée et tire de soi l'espèce intelligible qu'il forme à la ressemblance du *phantasma*, ne s'ensuit-il pas, qu'au moins dans de certaines limites, l'innéisme redevient la vérité ?" E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1930, pp. 30-31.

⁵⁰⁶ AVG, § 327 : "§ 327) (...) Après avoir minutieusement montré comment tout ce que nous notons de la connaissance interne, ou faculté de connaissance par le moyen de l'expérience, se démontre *a priori* par l'unique force de l'âme, avec laquelle elle se forme une représentation ou *idée* du monde (...)."

⁵⁰⁷ A notre avis, toute faculté, y compris la faculté de réflexion, est nécessairement antérieure, dans sa possibilité, à l'expérience, et donc en ce sens, "innée", puisqu'elle rend justement l'expérience possible. Une faculté, en tant que possibilité, ne peut donc pas dériver ni provenir de l'expérience. Donc les facultés proviennent nécessairement d'une spontanéité de l'âme, quant à ce qu'elles *sont*. Mais cela ne signifie en rien que l'âme soit innée à *elle-même*, et que l'acte de l'âme, qui est pour Wolff la représentation, puisse s'actualiser spontanément sans la médiation d'une expérience. Les facultés de l'âme ne peuvent donc être innées à *elles-mêmes*, quant à ce qu'elles *font*.

Nous aboutirions donc, en nous arrêtant ici, à une conclusion pour le moins paradoxale. L'*a posteriori* wolffien n'enlèverait finalement rien au caractère *a priori* de la détermination de la notion générale, c'est-à-dire qu'elle serait *causée conceptuellement par la raison de son propre fond*, et signifierait seulement que sa production *a priori* serait solidaire ou dépendante chronologiquement d'un processus perceptif. Mais cette signification ne serait sans doute pas celle du *Wolff d'intention*, toute notion étant, chez lui, engendrée chronologiquement *a posteriori* (produite matériellement à l'occasion de perceptions sensibles et en fonction d'elles). Toutefois, étant donnée la force active de l'âme, n'est-elle pas toujours déterminée logiquement *a priori* (produite par la raison réfléchie elle-même, *déterminée dans son contenu nécessaire*) ?

Ce serait là, note Paccioni, le sens véritable du terme de "*fondement*" (Grund) chronologique de la raison dans l'expérience sensible⁵⁰⁸, qu'il faut distinguer néanmoins du "*principe*" logique qui explique "pourquoi une autre chose est"⁵⁰⁹. Wolff semble ici approcher de très près la future distinction kantienne entre matière et forme de la connaissance. Ainsi la connaissance *a posteriori* peut bien être la matière sur laquelle s'applique l'esprit, elle n'en est pas pour autant sa forme, qui seule en "rend raison" logiquement (et pour Kant : transcendentement). L'essentiel pour nous est de constater que si le sens de la notion n'est pas *déterminé* dans sa forme par la chose sensible, mais uniquement dans sa matière, alors cette forme ne peut être qu'innée et *a priori*, produite par la force représentative de l'âme, et cela dans tous les cas de figure. Dès lors, tous les efforts du philosophe pour "marier" la raison et l'expérience ne pourraient jamais aboutir qu'à une jointure étroite, certes, une solidarité intime, intuitive, mais pas à une véritable "union matrimoniale". Wolff, dans son intention, insiste sur leur collaboration, leur étroite dépendance, mais, *de fait*, il habille simplement son innéisme de vêtements sensibles, parce que l'expérience sensible de la chose ne pourrait jamais être vraiment *à la racine du sens* de la notion produite. La définition wolffienne de l'*a posteriori* comme étant "ce qui provient de l'expérience" serait donc trop vague si l'on s'en contentait, pourrait susciter de fausses interprétations et ne permettrait pas de clarifier le processus qu'elle désigne, processus qui révélerait une manière bien particulière de "fonder" la notion dans l'expérience sensible, simple occasionalisme chronologique laissant à la raison le soin de la production effective, donc *a priori* de la notion en question. Aucune notion générale ne pouvant par principe être dépourvue d'une racine et d'une production rationnelle, toute notion serait donc *a priori*, même si elle avait été conçue parallèlement et en coïncidence avec à une expérience, c'est-à-dire, en terme wolffien, *a posteriori*. L'étroite dépendance établie par Wolff entre la raison et l'expérience⁵¹⁰, qui est bien réelle et

⁵⁰⁸ DP, ch. I, § 1, p. 69. Voir aussi J.P. Paccioni, "Condillac, Wolff et les principes de la connaissance." in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, op.cit., p. 61.

⁵⁰⁹ O, § 866 : "Principium dicitur id, quod in se continent rationem alterius."

⁵¹⁰ "L'explication rationnelle chez Wolff n'est jamais coupée des données de l'expérience. Elle en est, au contraire, inséparable." Jean Ecole, "En quel sens peut-on dire que Wolff est rationaliste ?", in *Etudes et documents photographiques sur Christian Wolff*, op. cit., p. 150.

incontestable, ne doit donc pas pour autant dissimuler une discontinuité fondamentale entre ce qui est actif ce qui est passif dans l'âme, discontinuité de nature efficacement masquée par l'usage d'une abstraction-séparation et de différents degrés d'attention au sein de la perception sensible elle-même, et qui semblent effectivement apporter une solution de continuité⁵¹¹. Certains commentateurs, comme L. Cataldi Madonna, évoquent à ce sujet un désir de compromis entre Locke et Leibniz dans une sorte de doctrine syncrétique :

Dans le cas de l'innéisme, Wolff semble plutôt pencher pour un compromis entre la position de Locke et celle de Leibniz, qui puisse garantir une démarcation plus nette de la [posture] leibnizienne, entre un contexte de découverte et un contexte de justification. D'une part, en effet, il semble partager la thèse innéiste des facultés qui défend l'origine empirique des idées et le rôle de l'expérience comme "fondement" de la connaissance. D'autre part, il ne renonce pas tout à fait à défendre un "réalisme métaphysique" et épistémologique en admettant l'existence d'un royaume de vérité duquel la nécessité et l'universalité peuvent être vérifiées par la raison seulement⁵¹².

Malheureusement, la détermination empirique des notions issues du processus d'abstraction n'est pas conciliable, telle quelle, avec un innéisme actif et autonome de la raison défendu ailleurs par Wolff, pour qui l'esprit humain, en vertu de sa force représentative spontanée, tire toutes ses notions de son propre fond lorsqu'une expérience le permet. Cela revient à dire que ce *compromis* ne parviendrait pas à lever la contradiction foncière entre l'empirisme et le rationalisme. Cette incompatibilité amènerait logiquement à interroger de nouveau la place globale de l'*a priori* dans la philosophie wolffienne, en dépit des très fréquents appels de Wolff à l'expérience et de son souci d'enraciner en permanence la démonstration *a priori* dans l'*a posteriori*. Il ne s'agit pas pour autant d'affirmer que l'*a priori* aurait une prééminence sur l'*a posteriori*⁵¹³. Mais la tendance au demeurant fort légitime des commentateurs récents de remettre à l'honneur la place de l'expérience dans l'œuvre de Wolff, de tempérer ainsi sa réputation de pur rationaliste chez les historiens antérieurs (Etienne Gilson notamment⁵¹⁴), ne doit pas pour autant conduire à négliger hâtivement son innéisme foncier⁵¹⁵. En aucune façon la raison, avec ses connexions nécessaires, en effet, ne peut être résorbée dans la perception, ni l'âme être *fondée* dans son être par l'expérience, contrairement à ce que des expressions fréquemment utilisées comme "dériver" ou "extraire" de l'expérience pourraient nous faire croire au premier abord, afin d'expliquer la connaissance *a posteriori*. C'est la raison pour laquelle les concepts métaphysiques de l'*Ontologie*, s'ils sont déclarés d'origine *a posteriori*, ne doivent pas pour autant laisser penser qu'ils sont l'objet d'une induction aristotélicienne, et cela même si Wolff donne, comme Aristote, beaucoup

⁵¹¹ Cf. Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit., p. 173 : "Entre les idées liées aux sens, les phantasmes et les notions *a priori* une continuité est établie par les notions produites *a posteriori*."

⁵¹² Luigi Cataldi Madonna, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, op.cit., pp. 236-237. [Nous traduisons].

⁵¹³ Cf. Arnaud, "L'ontologie dans la métaphysique allemande de Christian Wolff", op.cit. p. 336 : C'est d'emblée, et continûment, que la philosophie wolffienne est marquée par l'expérience *et* la raison. Il serait inapproprié de chercher à donner la prééminence à l'une ou à l'autre de ces deux voies."

⁵¹⁴ Cf. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1981, première édition de 1948. Voir le chapitre consacré à l'essentialisme de Wolff, pp. 166-186.

⁵¹⁵ Cf. Ecole, "En quel sens peut-on dire que Wolff est rationaliste ?", op. cit., p. 159 : "la position de Wolff, de ce point de vue, apparaît comme très rationaliste, même s'il n'est pas d'usage de prendre ce terme en ce sens."

d'importance à l'idée de *similitude* entre les objets singuliers⁵¹⁶. Si l'on comprend bien que, pour le philosophe, la raison ne peut s'exercer sans l'expérience qui lui fournit l'occasion de produire ses concepts, il ne suit pas pour autant que les concepts soient *déterminés* par l'expérience dans leur contenu, sans quoi Wolff devrait admettre avec les empiristes que l'esprit dépourvu de sensation serait comme une table rase. Il note ainsi clairement dans le *Vorbericht* : "Lorsque nous réfléchissons sur nous-mêmes, nous nous convainquons qu'il y a en nous une faculté de former des idées des choses possibles ; et nous nommons cette faculté l'*entendement*⁵¹⁷." Hélas, il ne précise pas ici à partir de quoi ces choses possibles sont formées, ni surtout en quoi consiste cette formation active de l'objet conceptuel, d'où la nécessité d'analyser en détail, comme nous l'avons fait, la *Psychologie empirique* : mais nous avons vu qu'elle ne suffisait pas à dissiper toute équivoque, étant donnée cette force innée donnée à l'âme et sa capacité à produire *d'elle-même* ses perceptions sensibles. En l'absence de théorie *hylémorphiste*, on ne voit pas comment accorder ces deux aspects contraires.

Ainsi, en prenant un peu de champ et en se tenant à ce niveau d'analyse, pourrait-on aller jusqu'à rejoindre l'interprétation classique d'Ernst Cassirer⁵¹⁸ et affirmer que la position gnoséologique de Wolff le rapproche finalement davantage de Leibniz que de Locke ? Il serait en effet finalement assez commode de projeter ici la gnoséologie de Leibniz sur celle de Wolff et de la synthétiser ainsi : puisqu'un corps matériel ne peut agir physiquement sur une âme, et que l'âme ne peut pas non plus agir en retour sur un corps matériel, il faut nécessairement aller jusqu'à admettre que le sensible, parce qu'il est une représentation confuse de l'âme, et que la notion abstraite, parce qu'elle est représentation claire et réfléchie de l'âme, que toute représentation, dans sa forme, est *innée à cette âme*, puisque toutes ses capacités découlent de sa force autonome et *en substance* indépendante du monde physique, du moins dans son principe. Toutes les perceptions viennent donc du fond de l'âme douée de spontanéité, rendues simultanées avec ce monde physique par les seules vertus mécaniques de l'harmonie préétablie. Le rationalisme le plus classique, tel qu'il est résumé par Kant pour rendre compte des courants historiques antérieurs, aurait finalement ici gain de cause en qualifiant adéquatement la connaissance wolffienne.

Malheureusement, les choses ne sont sans doute pas si simples, car Wolff, comme on l'a vu, semble brouiller à plaisir les distinctions claires et scolaires entre l'empirisme et le rationalisme. Des commentateurs comme L. Cataldi Madonna nous préviennent : "Des termes

⁵¹⁶ Cf. H. Poser, "Die Bedeutung des Begriffs "Ähnlichkeit" in der Metaphysik Christian Wolffs", *Studia Leibnitiana*, Band XI/I (1979), pp. 62-81.

⁵¹⁷ DL, *Vorbericht*, § 10, p. 117.

⁵¹⁸ Cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Philosophische Bibliothek, Hamburg, Meiner, 1998 ; trad. française *La philosophie des lumières*, Fayard, Paris, 1966, pp. 141-142 : "Selon Leibniz et Wolff, une psychologie qui prétend trouver dans l'impression le fondement dernier du psychique a déjà manqué la position même de la question. Elle passe outre le phénomène primitif de l'âme qui consiste dans l'action et non dans un pur pâtir. A la psychologie de la "sensation" s'oppose alors une psychologie purement *fonctionnelle*. (...) Quant à la représentation elle-même, il ne faut nullement l'entendre ici comme le pur reflet d'une réalité extérieure mais comme une énergie purement active." Si c'est le cas chez Wolff, comment ne pas rapprocher dangereusement sa posture de l'idéalisme, en rompant les amarres de la réalité extérieure ?

tels que le rationalisme et l'empirisme, en outre, apparus beaucoup plus tard, doivent être utilisés avec prudence dans le cas de la philosophie de Wolff, et peuvent même devenir trompeurs s'ils sont conçus en fonction de l'utilisation réelle⁵¹⁹." On ne peut se permettre, en essayant de rendre sa pensée aussi fidèlement que possible, d'effacer purement et simplement la réception de l'expérience sensible d'un côté, que Wolff, on l'a vu, a rappelé inlassablement comme condition essentielle du savoir, pour ne tenir compte que de l'activité spontanée de la raison de l'autre. Wolff a nécessairement dû affronter le problème de la coordination entre les deux, la passivité réceptive des sensations et la force active et représentative de l'âme, afin de trouver une solution pour les harmoniser, même si l'on peut discuter du fait de savoir s'il y est *de fait* parvenu ou non.⁵²⁰

La sensibilité étant en première instance une modification de l'organe des sens par un corps extérieur, il y a nécessairement en cela une *passivité* dans la réception de la sensation. Pourtant, d'un autre point de vue, la sensation est *aussi* une représentation *active* des objets extérieurs dont la possibilité revient à l'âme elle-même et à sa force innée. Voilà déjà une donnée paradoxale. Le paragraphe 818 de la *Métaphysique Allemande* montre que Wolff était tout à fait conscient de cette double lecture possible qui concentre à elle seule toute la difficulté :

§ 818) [Si, dans les sensations, l'âme se montre active.] "A cause de l'harmonie avec le corps, les sensations ont leur raison dans le corps (§§ 29,765), et ensuite, apparemment, en dehors de l'âme (§ 45). Elles sont pour cela énumérée parmi les passions (§ 104). Entre temps, étant produites en réalité par l'âme (§ 753), et ayant seulement été harmonisées avec le corps (§ 765), elles sont donc des actes de l'âme ; donc l'âme se montre comme une essence active pendant qu'elle sent⁵²¹."

Doit-on lire ici "*apparemment*" au pied de la lettre, et faire de la réceptivité passive des sensations une sorte "d'illusion temporaire de la conscience", ou du moins une vérité provisoire, relative à un mode empirique d'analyse des facultés ? Ceci semblerait être indiqué puisqu'il est suivi d'un "*en réalité*" qui semble corriger l'apparence, qui serait donc trompeuse et à dépasser. Auquel cas nous retrouverions la fonction de la *Psychologie rationnelle* comme discipline *rendant raison a priori* de la réalité, déduisant les facultés à partir de sa force fondamentale, pendant que la *Psychologie empirique* ne ferait qu'inventorier et ordonner les descriptions de l'expérience de l'âme. Avec cela, l'innéisme de l'âme semblerait avoir gain de cause en définitive, toute passivité des facultés et dépendance à l'égard des objets sensibles n'étant que trompeuse apparence.

Pourtant, à bien considérer cet extrait, on voit que cette force active de l'âme est toujours *conditionnée* par l'harmonie avec le corps, et que ses modifications, aussi spontanées soient-

⁵¹⁹ L. Cataldi Madonna, "La metodologia empirica de Christian Wolff", in op. cit. , p. 23. [Nous traduisons]

⁵²⁰ Voir par exemple l'avis négatif de Bissinger à propos de la morale wolffienne : "C'est que Wolff, dans l'Éthique, n'est pas parvenu à joindre, selon son exigence, la raison et l'expérience, pour faire advenir la justice. La relation entre les deux se prononce clairement en faveur d'une rationalité pensée a priori... La méthode mathématique si estimée de Wolff appelle sa victime." A. Bissinger, " Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik ", in *Christian Wolff, 1679-1754...*, p. 156. [Nous traduisons].

⁵²¹ DM, vol. 2, § 818, pp. 507-508.

elles, dépendent toujours nécessairement de cette harmonisation, qui la *limite* à certaines occasions plutôt qu'à d'autres. Il y a une limitation inévitable de la spontanéité de l'âme, dont les facultés ne peuvent être actualisées dans leurs représentations qu'avec l'occasion perceptive particulière, donc par la médiation nécessaire d'organes sensitifs particuliers. Tout cela borne singulièrement l'innéisme de l'âme et la rive aux conditions de l'expérience réelle. Le paragraphe 66 de la *Psychologie rationnelle* montre ainsi que l'âme est une force nécessairement limitée dans sa matière comme dans sa forme : "L'essence de l'âme consiste dans la force de représentation de l'univers, limitée matériellement par la position du corps organique dans l'univers, et formellement par la constitution des organes sensoriels. (...) ⁵²²."

En conséquence, on ne connaît jamais de l'âme que ce que l'expérience finie permet de saisir d'elle, en fonction des limites qui s'y manifestent, d'où l'idée que *l'expérience conditionne matériellement les modifications de l'âme tout autant que l'âme conditionne formellement la possibilité de l'expérience*. Sous quelles formes apparaissent ces limites ? Il est vrai que c'est du point de vue du monde, envisagé dans sa totalité et comme un réseau d'êtres connectés entre eux (*nexus rerum*) par la coexistence et par la succession ⁵²³, monde dans lequel l'âme est insérée, que cette limitation de l'expérience manifeste le mieux sa nécessité. Elle exprime à quel point la force de l'âme, puissance de modification des facultés, est intrinsèquement *conditionnée* par l'expérience et n'est donc pas "toute puissante" en son domaine. Elle est en tout cas inapte à actualiser d'elle-même toutes ses idées générales sans le secours de l'expérience sensible externe et ne peut jamais se structurer que *relativement* à elle. Cela revient à poser que l'âme ne peut pas *créer* sa connaissance à partir d'elle-même ; elle ne fait que *découvrir* partiellement les êtres du monde qui en tout point la précèdent ⁵²⁴. L'entendement n'est pas davantage créateur : lui-même est également limité dans le fait qu'il ne peut jamais parvenir à une clarté parfaite et définitive de toutes ses notions ⁵²⁵, dans la mesure où il ne peut pas s'affranchir totalement de la confusion du sensible d'où ces notions sont dégagées, ce qui fait de la connaissance humaine un idéal asymptotique et inachevable, conséquence assez inattendue dans la mesure où cela est peu compatible avec l'ambition encyclopédique, totalisante et systématique de la philosophie telle qu'est conçue par ailleurs par l'auteur. Ces limitations interdisent par conséquent d'envisager dans la philosophie wolffienne une quelconque faculté de l'âme pouvant fonctionner complètement seule, sans aucun rapport génétique avec l'expérience, de manière "pure", comme Kant l'envisage pourtant quant à la méthode en métaphysique. Cette solidarité étroite et permanente entre la raison et l'expérience ne peut que battre en brèche la lecture criticiste du rationalisme de Wolff.

⁵²² PR, § 66, p. 45.

⁵²³ CG, chapitre 1, § 10, où Wolff définit la connexion entre les êtres comme étant ce qui contient la raison suffisante de leur coexistence ou de leur succession.

⁵²⁴ Sur la distinction wolffienne entre créer et découvrir, cf. TN1, § 292, pp. 288-289.

⁵²⁵ PE, § 315, p. 320.

e) La tension non surmontée entre le souci de l'expérience et l'autonomie de la raison.

Résumons notre analyse de la démarche wolffienne de la connaissance : d'un côté, Wolff engage une théorie de l'abstraction pour rendre compte de l'existence des concepts en notre âme, de telle sorte que ceux-ci sont *extraits* de l'expérience, comme l'arbre tire sa sève de sa racine, nourrissant ainsi toute la démarche de connaissance, y compris lorsque celle-ci fonctionne *a priori* à partir de concepts déjà existants. Dans cette perspective, rien dans l'âme ne peut alors préexister à la sensation qui est le point de départ de tout le processus gnoséologique, et l'entendement doit en quelque sorte attendre de rencontrer sensiblement un objet pour pouvoir commencer à en extraire des notions universelles. Ainsi, l'expérience joue, d'un point de vue chronologique ou génétique, un rôle de condition nécessaire et *sine qua non* de toute connaissance abstraite.

Pendant, d'un autre côté et comme nous venons de l'établir, Wolff maintient une conception rationaliste et cartésienne de l'âme, et définit celle-ci comme "activité spontanée" dotée d'une "force" autonome, une *aperception* quasiment innée à elle-même, de telle manière qu'elle serait en mesure d'actualiser *toute seule* toutes ses facultés et tous ses contenus, l'expérience n'étant plus alors qu'une simple occasion accidentelle de manifester cette force en la limitant à certains objets plutôt qu'à d'autres. Dans cette perspective, l'expérience ne peut pas jouer le rôle d'une "condition nécessaire" qui pourrait expliquer et donner la raison de la connaissance abstraite de l'âme, comme le font les empiristes, puisqu'il n'y a pas de relation réelle ni le moindre influx physique entre l'âme et le monde matériel ; l'âme fonctionne par sa propre force, et pourrait même, dans une hypothèse radicale, se donner à elle-même des perceptions sans l'aide d'aucun monde extérieur, fonctionnant alors comme une entité autosuffisante, "sans porte ni fenêtre". Ainsi l'expérience ne joue-t-elle plus que le rôle d'un auxiliaire périphérique fournissant "à l'occasion" à l'âme des contenus contingents où pourront s'appliquer ses démonstrations *a priori* pour les voir confirmées *a posteriori*. C'est uniquement ce rôle dévolu à l'expérience qui interdit de concevoir l'âme comme étant totalement "créatrice" de connaissance. Ces deux tendances antagonistes, si clairement affirmées ensemble par Wolff, ne peuvent que laisser l'historien de la philosophie dans l'embarras. M. Campo illustre parfaitement ce sentiment de perplexité quant à l'interprétation conjointe de ces deux voies :

Si nous n'errons pas, il y a encore dans les expressions de Wolff des fondements réalistes traditionnels latents, non puisés seulement dans le bon sens, mais reflétant la métaphysique aristotélico-scholastique. Est-ce que nous nous étions trompés, donc, dans l'analyse et dans la caractérisation de l'article précédent ? Voilà la perplexité qui saisit celui qui veut comprendre avec une certaine exactitude [aderenza] l'univers wolffien. On ne peut pas faire moins que de sentir dominante, avec le rationalisme, une tendance intellectualiste [mentalizzante] profonde : ce que nous avons franchement remarqué plus haut, et laquelle se verra grandir (...), dans le rationalisme et dans l'idéalisme postérieurs. Mais en même temps, il est déconcertant de voir apparaître et constamment renaître des affirmations et des motifs empiristes et réalistes. Syncrétisme, dû à un manque de courage, aux habitudes contractées, à la superficialité ? Ou reconnaissances précieuses imposées par l'approfondissement et l'autocritique ? Déchirement entre la sincérité du besoin et le devoir de rendre compte de l'expérience concrète ? ⁵²⁶

⁵²⁶ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, op. cit., p. 17 [nous traduisons].

Toute la difficulté qui se présente à nous est en effet de savoir si ces deux tendances si opposées peuvent en soi s'harmoniser, et si Wolff est effectivement parvenu à surmonter cette tension, à opérer, comme il le désirait, cette synthèse dans son système, sans laisser subsister de paradoxe ou de contradiction. Or nous allons voir que cette tension *demeure*, persiste constamment sans trouver de résolution satisfaisante, comme nous allons le voir à présent dans le double traité de la *Théologie Naturelle*.

4- L'a priori et l'a posteriori dans les preuves de Dieu.

a) Le projet de la Théologie wolffienne.

L'intrication de la raison et de l'expérience, matérialisée par la combinaison des concepts d'a priori et d'a posteriori chez Wolff, se remarque notamment lorsqu'ils sont mis en œuvre dans la *Théologie Naturelle* pour démontrer l'existence de Dieu, démonstrations qui peuvent servir d'illustration et de confirmation à notre précédente analyse de ces termes.

La *Théologie naturelle* de Wolff se définit au paragraphe 57 du *Discours préliminaire*, où cette définition, originale à l'auteur, est toutefois justifiée par celle de la philosophie :

§57) [Définition de la Théologie Naturelle.] La partie de la philosophie qui s'occupe de Dieu s'appelle *Théologie naturelle*. C'est pourquoi on peut définir la *Théologie naturelle* comme la science des [choses] que l'on comprend comme possibles par Dieu. De fait, la philosophie est la science des possibles en tant qu'ils peuvent être (§ 29). C'est pourquoi, puisque, au nombre des possibles, sont aussi les [choses] qui sont inhérentes à Dieu et que l'on comprend comment pouvant se produire par lui, ce que personne ne nierait dès qu'il aurait admis l'existence de Dieu, la Théologie naturelle est la science des [choses] qui sont possibles par Dieu⁵²⁷.

La théologie naturelle wolffienne se caractérise par l'application de la *méthode mathématique* à ses objets : c'est là un trait qui lui confère une originalité certaine. Elle constitue, comme dans l'*Ontologie*, un exemple de mariage entre la métaphysique et la démonstration géométrique, dans la perspective d'établir définitivement la Théologie comme science rigoureuse et apodictique. Comme les autres disciplines, la Théologie se partitionne chez Wolff en deux traités distincts, dont on pourrait dire que le premier est une sorte de "théologie naturelle expérimentale", car fonctionnant à partir d'éléments *a posteriori*, et le second est une "théologie rationnelle", car se développant à partir de concepts déduits *a priori* les uns des autres. Nous allons voir, à travers l'analyse des preuves de Dieu que nous trouvons dans ces deux théologies, que cette bipartition n'est pas sans maintenir la tension problématique entre la raison et l'expérience que nous avons établie auparavant. La théologie naturelle a par ailleurs deux fonctions qui en font le pivot et le fondement dernier de toute la philosophie, tant théorique que pratique⁵²⁸. La première fonction est de réfuter l'athéisme, de

⁵²⁷ DP, § 57, pp. 112-113. Wolff ajoute, dans la note du § 1 de la TN1, qu'il se refuse à définir la Théologie naturelle comme étant "la science des choses divines acquises par des principes rationnels", définition à ses yeux trop commune : "Vulgo definitur per scientiam Deo rebusque divinis ex principiis acquisitam."

⁵²⁸ La Théologie naturelle donne en effet ses principes au droit naturel. Cf. TN1, § 21, p. 21.

convaincre les athées de l'existence du Dieu dont parlent les Ecritures⁵²⁹, et cela par le seul moyen de la raison philosophique naturelle⁵³⁰, d'où l'importance capitale du fait de *démontrer* le plus *solidement* possible l'existence de Dieu⁵³¹, et cela pour faire bénéficier la théologie de l'évidence dont bénéficie les mathématiques, afin d'emporter par son calcul la conviction des plus sceptiques. Sa deuxième fonction, bien plus importante encore du point de vue du savoir humain, est de fonder ultimement la rationalité humaine sur l'essence de Dieu, résorbant ainsi en lui toutes les explications possibles, toutes les difficultés⁵³². Dieu, Etre existant nécessairement *par Soi*, est en effet le fondement ultime et la raison suffisante de tout étant existant *par un autre*, et garant du principe même de raison suffisante, comme d'ailleurs de tous les autres principes. La *Théologie naturelle* de Wolff a en cela pour ambition ultime de fonder, en démontrant Dieu, la valeur épistémologique du principe de raison suffisante, principe qui à son tour explique le "pourquoi" de toutes les essences possibles différentes de Dieu, parce que seul Dieu a en Lui la *force* de "se faire être" par Lui-même, alors que Ses créatures ne l'ont pas ; le mot "force", employé ici de manière technique par Wolff, signifie très précisément, comme on l'a vu, que Dieu contient "en Lui-même" la raison suffisante de Son actualité et de Son action. Ceci n'est pas sans poser de délicats problèmes d'interprétation.⁵³³ Si le principe de raison suffisante fonctionne donc dans le monde, c'est d'abord parce que Dieu est la raison suffisante de ce monde et la garantit en existant par Sa propre *force*.

Ici comme ailleurs, la postérité de Wolff, notamment à travers Kant et sa célèbre critique de la preuve ontologique, a construit rétrospectivement une sorte d'*imagerie rationaliste* de la théologie de Wolff, la transformant ainsi aisément en "onto théologie". On se figure en effet que la preuve *a priori* de Dieu, qui n'est autre que la preuve ontologique, constituerait le cœur et le couronnement de l'ensemble, d'où un aspect fortement *déductif* et uniquement *essentialiste*, c'est-à-dire uniquement axé sur la démonstration de la nécessité de l'existence de Dieu à partir de son essence conçue *a priori* à partir des démonstrations de l'*Ontologie*.

⁵²⁹ TN1, § 12, p. 14 : "Par la théologie naturelle sont réfutées de la meilleure façon les athées et montrée la fausseté de leurs erreurs."

⁵³⁰ Wolff prend bien soin, dès la note du § 1 du traité, de distinguer théologie naturelle, fruit de la raison naturelle, et surnaturelle, fruit de la révélation divine : " En outre, pour le commun des hommes, on remarque que la théologie naturelle est dite ainsi par opposition à la révélée, qui traite de Dieu et des choses divines, en tant qu'elles se font connaître en nous par la révélation divine. " (p. 2) Voir aussi une explication plus détaillée des différences et des similitudes au § 9 et note, pp. 10-12, puis aux §§ 14- 20 (Le Dieu de la Théologie naturelle est le même que celui de la Théologie surnaturelle). Wolff tient à être aussi précis que possible pour se démarquer de ceux qui tendent à nier l'utilité d'une Théologie naturelle, ou à la surestimer par rapport aux données révélées des Ecritures.

⁵³¹ TN1, § 4, p. 4 : "Dans la Théologie naturelle est démontrée l'existence de Dieu."

⁵³² Il serait commode d'affirmer que la tension entre *a priori* et *a posteriori* chez Wolff se résoudrait *ultimement* par le recours à Dieu. Le problème est que cette difficulté n'est pas de nature directement *théologique* mais d'abord *épistémologique*, si bien que c'est par la logique et l'ontologie qu'il convient de l'approcher en principe, avant de l'approcher par la voie de la théologie. Ajoutons que la séparation matérielle de l'ontologie et de la théologie chez Wolff ajoute un obstacle supplémentaire à la possibilité de la résolution théologique de cette tension.

⁵³³ Voir sur ce point l'article de R. Theis, "Signification et limites de la pensée du fondement chez Christian Wolff", in *Etudes Germaniques*, n°59, janvier-mars 2004, pp. 41-61.

Il y a lieu de nuancer cette interprétation qui n'accorde pas assez de place à la source expérientielle dans la connaissance telle que la conçoit Wolff, alors que celui-ci commence d'emblée son traité par s'appuyer sur l'expérience pour démontrer Dieu.

b) La preuve de Dieu *a posteriori* :

En effet, il convient de remarquer d'abord que le premier traité se titre ainsi : *Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*. Autrement dit, on constate que Wolff ne commence nullement la *Théologie* par une preuve *a priori*, mais par une preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu. On ne verrait pas de raison particulière à cela si Wolff avait eu l'intention, pour être le plus solide possible, d'axer l'ensemble de son œuvre sur la preuve *a priori* et sur la seule déduction rationnelle. Il faut donc chercher ailleurs la préoccupation du philosophe.

La *Théologie naturelle* exige une grande préparation dans sa mise en forme, car on ne peut ainsi démontrer Dieu sans en avoir une connaissance préalable de plusieurs principes établis dans d'autres traités⁵³⁴, qui sont donc requis pour que cette preuve soit envisageable et légitime : une définition nominale de ce qu'est Dieu et des attributs essentiels principaux qu'il peut avoir⁵³⁵ ; la certitude que des essences nécessaires et des âmes existent (thèses démontrées respectivement dans l'*Ontologie*⁵³⁶ et dans la *Psychologie Empirique*⁵³⁷, ainsi que la théorie des éléments physiques exposée, comme on l'a vu, dans la *Cosmologie*⁵³⁸. Wolff, pour renforcer la solidité de son propos et montrer qu'il suit, ici comme ailleurs, la méthode démonstrative, ajoute que rien ne doit être admis en *Théologie naturelle* sinon des définitions nominales, des propositions déjà démontrées dans d'autres disciplines, et, de la même manière, l'expérience la plus indubitable.⁵³⁹ Tout cela est l'objet des paragraphes préliminaires. Nous notons au passage que la *Théologie* n'est pas une discipline qui se déploie d'emblée de manière purement déductive et sans concours de l'expérience.

Wolff commence donc directement son traité par l'élaboration d'une preuve de Dieu *a posteriori*, fondée par conséquent sur l'expérience. Le lecteur a été informé de la tournure de ce projet dès le *Discours Préliminaire*, au § 96 :

Ces principes immuables, à partir desquels on conclut fermement à l'existence de Dieu ainsi qu'à ses attributs, il faut les extraire de la considération du monde ; en effet, nous argumentons de leur existence contingente à l'existence nécessaire de Dieu, au moyen d'une conséquence nécessaire, et il faut lui attribuer les attributs à partir

⁵³⁴ TN1, § 11, p.13. Voir aussi DP, § 96, p. 135 : "S'il faut enseigner [tradenda] la Théologie naturelle selon la méthode démonstrative, il faut tirer ses principes de la Cosmologie, de la Psychologie et de l'Ontologie."

⁵³⁵ TN1, § 5, p. 5 : "Dans la Théologie naturelle est supposée quelque définition nominale de Dieu." Voir aussi § 6, p. 6 : "D'une définition nominale, qui est utilisée pour la démonstration de Dieu, sont déduits aussi les attributs de celui-ci."

⁵³⁶ O, §§ 299-303, pp. 140-142 : "Les essences des choses sont nécessaires."

⁵³⁷ PE, § 21, p. 15 : "L'âme humaine existe."

⁵³⁸ CG, § 182 : "les substances simples sont les éléments des corps."

⁵³⁹ TN1, § 8, p. 9 : "Ainsi donc, quant au nombre des principes démontrés, rien n'est admis, exceptées les définitions nominales, les expériences indubitables, les axiomes et les propositions déjà démontrées (§ 502, Log.). Donc, dans la Théologie naturelle, sauf les définitions nominales, aucun autre principe ne peut être admis, exceptés ceux des expériences indubitables, ou bien celles s'appuyant sur des démonstrations."

desquels on le comprend comme l'unique Auteur du monde. C'est pourquoi, puisque la Cosmologie générale enseigne la considération générale du monde à partir de laquelle sa dépendance à l'égard des attributs divins est rendue visible (§ 78), la Théologie naturelle tire ses principes de la Cosmologie⁵⁴⁰.

De manière plus étonnante, et, de notre point de vue, de manière très éclairante, le lecteur est aussi averti, dès les Prolégomènes du traité⁵⁴¹, qu'une seule preuve de Dieu suffit⁵⁴² et qu'il ne faut pas les multiplier sous peine de rendre l'ensemble inutilement complexe. Ce "principe d'économie" wolffien est ici à souligner car, si "la" preuve envisagée par le philosophe est *a posteriori*, cela laisser penser que c'est la seule à "suffire", la seule qui engage réellement la solidité de l'ensemble de la *Théologie naturelle* ; avec elle, Dieu sera bel et bien démontré une fois pour toute, de manière nécessaire et suffisante, si bien que toute autre preuve ne pourrait alors advenir que "par surcroît", de manière périphérique dans la construction du traité. Wolff commente brièvement sa position dans les *Annotations à la Métaphysique Allemande* : "(...) Bien qu'il soit commun d'alléguer beaucoup de démonstrations de l'existence de Dieu, je suis cependant resté à une seule, pas seulement parce qu'une seule est suffisante, mais aussi parce que, dans une exposition démonstrative, on ne peut plus en employer plus d'une (...) "⁵⁴³." Nous allons voir que le motif profond de cette simplification est que seule la preuve par la contingence est estimée valable, toutes les autres preuves présupposant celle-là à ses yeux.

La preuve *a posteriori* de Dieu, dans la *Théologie naturelle*, se déploie elle-même très rapidement, en un seul paragraphe (§ 24) :

§ 24) [Existence d'un être nécessaire.] *Il existe un être nécessaire.* L'âme humaine existe (§ 21. Psychol. Emp.). Ou bien nous existons (§ 14. Psychol. Emp.). Parce que rien n'est sans raison suffisante, pour laquelle [un être] est plutôt que de ne pas être (§ 70. Ontol.) ; Qu'une raison suffisante soit donnée est nécessaire, ce pourquoi notre âme existe, ou bien ce pourquoi nous existons. D'ailleurs cette raison est ou bien contenue en nous-mêmes, ou bien dans quelque autre être différent de nous (§ 53. Ontol.). Que tu établisses avoir la raison de notre existence en notre être, ou encore qu'elle ait la raison de son existence en un autre, on ne parvient pas à la raison suffisante, si ce n'est finalement dans quelque être subsistant, parce qu'il a en lui-même la raison suffisante de son existence. Ou bien donc nous sommes nous-mêmes un être nécessaire, ou bien est donné un être nécessaire, un autre [être] différent de nous (§ 309. Ontol.). Par conséquent il existe un être nécessaire⁵⁴⁴."

⁵⁴⁰ DP, § 96, p. 135.

⁵⁴¹ TN1, § 10, p. 12, exergue : "Pourquoi dans la Théologie naturelle l'existence de Dieu n'est pas prouvée par plusieurs arguments."

⁵⁴² TN1, § 10, p. 12 : "mais une seule [preuve] suffit."

⁵⁴³ AVG, § 342 (fin).

⁵⁴⁴ TN1, § 24, p. 25 : "§ 24) [Entis necessarii existentia]. *Existit ens necessarium.* Anima humana existit (§ 21, *Psychol. empir.*), seu nos existimus (§ 14, *Psych. empir.*) Quoniam nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit (§ 70, *Ontol.*) ; ratio sufficiens detur necesse est, cur anima nostra existat, seu cur nos existamus. Haec adeo ratio aut in nobismetipsis continetur, aut in ente quodam alio a nobis diverso (§ 53, *Ontol.*). Quod si ponas nos rationem existentiae habere in ente, quod denuo rationem existentiae suae in alio habet ; non pervenientur ad rationem sufficientem, nisi tandem in ente aliquo subsistas, quod existentiae suae rationem sufficientem in seipso habet. Aut igitur nosmetipsi sumus ens necessarium, aut datur ens necessarium aliud a nobis diversum (§ 309, *Ontol.*), consequenter ens necessarium existit." Il faut mentionner le fait que la *Métaphysique Allemande* présente, au début du chapitre VI concernant Dieu, une preuve en tout point identique à celle de la *Théologie naturelle* : "§ 928) [Il y a un être nécessaire] Nous sommes (§ 1). Tout ce qui est a sa raison suffisante pour laquelle il est plutôt que de ne pas être (§ 30) ; donc nous devons avoir une raison suffisante du fait que nous soyons. Si maintenant nous avons une raison suffisante par laquelle nous sommes, la raison doit se trouver ou bien en nous ou bien en dehors de nous. Si elle doit se trouver en nous, alors nous sommes nécessaires (§ 32) ; mais si elle est à trouver en un autre, il faut qu'il ait aussi en lui-même la raison pour laquelle il est, et il doit donc être nécessaire. Au contraire, celui qui veut objecter que la raison par laquelle nous sommes pourrait être trouvée en quelque chose qui n'a pas en lui la raison par laquelle il est aussi, il ne

Ce raisonnement appelle au moins deux remarques, en ce qui concerne le rapport entre raison et expérience. D'abord, on le voit, il consiste à démontrer l'existence d'un être nécessaire en se basant initialement sur une certitude d'expérience, certes, mais sur une expérience bien particulière : celle qui se trouve réduite à *l'existence de nos âmes*, ce qui, comme l'indique Wolff, présuppose la démonstration de leur existence, exposée au début de la *Psychologie empirique* (§ 21). Une expérience de nos âmes donc, qui, au-delà même de la *Psychologie empirique*, n'est pas sans rappeler le point de départ de la *Métaphysique Allemande*⁵⁴⁵ de 1719. Or cette démonstration s'inspire manifestement, en la modifiant, de la démarche cartésienne du *cogito*⁵⁴⁶. Faudrait-il en déduire que cette "expérience" wolffienne se réduit finalement, comme chez Descartes, à être une "inspection de l'esprit par lui-même"⁵⁴⁷ opérée donc après le doute méthodique des premières *Méditations Métaphysiques*, la rupture d'avec toute forme d'évidence extra mentale, dans un contexte inaugurant l'idéalisme? Des commentateurs comme Th. Arnaud en doutent⁵⁴⁸. Si c'était le cas, "l'appel à l'expérience" serait effectivement passablement équivoque et source de malentendu. La réponse à cette question n'est, de fait, pas aisée. L'expérience et la raison se trouvent toujours déjà inextricablement mêlées chez Wolff dans le terme *d'expérience*, que se soit celle de sentir les objets extérieurs ou celle de nous penser nous-mêmes (*cogitamus*), dans la mesure où cette expérience est immédiatement traduite sous forme d'attention⁵⁴⁹, puis de raisonnement, et ne pourrait être signifiée sans l'entendement. En ce sens, comme chez Descartes, l'existence d'objets réels semble toujours *conditionnée* par la position préalable de la conscience humaine. Certes, Wolff n'en fait pas une intuition immédiate comme Descartes, et l'interprète plutôt sous une forme syllogistique : "Celui qui est conscient de lui-même et d'autres choses, celui-là est. Nous sommes conscients de nous-mêmes et d'autres choses. Donc nous sommes"⁵⁵⁰. A en croire ce syllogisme, s'il n'y a pas de rupture préalable déclarée entre l'esprit et les choses extra mentales, il n'en reste pas moins vrai que *c'est toujours quelque part la conscience qui permet de poser l'existence*, et non l'inverse. Si donc Wolff peut s'autoriser à parler ici *d'expérience* à la racine du raisonnement, nous nous risquons à ajouter qu'il s'agit d'une *expérience interne* de la conscience, une expérience *quasi immanente*, car presque entièrement conditionnée par notre attention psychologique aux choses ou à nous-mêmes. En

comprend pas ce qu'est une raison suffisante. En effet, sur une telle chose il faut se demander encore quelle est la raison pour laquelle elle est, et l'on doit ensuite, finalement, [la] joindre à quelque chose qui n'a pas besoin de quelque raison extérieure pour laquelle il est. Mais pour que nous apprenions à reconnaître si nous sommes de ce type ou si c'est un être différent, nous recherchons ses attributs pour voir s'ils conviennent ou non à notre âme. § 929) [Il y a un être subsistant par soi]. Cet être qui a en lui-même la raison de sa réalité, et donc qui est tel qu'il est impossible qu'il ne soit pas, est appelé un être subsistant par soi. Et donc il est clair qu'il y a un être subsistant par soi." (Ch. Wolff, DM, vol. 2, §§ 928-929, pp. 574-575.)

⁵⁴⁵ DM, vol. 1, §§ 1-9, pp. 1-5.

⁵⁴⁶ Voir sur ce point l'article de Th. Arnaud, " Dans quelle mesure l'ontologie est-elle fondamentale dans la métaphysique allemande de Christian Wolff ? ", in *Revue philosophique* n°3, juillet 2003, puf, Paris, pp.323-336.

⁵⁴⁷ Th. Arnaud, op. cit., p. 325.

⁵⁴⁸ Th. Arnaud, op. cit., p. 335.

⁵⁴⁹ DL, cap. V, § 1.

⁵⁵⁰ DM, vol. 1, § 6, p. 4.

ce sens, on ne peut éviter d'en déduire que la menace d'idéalisme pèse bien réellement sur l'ensemble de ce que Wolff nomme "l'expérience de nos âmes."

Ensuite, le ressort logique de la preuve de Wolff est le principe de *raison suffisante*, principe exposé et prouvé dans la *Métaphysique Allemande* et dans l'*Ontologie*⁵⁵¹. L'appel à ce principe ici fait immédiatement penser à la preuve leibnizienne de Dieu, quasi identique, que l'on trouve par exemple dans son célèbre opuscule de 1697, *De l'origine radicale des choses*⁵⁵². Or, chez Leibniz comme chez Wolff, le principe de raison suffisante gouverne la physique, les jugements d'existence et les vérités de fait. On peut le formuler de la manière suivante : rien n'arrive sans qu'il y ait une raison *déterminant a priori*, de manière exhaustive, pourquoi l'essence des choses est ainsi plutôt qu'autrement, pourquoi elles existent au lieu de ne pas exister⁵⁵³. Cette raison est contenue de toute éternité, pour Leibniz, dans l'entendement divin, car cette raison suffisante détermine quelles essences sont compossibles, en fonction du principe du meilleur des mondes possibles. Leibniz ajoute significativement que ce principe est absolument indispensable pour prouver l'existence de Dieu. Nous remarquerons donc que la preuve *a posteriori* de Dieu de Wolff utilise paradoxalement un principe qui se trouve être établi de manière totalement *a priori* chez Leibniz. Ce paradoxe ne peut s'expliquer chez Leibniz que par le postulat d'après lequel l'*a posteriori* se moule sur l'*a priori* qui en rend raison, autrement dit que le réel correspond d'emblée à la pensée logique. Ce qui est admis comme un présupposé implicite chez Leibniz (sans doute un effet de l'harmonie préétablie), est néanmoins justifié ainsi chez Wolff : cette concordance entre les vérités de fait et les vérités de raison s'explique par l'idée que le *monde rationnel* est "immergé" dans le *monde sensible*, c'est-à-dire que la raison ne fait qu'éclairer le monde sensible qui en est ainsi fondamentalement "imprégné"⁵⁵⁴. Nous ajouterons que, contrairement à Leibniz, qui a tenté

⁵⁵¹ O, chapitre II, §§ 56-78.

⁵⁵² G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, 23 nov. 1697, *Die philosophischen Schriften*, Gerhardt, t. VII, pp. 302-308 : " Toutefois, puisqu'on ne pose rien qu'une succession d'états ; puisque, dans aucun de ces derniers, on ne trouve aucune raison suffisante de son existence, et que, bien plus, aussi loin qu'on remonte, on ne parvient pas le moins du monde à rendre raison de cette existence : à l'évidence, c'est ailleurs qu'il faut en chercher la raison. (...) D'où il ressort à l'évidence, (...) on ne peut se soustraire à l'idée que la raison dernière des choses est au-delà du monde, qu'elle est Dieu." [Trad. franç. Pierre-Yves Bourdil, Profil Hatier, 1984, pp. 42-43.] Voir aussi la *Monadologie*, § 38) : "Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source : et c'est ce que nous appelons Dieu (...)." (édit. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, t. VI, p. 613).

⁵⁵³ Voir, parmi de nombreuses références chez Leibniz, les *Essais de Théodicée*, 1710, éd. Gerhardt, 1885, B. VI, première partie, § 44 : "L'autre principe est celui de la raison déterminante : c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori*, pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire ; et quoique le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdriions une infinité de raisonnements très justes et très utiles, dont il est le fondement ; (...)." (G.F., 1969, pp. 128-129)

⁵⁵⁴ TN1, § 259, p. 237 : "Nous disons que le monde rationnel est immergé dans le monde intelligible et sensible (...)."

une preuve *a priori* du principe de raison suffisante⁵⁵⁵ (preuve au demeurant restée inconnue du philosophe de Halle), Wolff, en dépit de son évidence axiomatique fondamentale qui le dispense en principe de toute preuve⁵⁵⁶, a tenté de justifier ce principe non seulement par une preuve *a priori*, mais encore par une preuve *a posteriori*⁵⁵⁷, affirmant par là qu'il pouvait parfaitement être tiré de l'expérience : "Le principe de raison suffisante peut être abstrait des exemples ou des singuliers pour l'énoncer universellement⁵⁵⁸." De la sorte, et contrairement à Leibniz, le principe rationnel utilisé dans la preuve *a posteriori* de Dieu chez Wolff n'est pas *a priori*, au sens leibnizien de "totalement indépendant de l'expérience", mais se trouve avoir lui-même une origine *a posteriori*, c'est-à-dire tirée de l'expérience.

On pourrait certes relativiser grandement tout cela et objecter avec E. Gilson⁵⁵⁹, que cette "expérience de nos âmes", à laquelle doit s'appliquer le principe de raison suffisante, est fortement ambivalente, car le principe traite en réalité davantage de l'essence de nos âmes, lesquelles ne sont pas nécessaires, plutôt que de leur existence proprement dite. Mais cette interprétation, à son tour, semble masquer à nos yeux excessivement le caractère "existentiel" du point de départ de cette preuve : "Nous existons⁵⁶⁰."

La preuve *a posteriori* de Dieu étant posée, Wolff déduit ensuite de cet être nécessaire tous les attributs caractéristiques (§§ 25-66) qui permettent enfin d'identifier Son essence au Dieu des Ecritures (§ 67).

Que tirer de cette première preuve et de cette première étape de la théologie wolffienne, sinon que son intention semble effectivement de chercher à s'enraciner autant que possible dans l'expérience, c'est-à-dire sur l'existence contingente du monde matériel et de nos âmes?

⁵⁵⁵ Cette preuve de Leibniz a été exhumée par Zocher, *Leibniz Erkenntnislehre*, in : *Leibniz zu seinen 300. Geburtstag*, Berlin, 1952, p. 15, cité par Arndt, *DerMöglichkeitsbegriff bei Christian Wolff und Johann Heinrich Lambert*, thèse inédite, p. 150, note 52.

⁵⁵⁶ O, chapitre II, § 75, p. 32.

⁵⁵⁷ On trouve une preuve *a priori* du principe de raison suffisante dans O, § 70, p. 28, puis une preuve *a posteriori* au § 72, p. 30.

⁵⁵⁸ O, chapitre II, § 73, p. 31.

⁵⁵⁹ E. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1962 (2), c. 5, p. 180 : "La théologie naturelle de Wolff est en effet dominée, ou plutôt animée du dedans, par le principe de raison suffisante. Il doit y avoir, pour tout être, une raison suffisante de son existence. Si cet être n'a pas en lui-même la raison suffisante de son existence, il doit l'avoir dans un autre, et cet autre à son tour dans un autre, jusqu'à ce qu'on atteigne un être qui contienne en soi-même la raison suffisante de sa propre existence. Mais que faut-il entendre par "avoir en soi-même la raison suffisante de sa propre existence ?" Dire "en soi-même", c'est dire "dans son essence"."

A ce propos, R. Theis note la difficulté suivante : "(...) il est tout aussi problématique de dire que la raison suffisante est contenue dans l'essence et que l'existence est déterminée par l'essence. Que signifie en effet "être contenu dans" ? Est-ce à dire que l'existence fait partie de l'essence, qu'elle est une réalité à côté d'autres réalités ? La *Theologia naturalis* II va effectivement soutenir une thèse qui va dans ce sens : l'existence est une réalité (cf. *Theologia naturalis* II, § 20). Or, Dieu contient ("contient") toutes les réalités compossibles au degré le plus élevé est l'existence nécessaire. Donc Dieu existe nécessairement." (R. Theis, "Signification et limites de la pensée du fondement chez Christian Wolff", in *Etudes Germaniques*, n°59, janvier-mars 2004, p. 58). Finalement, Wolff opéra pour l'idée d'après laquelle il n'est pas possible de comprendre adéquatement ce qu'une existence nécessaire peut signifier.

⁵⁶⁰ Cf. J. P. Paccioni, *Cet esprit de profond...*, op. cit., p.182 : "Le point de départ de celle-ci est la constatation d'un donné : "la contingence de l'existence des âmes et du monde matériel". C'est alors l'*existence* de ces étants que Wolff rattache à l'*existence* de l'étant nécessaire. Ainsi, il ne procède pas d'essence en essence."

Le ressort de la preuve, c'est-à-dire le principe de raison suffisante qui rend raison de cette contingence, est lui-même démontré par l'expérience, et semble être à ses yeux la seule source possible de certitude en ce domaine⁵⁶¹. Si l'on ajoute à cela que Wolff estime que cette seule preuve suffit à fonder toute la *Théologie naturelle*, n'est-ce pas là un signe éclatant que son esprit exige avant tout de satisfaire cette tendance ? Il témoigne lui-même de ce souci :

Cela n'est pas étonnant que l'on ne puisse pas conclure avec solidité de l'existence de Dieu à partir des créatures qui se marquent en nous, si ce n'est à partir de leur contingence. D'où [le fait que] saint Thomas [ait été] en sa faveur, qui avec puissance et pénétration prouva l'existence de Dieu à partir de la contingence du monde, rejetant les autres arguments (...). Et cela est la raison pour laquelle nous avons démontré *a posteriori* et avec solidité l'existence de Dieu à partir de la contingence des créatures, de même que nous nous élèverons par degré jusqu'à l'existence nécessaire de Dieu⁵⁶².

D'après ce que l'on peut lire ici, il semble en effet n'y avoir pour Wolff de preuve valable de Dieu que celle qui part de l'existence, et jamais seulement d'une simple essence, comme il l'affirme par exemple au paragraphe 48 (ch. III) du *Ratio praelectionum* : "D'où il est appris qu'il est concluant [de partir] de l'existence de l'ensemble des choses vers l'existence de Dieu⁵⁶³." Toutes les preuves qui prennent un point de départ différent ne sont valables que dans la mesure où elles présupposent celui-là, et s'en trouvent être par conséquent plus ou moins captieuses ou insuffisamment solides si elles ne l'admettent pas⁵⁶⁴. On peut ajouter que Wolff a soin de montrer que la preuve par la contingence du monde est plus efficace contre les athées (qui admettent la nécessité du monde), et en même temps fondée plus fermement sur les données de la physique expérimentale :

(...) [Pourquoi l'auteur démontre Dieu à partir de la contingence du monde]. Je construis la démonstration entière de Dieu et de Ses attributs sur la contingence du monde, car les athées ne fondent pas seulement leur athéisme dans la nécessité et dans l'indépendance du monde, mais aussi parce que j'ai trouvé que celle-ci est justement l'attribut du monde, comme je l'ai exposé dans la seconde partie de ma *Physique ou Pensées sur les desseins des êtres naturels*, car on peut employer de la manière la plus commode, dans ce sujet, la manière démonstrative de l'exposition⁵⁶⁵.

A partir de là, l'assise ferme fournie par la philosophie permet aux données Révélées surnaturelles de s'accorder avec la théologie naturelle, dans la mesure où Wolff prend soin de noter que le Dieu qu'il traite, dans son essence, est bien celui du Dieu des Écritures. Voilà qui semble clore l'établissement de la preuve et valider son efficacité.

⁵⁶¹ TN1, seconde partie, § 799, p. 784 : "Puisque j'ajoute qu'un être contingent n'existe pas, à moins que l'existence ne lui soit donnée par un être nécessaire (§ 188, *Ontol.*)."

⁵⁶² *Ibid.*, § 799, note, p. 784-785 : "Hinc non mirum, quod existentiam Dei ex iis, quae de creaturis nobis innotescunt, firmiter concludi non possit, nisi a contingentia earundem. Unde & D. Thomas pro eo, quo pollebat, acumine a contingentia mundi existentiam Dei probavit, rejectis argumentis aliis, (...). Atque haec eadem ratio est, cur & nos a posteriori existentiam Dei firmiter demonstraturi a contingentia creaturarum tanquam per scalam ad existentiam Dei necessariam ascenderimus." [Nous soulignons]

⁵⁶³ RP, sect. 2, ch. III, § 48, p. 159-160.

⁵⁶⁴ Wolff fait lui-même un recensement minutieux des preuves possibles de Dieu dans le RP, sect. 2, ch. III, §§ 37-47, p. 153-159. Il montre pourquoi elles sont toutes insuffisantes. Il énumère alors la preuve mathématique (§ 40), la preuve par l'ordre du monde (§ 41), la preuve par l'efficacité d'un monde mécanique (§ 42), la preuve d'un commencement du monde (§ 43), la preuve *a priori* de Descartes (§ 44), la preuve par la finalité (§ 45), la preuve morale d'un besoin de récompenser les actions justes (§ 46). Si l'existence contingente n'est pas prise en compte dans ces raisonnements, ces chemins ne constituent pas des preuves solides (§ 48).

⁵⁶⁵ Christian Wolff, *Annotations à la Métaphysique allemande*, op. cit., § 342.

c) La preuve de Dieu *a priori*.

Et pourtant, contre toute attente, Wolff, plus loin dans la deuxième partie du traité de la *Théologie naturelle*, va tenter d'établir *une seconde preuve de Dieu*, très différente d'inspiration, apparemment purement rationnelle et *a priori*, faisant ainsi renaître cette tension fondamentale dont témoigne toute sa philosophie de la connaissance. Chose significative, Wolff n'avait pas établi cette deuxième preuve dans la *Métaphysique Allemande*, alors que la théologie qui s'y trouvait exposée était comme le plan résumé du futur traité latin. Pourquoi donc Wolff a-t-il ressenti le besoin de formuler ici une deuxième preuve *a priori*, après avoir d'abord affirmé qu'une seule, *a posteriori*, suffisait et qu'une seule était pleinement démonstrative ? Il y a là une véritable énigme. Essayons d'y voir plus clair en exposant d'abord les ressorts cette deuxième preuve.

Notons d'emblée le sous-titre de la deuxième partie : *Théologie naturelle, partie II, où l'existence et les attributs divins sont démontrés a priori*. On devine ainsi que la méthode va être sensiblement différente de celle utilisée dans la première partie : elle devra procéder de manière déductive à partir de concepts déjà posés par la raison, et non plus directement à partir de l'expérience ou d'une existence factuelle (méthode déductive que pourtant Wolff estimait n'être pas concluante, comme on l'a vu). C'est bien pourtant la force déductive autonome de la raison qui doit fonder la solidité de la conclusion. Wolff a besoin de préparer cette démonstration, *dans une première étape*, par au moins trois définitions nominales, qui permettront au final d'attribuer l'existence à l'essence divine, une fois les attributs de celle-ci précisés suffisamment. Il a notamment besoin de définir le terme de *compossibles* (§ 1)⁵⁶⁶, qui précisera la nature des attributs divins, celui de *réalité* (§ 5)⁵⁶⁷, qui permettra de concevoir l'existence elle-même comme un type de réalité. Il a besoin de définir *un être très parfait [ens perfectissimum]* (§ 6)⁵⁶⁸ pour porter les attributs compossibles à leur degré suprême, d'identifier cet être très parfait au concept de Dieu (§ 14), puis d'établir la possibilité de cet être très parfait (§ 19)⁵⁶⁹, élément capital dont, à la suite de Leibniz, il reproche l'absence dans la preuve cartésienne. Il ne reste plus alors, *dans une deuxième étape*, qu'à poser la démonstration proprement dite, qui est exécutée, comme la première, en un seul paragraphe (§ 21). Cet être très parfait, du fait même de sa nécessaire perfection, comporte nécessairement l'existence parmi ses réalités compossibles :

⁵⁶⁶ TN2, § 1 p. 1 : "On appelle compossibles les propriétés qui peuvent appartenir en même temps à un même sujet."

⁵⁶⁷ TN2, § 5 , p. 3 : "Ce nom de réalité vient en nous, ce qui est compris comme appartenant vraiment à un être, [et] non seulement ce qui est vu par nos perceptions confuses."

⁵⁶⁸ TN2, § 6 , p. 4 : "On appelle étant très parfait, celui auquel appartiennent toutes les réalités compossibles au degré suprême."

⁵⁶⁹ TN2, § 13, pp. 9- 11 : Un être très parfait est possible car il ne peut renfermer en lui de contradiction. Wolff, (O, § 85), reconnaît la possibilité dans ce qui n'est pas logiquement impossible, c'est-à-dire de ce qui ne renferme aucune contradiction.

§ 21) [Dieu existe nécessairement.] Dieu contient toutes les réalités compossibles, prises en leur degré absolument suprême (§ 15). Or Dieu est vraiment possible (§ 19). C'est pourquoi, puisque le possible peut exister (§ 133, *Ontol.*), l'existence peut lui appartenir. Par conséquent, l'existence est une réalité (§ 20), et comme les réalités qui peuvent appartenir à la fois à un être sont compossibles (§ 1), elle est du nombre des réalités compossibles. De plus l'existence nécessaire est un degré absolument suprême (§ 20). L'existence nécessaire appartient donc à Dieu, ou, ce qui revient au même, Dieu existe nécessairement⁵⁷⁰.

Cette démonstration, variante particulière de la fameuse preuve ontologique de Descartes, est-elle, comme il paraît grandement, d'inspiration essentialiste ? L'existence y est-elle comme "sécristée" par l'essence divine du fait même de sa perfection suprême ? Cette démarche ne semble en effet pas faire appel à l'expérience : La réalité y est un élément véritable d'une essence possible ; l'existence est l'attribut complémentaire d'une réalité essentielle ; même la possibilité est conçue de manière purement nominale, d'après l'*Ontologie*, comme une non contradiction logique, une "non impossibilité". Seule la connexion des liaisons démonstratives semble en assurer la solidité. Cette deuxième démonstration, par le fait même qu'elle se déclare *a priori*, paraît déroger, on le voit, en tout point au souci wolffien d'enraciner le discours dans l'expérience et dans l'existence factuelle. Telle quelle, et en apparence, elle mériterait une comparaison avec cette preuve de Leibniz, comme le fait remarquer Paccioni⁵⁷¹ :

§ 45) Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui ne renferme aucune bornes, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, celle seule suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori*. (...) ⁵⁷².

Pourquoi donc Wolff s'est-il investi à concevoir une deuxième preuve qui ressemble tant à celle-ci ? Les réponses personnelles de Wolff à ce sujet sont, à vrai dire, assez évasives. Son motif principal, d'après J. Ecole, semble être d'avoir voulu *sauver* la preuve cartésienne alors en vogue, en la corrigeant et en la perfectionnant pour qu'elle échappe à ses nombreux détracteurs, lui-même n'ayant pas hésité d'ailleurs à en relater les faiblesses⁵⁷³. Il place en tout cas cette preuve, comme Descartes, sous l'égide de la démonstration géométrique d'Euclide : "Or si nous avons prétendu démontrer *a priori* l'existence de Dieu, nous avons assumé son être très parfait et [Lui] avons de même assigné l'existence, c'est que dans la notion d'un être très parfait l'existence nécessaire était comprise, pour la même raison que [celle] de l'égalité des trois angles à deux droits dans un triangle rectangle⁵⁷⁴." S'il faut admettre cette comparaison, alors la menace d'un essentialisme radical se confirmerait : la preuve *a priori* de

⁵⁷⁰ TN2, § 21, p. 15 : "§ 21) [Existencia Dei]. *Deus necessario existit*. Deus enim continet omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo (§ 15). Est vero idem possibilis (§ 19). Quamobrem cum possibile existere possit (§ 133, *Ontol.*) ; existencia eidem inesse potest, consequenter cum sit realitas (§ 20) & realitates compossibiles sint, quae enti una inesse possunt (§ 1), in realitatum compossibilium numero est. Jam porro existencia necessaria est gradus absolute summi (§ 20). Deo igitur competit existencia necessaria, seu, quod perinde est, Deus necessario existit."

⁵⁷¹ J. P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur...*, op. cit., p. 187.

⁵⁷² G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 45, *Die philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, 1875-90, B.VI, p. 614.

⁵⁷³ RP, sect. 2, ch. III, § 44, p. 158. Ces reproches reviennent à de nombreuses reprises dans son œuvre, notamment dans la préface et la dédicace de la TN2, mais aussi dans le *Luculenta commentatio*, Halle, 1723, in OP, § 5, p.12 : "C'est pourquoi on ne conclut rien fermement d'une notion *quelconque*, et sa réalité n'est pas prouvée."

⁵⁷⁴ TN2, § 433, note, p. 399.

l'existence de Dieu serait manifestement plus géométrique que métaphysique, et l'existence pourrait être déduite sans problème d'une essence possible.

Malgré ce bel optimisme rationnel, Wolff ne renonce pas pour autant à son affirmation d'après laquelle une seule preuve *a posteriori* doit suffire : il écrit par exemple dans le tome III de l'*Ethique* que la preuve *a posteriori* doit en tout point être préférée à la preuve *a priori*.⁵⁷⁵ La préface de la seconde partie de la *Théologie naturelle* témoigne en conséquence d'une très étrange intention : parce qu'il *savait* que saint Thomas avait rejeté la preuve *a priori*, Wolff a apparemment cherché à minimiser la nature de cette preuve. Il tente au contraire de l'épauler sur la preuve *a posteriori* pour la rendre pleinement légitime, voire, finalement, aller jusqu'à considérer cette démonstration comme étant *également a posteriori elle-même*:

Démontrer l'existence véritable de la divinité à partir de la notion d'un être très parfait est identique [au fait] de dériver [derivare] de la même façon à partir de la contemplation de notre âme, et ainsi la démonstration ne progresse pas moins *a posteriori*, que lorsqu'elle dérive de la contemplation de ce monde visible, de même que nous l'avons fait dans la première partie. (...) Saint Thomas soutint que l'on ne pouvait pas démontrer *a priori* l'existence de Dieu⁵⁷⁶.

Cette éminente réserve a fait couler beaucoup d'encre. Est-elle une forme de rétractation, ou encore, comme l'affirme Jean Ecole, un lapsus⁵⁷⁷ ? Elle appelle plusieurs remarques :

Tout d'abord, l'interprétation récente de cette preuve par Paccioni⁵⁷⁸ semble effectivement insister, de manière inédite et paradoxale, sur la progression *a posteriori* de cette preuve, en y minimisant au maximum la part purement déductive. L'existence y est moins extraite de l'essence de Dieu qu'ajoutée à la réalité parfaite de Dieu. Cette interprétation s'oppose en ce sens assez fortement à celle d'Etienne Gilson, qui y voit de son côté une preuve purement conceptuelle et essentialiste, où l'existence est une sécrétion de l'essence nécessaire de Dieu. Cette nouvelle interprétation de J. P. Paccioni présente deux particularités : tout d'abord elle cherche à absoudre Wolff du reproche d'ontologisme que lui fera Kant en son tribunal critique ; ensuite, elle réhabilite, conformément aux intentions du philosophe, l'assise *a*

⁵⁷⁵ PM, vol. III, § 13, p. 21.

⁵⁷⁶ TN2, praefatio, p. 13* lignes 10-19 : "Ex notione igitur entis perfectissimi existentiam veri Numinis demonstrare idem est ac eandem ex contemplatione animae nostrae derivare, sicque demonstratio non minus a posteriori procedit, quam si ex contemplatione mundi hujus adspectabilis derivatur, quemadmodum parte prima fecimus. (...) D. Thomas, unde asseruit, existentiam DEI a priori demonstrari non posse." Ici Wolff manifeste une incohérence littérale, car il défend en cinq autres endroits de son œuvre que saint Thomas a admis la preuve *a priori* de l'existence de Dieu. Il suffit par exemple de se reporter, non loin de la préface présente du traité, à la note du § 13, p. 11 : "saint Thomas, quant à lui, fit observer avec une droite pénétration d'esprit, qu'alors seulement l'existence de l'être le plus parfait peut être droitement inféré à partir de sa notion, quand on a démontré la suprême perfection d'un être, ou selon notre manière de dire : toutes les réalités, au degré absolu peuvent s'unifier." ("D. Thomas pro eo, quod ipsi erat, acumine recte monuit, tum demum existentiam entis perfectissimi recte inferri ex ejus notione, ubi probetur enti alicui summam perfectionem, seu phrasi nostra omnes realitates in gradu absolute summo convenire posse.") C'est littéralement faux, car saint Thomas n'a jamais défendu une telle possibilité. Peut-on croire que Wolff a cherché ici à déformer quelque peu la pensée de l'Aquinat pour mieux faire accepter sa preuve et la placer sous son patronage ? Il est vrai qu'il n'a jamais lu directement l'auteur et ne connaissait saint Thomas que par un abrégé de sa doctrine, étudié dans sa jeunesse, intitulé *Compendium absolutissimum totius Summae D. Thomae Aquinatis* et rédigé par Carbon (+1590).

⁵⁷⁷ J. Ecole, "Quelques difficultés à propos des notions d'*a posteriori* et d'*a priori* chez Wolff", op. cit., p. 142.

⁵⁷⁸ J. P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur...*, op. cit., p.179-195.

posteriori de la preuve *a priori*, en établissant que les concepts utilisés dans cette démonstration (le concept de Dieu par exemple, identifié à l'être très parfait) présuppose l'existence et l'établissement de la preuve *a posteriori* de la première partie.⁵⁷⁹ Cette interprétation permet de bien redonner un sens authentiquement wolffien à l'*a priori* de cette preuve, et non pas un sens kantien : tout concept, même utilisé *a priori*, s'origine en effet génétiquement dans l'expérience. Le concept de Dieu provient lui-même de la preuve déjà posée, et s'origine dans une expérience⁵⁸⁰. L'oublier dans l'établissement de cette démonstration serait de ce point de vue une grave erreur d'interprétation : tout comme la *Psychologie rationnelle* présuppose l'existence d'une *Psychologie empirique*, la démonstration *a priori* de Dieu présuppose l'existence de la démonstration *a posteriori* et s'enracine en elle : "La *Theologia naturalis pars posterior* permet quant à elle une démonstration *a priori* qui prouve, en s'effectuant, comment la connaissance après avoir pris assise dans l'effectif peut se fonder selon sa nécessité conceptuelle⁵⁸¹." Cet "effectif", rappelons-le, est, dans la première preuve, l'existence contingente de nos âmes. Cette interprétation semble effectivement encore renforcée par le fait que, dans la *Métaphysique Allemande*, Wolff affirme une chose qui n'apparaît pas dans la *Théologie naturelle*, et qui consiste à poser que notre connaissance de Dieu est *symbolique* et donc seulement conceptuelle, non intuitive ; toutefois, et c'est cela qui importe, cela ne rend pas cette connaissance vide pour autant ou seulement verbale, car celle-ci devient *en quelque sorte* intuitive dans la mesure où elle se base sur la connaissance de nos âmes, de laquelle provient celle de Dieu par extrapolation. Cela revient à dire que la pertinence de la conception *a priori* de Dieu se fonde elle-même en dernier lieu sur une expérience *a posteriori* :

§ 1079) [Nature de la connaissance de Dieu.] Il est clair par conséquent que dans ce monde nous n'avons pas de connaissance intuitive, mais avons seulement une connaissance symbolique de Dieu (§ 1078). Mais ce qu'il y a d'intuitif se trouve dans notre âme (§ 1076), de telle sorte que maintenant nous voyons Dieu seulement au moyen de notre âme et le monde comme dans un miroir⁵⁸².

Cette interprétation de Paccioni a quelque part le mérite de souligner toute l'ambiguïté que peut receler le caractère *a priori* de cette preuve, si on valorise l'origine *a posteriori* des notions utilisées et la connaissance intuitive qui en est néanmoins le principe. Cependant, et pour nuancer cette interprétation qui finit par réduire l'*a priori* à n'être qu'un *a posteriori dérivé*, il faut souligner qu'une preuve *a priori*, dans le sens wolffien, même si ses matériaux

⁵⁷⁹ "Mais cette application permet de substituer au simple concept d'étant très parfait celui de Dieu, or on avait déjà obtenu un concept de Dieu *a posteriori* dans la *Theologia naturalis pars prior*. Il y avait déjà été découvert comme étant nécessaire. Wolff est en train de mettre en place la stratégie qui va lui permettre de démontrer que l'*ens perfectissimum* existe nécessairement, en utilisant la connaissance de Dieu qu'il a déjà obtenue *a posteriori*." J. P. Paccioni, op. cit. , p. 190.

⁵⁸⁰ Cela ne signifie pas, dans la démarche de Wolff, que nous faisons l'expérience de Dieu, chose impossible pour lui comme pour saint Thomas. La première preuve, rappelons-le, utilise le principe de raison suffisante appliqué à l'existence contingente de nos âmes, pour en "extraire" l'existence d'un être nécessaire, existence qui n'est pas elle-même un objet d'expérience. Nous ne pouvons pas avoir l'*expérience* de l'existence nécessaire de Dieu proprement dit.

⁵⁸¹ Paccioni, *Cet esprit de profondeur...* , op. cit. , p. 193. [Nous soulignons]

⁵⁸² DM, vol. II, § 1079, p. 667.

sont abstraits de l'expérience, demeure en principe un ouvrage *rationnel* élaboré seulement à partir de *concepts* préexistants, et non à partir d'observations directes. Autrement dit, si les concepts utilisés dans la preuve sont bien formés génétiquement à partir de l'expérience, il n'en reste pas moins dans l'absolu que, contrairement à la preuve de la *Pars prior*, le point de départ de la preuve est bien un *concept*, celui d'*être très parfait*, et non une expérience directe. De ce concept de départ, l'on *déduit rationnellement* l'attribution d'un autre concept, celui d'existence nécessaire. Ainsi, il est impossible d'identifier sans contradiction manifeste cette preuve *a priori* à une preuve *a posteriori* comme celle de la *Pars prior*, en dépit de ce que Wolff avance lui-même. Quand Paccioni fait remarquer que "l'existence n'est pas effectivement *purem*ent déduite du concept de l'étant très parfait⁵⁸³", on peut se demander alors en quoi cette preuve peut encore se dire *a priori*, puisqu'un raisonnement *a priori* se signale justement chez Wolff comme étant une *déduction rationnelle* à partir de concepts déjà posés. Nous rejoignons en cela totalement la remarque de J. Ecole :

Et c'est pourquoi l'affirmation de Wolff, que cette preuve est non moins *a posteriori* que celle qui s'appuie sur la contingence du monde, est inattendue, (...) Car, s'il en est bien ainsi, il faut noter, d'abord qu'il se sert très peu de ces données à cet effet, ensuite qu'elles ne sont pas pour autant, comme dans la preuve *a posteriori*, le point de départ du raisonnement qui conclut à l'existence de Dieu ; elles servent seulement à former la notion de l'être très parfait, et c'est celle-ci qui joue ici le rôle de point de départ. Si donc on peut admettre que nous formons cette notion ou, si l'on préfère, que nous en prenons conscience *a posteriori*, on ne peut en dire autant de la déduction de l'existence de Dieu à partir d'elle. Celle-ci est bel et bien une analyse *a priori*⁵⁸⁴.

Effectivement, si cette preuve progressait vraiment *a posteriori*, pourquoi donc Wolff ne l'a-t-il pas remarqué au fil des vingt et un paragraphes qui la préparent et la constituent ? Il ne le pouvait pas, du reste, parce que cette preuve procède manifestement par *concepts* et non par l'appel à une expérience. Il ne le pouvait pas, en outre, car il a officiellement précisé dans le titre de la *Pars II* qu'il s'agissait bien d'une preuve *a priori* de Dieu ; il ne le pouvait pas, enfin, parce que le concept, et non l'expérience de nos âmes, est bien le point de départ matériel de cette preuve, ce qui en fait par conséquent une démarche déductive, formellement *a priori*, non une démarche *a posteriori*.

Dès lors, comment expliquer le fait que Wolff ne le reconnaisse pas ainsi dans la préface de ce traité ? Aurait-il confondu, l'espace d'un moment, le point de vue *logique* et le point de vue *génétique* ? Faut-il pencher plutôt vers l'hypothèse selon laquelle il aurait agi en réalité par stratégie à cet endroit, en ayant voulu paraître se retrancher derrière l'autorité de saint Thomas d'Aquin pour ne pas soulever de polémique à ce sujet ? Mais le philosophe, à l'époque de la rédaction de cette préface, ne craignait plus du tout la cabale menée contre lui par Joachim Lange, et il n'avait alors plus aucune raison d'adopter un ton prudent et *irénique*. Le mystère reste donc entier ici.

Maintenant, Paccioni remarque très pertinemment que l'objet de cette preuve *a priori* n'est pas tant de *démontrer l'existence* de Dieu, ce qui a déjà été fait une bonne fois pour toute,

⁵⁸³ Paccioni, *Cet esprit de profondeur...*, op. cit., p.190.

⁵⁸⁴ Jean Ecole, "Quelques difficultés à propos des notions d'*a posteriori* et d'*a priori* chez Wolff", *ibid.* pp. 141-142.

dans la *Pars prior*, de manière *a posteriori*, que de démontrer *a priori* la nécessité de son existence⁵⁸⁵, ce qui est un cheminement relativement différent. Voilà une hypothèse fructueuse qui pourrait finalement expliquer pourquoi Wolff a posé cette deuxième preuve tout en continuant d'affirmer que seule celle *a posteriori* suffisait pour toute la *Théologie naturelle*.

Nous avons bien ici, au final, l'illustration d'une tension paradoxale entre, d'un côté, une tendance à asseoir en permanence le raisonnement sur l'expérience, quitte à se méfier de toute activité autonome de la raison, de l'autre, au contraire, une tendance à déduire *a priori* la connaissance de concepts préexistants, par la seule force autonome de l'esprit, et en mettant totalement entre parenthèses, dans la forme tout au moins, l'origine *a posteriori* de ces concepts. N'y a-t-il pas là ce que l'on pourrait appeler un "conflit de priorité" dans la recherche des fondements ? Quel est le fondement prévalant ? Sans prééminence affirmée de l'*a priori* sur l'*a posteriori*, il est impossible finalement d'asseoir clairement la connaissance sur un seul pôle, d'où une tension qui trahit un affaiblissement de la solidité de l'ensemble.

5- Le pur et le non pur.

Le dispositif wolffien de l'*a priori* et de l'*a posteriori* comme modalité de connaissance et de conception n'est pas isolé, mais se trouve effectivement complété par un autre couple de concepts à nos yeux très importants, le "pur" et le "non pur", qui couronnent l'épistémologie wolffienne et dont la fortune historique sera loin d'être négligeable : on sait que le terme de "raison pure" sera l'objet essentiel du tribunal de la raison critique de Kant, jusqu'à faire chez lui de la "pureté" le qualificatif *obligatoire* de tout jugement à prétention métaphysique. Il est cependant assez clair que, chez Wolff, le sens de ces deux concepts est affecté par les particularités de la théorie de la connaissance telle que nous venons de l'exposer, et qu'il ne sera littéralement pas identique, par exemple, au sens *leibnizien* de ces notions. La tension que nous avons établie entre la tendance empiriste et la tendance rationaliste, et que Wolff a tenté de dépasser, se maintient encore à travers sa distinction entre la raison pure et la raison non pure. Autant, en effet, il existe bel et bien une *raison pure* exercée en acte chez Leibniz⁵⁸⁶, autant, nous allons le voir, son usage est explicitement nié chez Wolff, jusque dans sa possibilité même pour l'homme, et de manière suffisamment claire à nos yeux pour que l'historien s'étonne et s'interroge sur les motifs exacts de son ignorance par Kant et par toute sa postérité, y compris même par les historiens de la philosophie. Comment a-t-on pu en effet finir par associer systématiquement l'usage de la raison pure avec la philosophie de Wolff et de son école, alors que précisément Wolff a enseigné explicitement que l'usage de la raison

⁵⁸⁵ J. P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur...*, op. cit., p. 192.

⁵⁸⁶ Voir, par exemple, la préface des *Essais de Théodicée* : "Et puisque j'avais tâché de bâtir sur de tels fondements, établis de manière démonstrative, un corps entier de connaissances principales que la raison toute pure nous peut apprendre (...)." 1710, éd. Gerhardt, 1885, B. VI. Nous y reviendrons.

humaine ne pouvait *jamais* être complètement pur ? Il nous semble certes que la lecture criticiste kantienne y a grandement contribué, d'une part en attribuant à toute métaphysique possible, une complète pureté d'exercice⁵⁸⁷, une sorte de spéculation autosuffisante uniquement soucieuse d'elle-même⁵⁸⁸, d'autre part en faisant de Wolff l'*archétype* du logicien⁵⁸⁹ et du métaphysicien clair, systématique⁵⁹⁰, mais "aérien" et bâtisseur de chimères conceptuelles radicalement étrangères au monde sensible. Que l'on en juge par ce passage de Kant :

"A ce compte, si nous considérons les architectes aériens [Luftbaumeister] de toutes les espèces idéales de mondes, (...) celui, par exemple, qui arrange les choses comme l'a fait Wolf, en y faisant entrer assez peu de matériaux tirés de l'expérience, mais des notions subreptices en quantité [mehr erschlichenen Begriffen], nous attendrons, au milieu de leurs visions contradictoires, que ces messieurs soient au bout de leurs rêves⁵⁹¹."

Il reste encore à expliquer cette lecture exclusivement rationaliste de Wolff, perçu comme usant et abusant de la raison pure et prétendant avancer uniquement par elle, car ce cliché présuppose une erreur d'interprétation majeure de la part de Kant, probablement imputable aux disciples de Wolff (J. C. Gottsched, F. G. Baumeister, A. G. Baumgarten, A. F. Meier) et aux manuels plus ou moins rigides que le post-wolffianisme a pu engendrer en devenant une "philosophie de professeurs". Pour l'heure, essayons de comprendre précisément la théorie que Wolff lui-même a élaborée à ce sujet, en analysant les différents sens possibles des concepts de pur et de non pur.

a) Les différents usages du pur et du non pur.

Wolff utilise le mot "pur" en divers endroits de son œuvre, aussi bien en allemand (*Deutsche Metaphysik, Deutsche Logik*) qu'en latin (*Discursus Praeliminaris, Psychologia empirica, Theologia naturalis, etc.*). Nous avons remarqué qu'il utilise indifféremment, pour désigner le mot "pur" dans son œuvre en allemand, deux concepts très proches l'un de l'autre, *rein* et *lauter*. Du point de vue strictement étymologique, *Rein* désigne le pur, le vrai, mais avec une nuance de netteté, de clarté intégrale (*ins reine bringen*, "tirer au clair") ; ainsi par exemple la "table rase" se dit-elle *reine Tisch*, ce qui peut évoquer par conséquent l'absence

⁵⁸⁷ Cf. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, 1793, Ak. XX, p.281 : "L'analyse des purs concepts de l'entendement dont on se sert pour connaître l'expérience, constitue l'ontologie." [Trad. L. Guillermit]. Voir aussi la *Dissertation de 1770*, Ak. II, § 8 : "La philosophie première, contenant les principes de l'usage de l'entendement pur, est la METAPHYSIQUE."

⁵⁸⁸ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., appendice à la dialectique transcendantale, T.P. p. 472, Ak. III, p. 448 : "La raison pure ne s'occupe en réalité de rien d'autre que d'elle-même et elle ne saurait même avoir d'autre fonction, ..."

⁵⁸⁹ Cf. Kant, *Logique*, trad. fr. L. Guillermit, Vrin, 1989, pp. 20-21, Ak. IX, p. 21 : "La logique générale de Wolf est la meilleure que nous ayons."

⁵⁹⁰ Cf. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, op. cit., préface, p. 261 : "Or l'ontologie doit incontestablement beaucoup à l'illustre Wolf en ce qui concerne la clarté et la précision dans l'analyse de cette faculté." voir aussi p. 281 : "il n'est pas contestable que les deux philosophes cités, l'illustre Wolf en particulier, ont eu le grand mérite de s'y attacher [à l'ontologie] à plus de distinction, de précision, et de s'y efforcer à plus de solidité démonstrative qu'on ne l'avait jamais fait auparavant ou hors d'Allemagne dans le domaine de la métaphysique."

⁵⁹¹ Kant, *Rêves d'un visionnaire*, chapitre III (début), Ak. II, p. 342.

de tout contenu particulier ou parasitaire ; *lauter* désigne également le pur, mais peut-être avec une nuance plus morale de sincérité (*aufrichtig*), d'authenticité, que l'on retrouve par exemple dans l'expression d'intensité des sentiments (*vor lauter Freude* : "être si content", mais l'on trouve aussi *die reinste Freude*, "un vrai plaisir", ce qui montre bien la proximité des termes). En latin, c'est évidemment le terme *purus* qui est utilisé.

La pureté est chez Wolff relative à au moins six objets différents, que l'on peut classer ainsi en fonction de leur fréquence dans ses écrits :

a) la "raison pure" démonstrative, qualifiant ainsi "l'intellect pur", qui est le sens le plus courant.

b) les "mathématiques pures", comprenant par exemple "la géométrie pure", puis, par extension, la "mathesis pure", etc.

c) Dans le domaine théologique, Wolff parle de la "Révélation pure", "articuli puri" versus "articuli mixti" ;

d) Il utilise en quelques endroits l'expression "d'acte pur", au sens aristotélien du terme, pour qualifier Dieu ;

e) En physique, et dans un contexte leibnizien, Wolff utilise à l'occasion le terme de "force pure" (*vis pura*) ;

f) En logique, Wolff parle au moins une fois de "l'ordre pur" au sens de perfection logique d'un ensemble organisé, et que permet une "philosophie pure"⁵⁹².

Dans cette liste assez diversifiée, nous remarquons d'emblée le fait que, à notre connaissance, Wolff ne semble pas utiliser la notion de *pureté morale*, qui est pourtant un thème important en philosophie pratique⁵⁹³, connexe avec la théologie morale : il semble utiliser des termes voisins pour signifier la probité totale de la conduite humaine. Précisons à présent le sens de chacune de ces significations telles qu'elles sont utilisées par le philosophe.

b) La raison pure démonstrative.

En ce qui concerne la raison pure démonstrative en général, elle doit exprimer adéquatement les règles de la "verior logica". Le meilleur texte, selon nous, permettant d'approcher précisément la raison pure telle qu'elle est comprise par Wolff, se trouve au paragraphe 382 de la *Métaphysique allemande* :

§ 382) [Quand la raison est pure] Quand on comprend le lien entre les choses de telle sorte que l'on peut interconnecter les vérités sans opérer aucune proposition issue de l'expérience, alors la raison est pure [lauter]. Au contraire, si l'on s'aide de propositions provenant de l'expérience, alors la raison et l'expérience deviennent mélangées (*vermischet*), et nous n'examinons pas complètement la connexion de la vérité. Car si nous nous arrêtons aux propositions issues de l'expérience, nous nous arrêtons et notre raison ne peut pas aller plus loin [si elle est plus pure dans la connaissance de la nature]. Nous trouvons à profusion dans les sciences que notre raison n'est pas toujours pure, spécialement dans la connaissance de la nature et de nous-mêmes. Et je tiens aussi cela pour le chemin le plus sûr, que nous n'admettons aucune connaissance de la nature, ni rien d'autre de fondé sur des expériences trompeuses. En effet, ceux qui veulent accorder plus à la raison que ce à quoi elle a droit,

⁵⁹² L'expression "pura et nativa philosophia" apparaît à propos de Melanchton, où il indique qu'elle mène à une doctrine "solide", dans la note C de la préface de la traduction latine de EMU, vol. 1, 1710.

⁵⁹³ Voir par exemple Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, Flammarion, 1960.

lorsqu'elle a vu juste, sont tombés dans des choses imaginaires, et ont ainsi dévié de la vérité vers les erreurs [elle est pure dans la connaissance des mathématiques]. En Arithmétique, en Géométrie et usuellement en Algèbre, nous avons des échantillons de raison pure ; car ici les conclusions (die Schlüsse) proviennent toutes des notions claires et de certains fondements, qui sont séparés des sens⁵⁹⁴.

On remarque, d'après ce que dit ce texte d'inspiration assez cartésienne⁵⁹⁵, que la "connaissance pure" est celle qui provient de la raison *seule*, sans le concours de données de l'expérience, dans la mesure où la raison perçoit les rapports nécessaires entre chaque vérité, et cela de manière claire et distincte. Le paragraphe précédent apporte quelques éclaircissements sur cette appréhension de la " connexion " des vérités :

§ 381) [Quelle connaissance provient de la raison] Parce que la raison est une vision intérieure [Einsicht] d'une connexion de vérité (§ 368), la vérité est cependant reconnue, si l'on comprend la raison pour laquelle ceci ou cela peut être (§ 144). Ainsi la raison nous montre pourquoi ceci ou cela peut être. Et provient d'elle la connaissance des philosophes, à laquelle je fais référence dans la préface aux pensées sur les forces de l'entendement [Logique allemande] (§§ 5-6) ; de même la connaissance commune, dont il est justement fait mention à cet endroit, provient de l'expérience (§ 325)⁵⁹⁶.

Cette distinction parfaite dans la connaissance pure est en effet, comme on l'a vu précédemment, le produit de l'*acumen* à son degré suprême. Wolff l'indique explicitement dans le même traité :

§ 851) [le degré suprême de l'*acumen*.] Le suprême degré de l'*acumen* vient quand on comprend distinctement et avec finesse tout ce que l'on peut distinguer dans une chose, et que l'on obtient ensuite un concept proportionné du tout (*Log.*, ch. I, § 26), quand, par conséquent, *l'entendement est totalement pur* (*ganz rein ist*) (§ 282)⁵⁹⁷.

Il semble donc que toute la connaissance philosophique, parce qu'elle est universelle et nécessaire, soit *entièrement* une œuvre de raison pure, forgée sans le concours de l'expérience sensible, dans la mesure où la philosophie expose, comme on l'a vu, un système de vérités dont la connexion entre chacune d'elle est établie avec ordre, avec une solidité démonstrative qui est le reflet d'une nécessité rationnelle absolue : "Si l'on perçoit par elle, dans une pensée distincte, le nœud de toutes les vérités universelles qui se trouvent dans les êtres, la raison est pure⁵⁹⁸." La raison pure est ici l'effet d'une vision intérieure, une distinction parfaite de l'âme, c'est-à-dire une *représentation* totalement claire, alors que la raison non pure est confuse, comme l'établit fondamentalement la *Psychologie empirique* :

§ 313) [Définition de l'intellect pur et non pur.] L'intellect est dit pur, si dans la notion de la chose qu'il a, n'est admis rien de confus ni rien d'obscur. Il est dit non pur, si dans la notion de la chose se trouvent [des éléments] qui sont perçus avec confusion ou avec une obscurité totale⁵⁹⁹.

⁵⁹⁴ DM, vol. 1, § 382, p. 234

⁵⁹⁵ Cette inspiration cartésienne n'est certes pas exclusive. Nous avons trouvé par exemple, et très paradoxalement, chez Francis Bacon, donc dans une perspective tout à fait autre que celle de Descartes, une allusion très significative à un *entendement pur*, exactement dans le même sens que la définition de Wolff : "(...) un entendement pur, débarrassé de ses fantaisies et de ses chimères (...)." (F. Bacon, *Novum Organum*, traduction M. Malherbe et J. M. Pousseur, puf coll. Epiméthée, 1986, p. 72.)

⁵⁹⁶ DM, vol. 1, § 381, p. 234.

⁵⁹⁷ DM, vol. 2, § 851, p. 528

⁵⁹⁸ TN1 (pars prior), 1736, op.cit., § 286, p. 283.

⁵⁹⁹ PE, § 313, p. 228 : "§ 313) [Intellectus puri & non puri definitio.] *Intellectus* dicitur *purus*, si notioni rei, quam habet, nihil confusi admiscetur nihilque obscuri. *Non purus* dicitur, si notioni rei insunt, quae confuse aut prorsus obscure percipiuntur."

Ainsi la raison, par la clarté à laquelle elle parviendrait, serait débarrassée de toute donnée confuse de l'expérience et pourrait fonctionner totalement sans son concours. C'est bien également en ce sens que Wolff distingue l'entendement pur et non pur dans la *Métaphysique allemande* :

§ 282) [Quand l'entendement est pur, quand il est non pur.] Parce que la distinction de la connaissance convient à l'entendement, alors que la confusion appartient aux sens et à l'imagination (§ 277), l'entendement est séparé des sens et de l'imagination quand nous avons une connaissance complètement distincte. Il est par contre encore uni aux sens et à l'imagination, si dans notre connaissance il se trouve encore confusion et obscurité. Dans le premier cas, on l'appelle *entendement pur*, mais, dans le second, *entendement non pur*⁶⁰⁰.

Si l'on en croit ce paragraphe, qui semble confirmer le précédent, l'entendement pourrait donc fonctionner en étant totalement séparé de toute sensation et de toute imagination, ce qui consacrerait sa complète *pureté*. Il a établi d'ailleurs cette distinction très tôt, dès la *Disquisitio philosophica de Loquela* de 1703, puisqu'il remarque dans le § 13 que "de ceci il apparaît (...) que cela ne vient pas de l'intellect pur, mais que cela est formé de l'imagination, parce que nous voyons qu'un corps imprime un mouvement sur un autre par contact⁶⁰¹." Il parle aussi à l'occasion d'un entendement "libre" de toute sensation et toute imagination pour qualifier sa pureté : "L'intellect est pur, écrit-il, s'il est libre du sens et de l'imagination, et il est alors pur, autant qu'il est libre du sens et de l'imagination⁶⁰²."

Il est possible de préciser davantage encore chez le philosophe la différence entre raison pure et raison non pure, car celui-ci, dans un étonnant paragraphe, cherche à les connecter avec le couple de concepts que nous avons déjà étudié (*a priori* et *a posteriori*). Dans le même traité, en effet, Wolff assimile la raison pure et l'usage exclusif de propositions *a priori*, la raison non pure et l'admission dans le raisonnement de propositions *a posteriori* :

§ 495) [Différence entre raison pure et raison non pure.] La raison est pure, si rien n'est admis en raisonnant, sinon des définitions et propositions connues *a priori*. [Elle] est non pure, si dans le raisonnement sont admises au préalable [des données] qui sont connues *a posteriori*. [Note] La raison est pure en Arithmétique, en Géométrie et en Algèbre. Si les axiomes, qui sont admis par le moyen de notions communes manifestées *a posteriori*, provoquent un certain doute, cela se dissipe aussitôt, lorsque tu auras rappelé à l'âme que ceux-là ont été démontrés *a priori* en philosophie première. En physique la raison est très peu pure; partout aussi sont prises avec [elle], ce qui se fait connaître *a posteriori*, de même que [cela] est en usage en Astronomie⁶⁰³.

La partition semble donc claire en apparence : dans la mesure où l'*a priori* est dépourvu de notions préalablement issues de l'expérience, on peut le rendre synonyme de "pur", alors que

⁶⁰⁰ DM, vol. 1, § 282, p. 155.

⁶⁰¹ MMP, § 13, pp. 252-253 : "Atque hinc apparet, (...), non ab intellectu puro, sed imaginatione formatam esse, propterea quod corpus unum alteri per contactum motum imprimere videmus."

⁶⁰² PE, § 314, p. 229 : "Intellectus purus est, si a sensu atque imaginatione liber est, & in tantum quidem purus est, in quantum a sensu atque imaginatione liber." Voir aussi une formulation quasi identique en TN1, § 178, p. 157.

⁶⁰³ PE, § 495, p. 378 : "§ 495) [Rationis purae ac non purae differentia]. *Ratio pura est*, si in ratiocinando non admittimus nisi definitiones ac propositiones *a priori* cognitatas. *Pura non est*, si in ratiocinando praetera admittuntur, quae *a posteriori* cognoscuntur. [Note] *Ratio pura* in Arithmetica, Geometria & Algebra. Quodsi dubium moveant quaedam axiomata, quae vi notionum communium *a posteriori* manifestarum admittuntur; illud protinus evanescent, ubi ad animum revocaveris in philosophia prima eadem *a priori* fuisse demonstrata. In Physica ratio minime pura est, cum ibidem ubivis assumantur, quae de rebus *a posteriori* innotescunt, quemadmodum & in Astronomia moris est."

la raison est "non pure", d'après ce paragraphe, quand on mélange des données connues *a priori* avec des données connues *a posteriori*. Wolff est ici clair et catégorique : l'Arithmétique, la Géométrie et l'Algèbre sont ici définies comme étant des produits de la raison pure. Certains commentateurs, comme M. Campo, ajoutent *la philosophie première* dans la liste, puisque celle-ci est effectivement mentionnée juste ensuite: "Le paragraphe suivant admet solennellement, même si ce n'est que vaguement, l'apriorité de l'objet contenu : ceux des mathématiques et de l'ontologie (...). Et la note nous spécifie que ceci arrive dans l'arithmétique, dans la géométrie et dans l'algèbre d'une part, dans la philosophie première de l'autre⁶⁰⁴. Voilà une interprétation qui, semble-t-il, cautionnerait l'idée d'après laquelle l'Ontologie wolffienne serait bien une œuvre de raison pure, parce que celle-ci fonctionnerait *a priori*. Il faut néanmoins ici objecter contre ce paragraphe le fait que toute connaissance *a priori* ne peut s'expliquer elle-même pour Wolff que par une origine génétique *a posteriori*, si bien qu'*a priori* ne peut pas être littéralement synonyme de *pur*. Si c'était le cas, en effet, la *Psychologie rationnelle*, par exemple, serait également une œuvre de raison complètement pure, puisque procédant également *a priori*, ce que Wolff se serait refusé à admettre, car ses concepts sont issus de la *Psychologie empirique*, et rien de pur, d'après les définitions wolffiennes, ne peut procéder de ce qui est empirique ou même seulement d'imaginaire. Mais pourquoi donc Wolff identifie-t-il ici ces deux concepts, alors que sa propre théorie de la connaissance ne permet justement pas de le faire, et que ces deux couples ne peuvent pas s'équivaloir ? Une raison pure, on l'a vu, ne peut contenir absolument aucune donnée issue de près ou de loin de l'expérience, et doit fonctionner absolument sans aucun concours (ni logique, ni génétique) de la sensation ou de l'imagination, sans quoi elle ne serait plus pure. Or, l'assimiler à un raisonnement *a priori*, c'est estimer que cette raison est déduite uniquement à partir d'un raisonnement antérieur, certes, mais c'est oublier que ce raisonnement antérieur lui-même ne peut que provenir de près ou de loin d'une abstraction préalable, donc d'une origine sensible, sans quoi la théorie de l'abstraction wolffienne serait totalement vaine et inutile. C'est précisément admettre une origine *a posteriori* des concepts utilisés *a priori*, ce qui interdit absolument d'identifier cet *a priori* à une quelconque "pureté". Il y a bien là pour nous une difficulté non résolue, mais qui peut s'avérer être une incohérence grave pour la détermination exacte de ce qu'est la pureté de la raison.

La raison non pure semble par contre beaucoup plus claire à déterminer : elle se résume au caractère conjoint de l'exercice de la raison et de l'expérience, ce qui revient à l'identifier avec la *connaissance mixte* :

§ 496) [Concours de la raison et de l'expérience.] Quand la raison est non pure, l'expérience concourt avec elle dans le raisonnement. En effet, quand la raison est non pure, sont admises au préalable dans le raisonnement des définitions et des propositions qui se font connaître a priori, et aussi d'autres, qui sont connues a posteriori. Ainsi

⁶⁰⁴ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, op. cit., p. 97 [Nous traduisons]

donc ce que nous connaissons a posteriori, nous le connaissons par expérience ; donc, dans ce cas, l'expérience concourt avec la raison dans le raisonnement⁶⁰⁵.

La connaissance mixte semble à l'œuvre dans l'ensemble de la connaissance. Jusqu'où peut aller la liberté intellectuelle de la raison par rapport aux sens ? Si la réponse de Wolff était une indépendance complète, cette assertion décisive viendrait pourtant contredire directement le fait que toute connaissance humaine chez Wolff soit extraite génétiquement de l'expérience, moyennant une théorie de l'abstraction, au point de faire de l'entendement lui-même une "représentation". Que serait donc alors une connaissance pure, "libre des sens et de l'imagination" ? C'est ici qu'il convient d'aller chercher dans l'idéal mathématique l'origine de cette aspiration de la raison à la pureté.

c) La raison pure mathématique et la caractéristique universelle.

Wolff se sent étrangement contraint à cet endroit de se prévaloir contre toute menace de non sens. Il ajoute dans la *Métaphysique Allemande* un étonnant paragraphe, où il déclare que cette conception de l'entendement pur, parfaitement indépendante de toute expérience, n'est pourtant en rien une "invention vide", un "refuge de mathématiciens" :

§ 283) [L'entendement pur n'est pas une invention vide.] Puisque maintenant on peut donner une distinction claire entre l'entendement pur et l'entendement non pur, qui se trouve aussi fondée dans l'expérience (§ 282) ; alors ils se trompent, ceux qui soutiennent que *l'entendement pur* est une invention vide des mathématiciens. (§ 242). Mais ils se trompent parce qu'ils ne comprennent pas la distinction entre l'entendement pur et l'entendement non pur (§ 276) ; parfois, c'est à peine s'ils l'ont reconnue de manière confuse (§ 278)⁶⁰⁶.

L'accusation portant sur l'origine et le caractère *mathématique* de la notion de pureté est ici très intéressante. En effet, l'enseignement universitaire du *Quadrivium* consistait à apprendre traditionnellement les mathématiques sous deux formes, les mathématiques *pures* et les mathématiques *mixtes*, termes que l'on retrouve chez Wolff appliqués à la raison humaine en général. Wolff semble donc étendre le concept au-delà du domaine *mathématique* pour fixer son usage général et *philosophique*, affirmant que cette extension est *légitime* et non abusive, car, on l'a vu, la "*verior logica*" ou la "*mathesis*" subsume et domine à la fois les mathématiques et la connaissance philosophique en général, conformément aux vœux de Descartes. Il peut être utile cependant de rappeler ici que les mathématiques sont pour le philosophe un modèle de solidité démonstrative et de distinction, ce qui permet justement de reconnaître en elles l'exercice d'une raison pure ; mieux encore, Wolff va même jusqu'à identifier totalement la solidité démonstrative à la raison pure : "Et le plus haut degré de solidité est la pureté de la raison (§ 382). C'est pourquoi on attribue de la solidité aux mathématiciens, quoiqu'elle ne se trouve pas dans la même mesure chez chacun⁶⁰⁷." Ce point

⁶⁰⁵ PE, § 496, p. 378 : "§ 496) [Rationis & experientia concursus] *Quando ratio pura non est, experientia cum eadem in cognoscendo concurrat.* Quando enim ratio pura non est, in ratiocinando admittuntur praeter definitiones ac propositiones, quae a priori innotuerunt, etiam aliae, quae a posteriori cognoscuntur (§ 495). Enimvero quicquid a posteriori cognoscimus, experiundo cognoscimus (§ 434). Cum ratione igitur hoc in casu experientia in cognoscendo concurrat."

⁶⁰⁶ DM., vol. 1, § 283, p. 155.

⁶⁰⁷ DM, vol. 2, § 854 (fin) , p. 529.

permet de connecter entre elles les significations diverses d'une "pensée pure" chez Wolff : cette pensée se reconnaît à son caractère dogmatique, ordonnant avec solidité et systématisme des raisonnements parfaitement distincts, c'est-à-dire déliés de toute confusion sensible. En résumant, on pourrait dire que la pureté est l'horizon de scientificité aboutie de la connaissance, son parachèvement. Renoncer à cet idéal de pureté reviendrait, on l'imagine, à renoncer à toute connaissance rationnelle rigoureuse.

L'auteur insiste donc significativement sur le fait que les données qui s'approchent le plus d'un usage pur de la raison appartiennent en propre aux mathématiques, et cette discipline, chez les meilleurs mathématiciens, semble alors témoigner du caractère *factuel* et *exercé* de la raison pure⁶⁰⁸. Cela s'explique dans la mesure où les mathématiques s'approchent de l'usage le plus solide possible des règles logiques et sont les plus appropriées à notre esprit par leur distinction. On pourrait donc voir "des échantillons" de raison pure dans ces disciplines ; plus on utilise l'expérience, au contraire, et moins la raison sera pure, comme par exemple en Physique :

Les notions des nombres reviennent à l'intellect pur, dans la mesure où elles nous sont adéquates ; en effet en elles rien de confus, rien d'obscur n'est admis, elles sont résolues enfin avec une parfaite analyse dans une unique notion (§ 339 *Ontol.*). (...), comme de fait dans la totalité des mathématiques, aucune notion n'est supposée qui soit perçue confusément, ou du moins tout à fait confusément.(...) Dans la physique et les [notions] morales, l'intellect est très peu pur (...) ⁶⁰⁹.

Peut-être pourrions-nous nous demander plus précisément où Wolff voit ces "échantillons", car poser ici "la totalité des mathématiques" demeure certainement un domaine très général. Or, Wolff examine ailleurs assez soigneusement au moins trois de ces échantillons de raison pure en mathématique dans sa Préface de la *Physica Electiva* de J. Chr. Sturm (1697), petit écrit méconnu mais fort significatif sur la théorie de la connaissance wolffienne, et qui mériterait davantage d'attention de la part des historiens. Relatant une sorte "d'histoire de la raison pure" dans cette discipline, cette analyse historique n'est pas sans éclairer l'origine de ce que Wolff considère comme étant un usage "pur" de la raison mathématique. Un passage de cette Préface, notamment, mérite pour ce motif d'être traduit et cité ici plus largement. Wolff commence par récuser le reproche de "pauvreté" associée à la pureté et justifie au contraire sa richesse et sa fécondité :

La connaissance mathématique des choses naturelles est répartie entre un petit nombre ; avec la mathesis (matheseos) qu'ils appellent pure, on ne suppose pas une connaissance pauvre. Celle-ci doit sa première origine à l'Astronomie ; ceux qui ont appliqué la géométrie à l'observation réalisèrent enfin cela pour le mouvement des astres, qu'ils suspendirent et attachèrent aux lois ; ils n'annoncèrent aucune raison d'un événement qui n'ait été inspirée par une influence quasi divine. Ensuite un autre échantillon se manifeste en Optique, de laquelle on

⁶⁰⁸ PE, note du § 495, p. 378, déjà cité. Il répète la même chose dans la note du § 313, p. 229 : "Dans les objets physiques et moraux l'intellect est très peu pur, car les notions que nous avons également, ne sont pas adéquates, et admettent très peu une analyse parfaite (...)." (In *Physica & Moralibus intellectus minime purus est, cum notionibus, quas ibidem habemus, adaequatae non sint, analysisin perfectam, quae in irresolubilibus sua natura talibus terminatur, minime admittentes.*)

⁶⁰⁹ PE, note du § 313, p. 228 : "Notiones numerorum pertinent ad intellectum purum, quatenus nobis sunt adaequatae : hinc enim iis nihil confusi, nihil obscuri admiscetur, cum tandem perfecta analysi resolvantur in notionem unitatis (§ 339, *Ontol.*). (...) ut adeo in tota numeri cujuscunque notione nihil supponatur, quod confuse, vel saltem prorsus confuse percipiatur. (...) In *Physicis & Moralibus intellectus minime purus est (...).*"

invoque plus souvent l'appui : et c'est pourquoi *Kepler*, le plus grand astronome, ayant commenté la partie optique de l'astronomie dans les *Paralipomena* à l'optique de *Vitellio*, se trouve dans toutes les bouches. Le troisième échantillon a paru jadis, en effet, dans la Musique, où les sens avaient été soumis à la mesure. C'est un fait que, de tous, *Archimède* fit les plus grands progrès. Ceci fut la plus grande lumière de la Grèce, avec le livre de *L'Equilibre*, alors que dans les suivants il dévoila l'innéité des poussées pour le liquide, s'étant servi d'une méthode de nature mathématique. Après que celle-ci, négligée, fut abandonnée pour plusieurs siècles, alors seulement *Galilée* consacra le grand début du plus heureux usage de celle-ci, un nouveau modèle de connaissance mathématique de la nature, dans le *Discours sur la chute des graves* ; il illustra l'usage de celle-ci par un brillant exemple. Un modèle plus éclatant, après un long intervalle, a été communiqué au public, établi de manière sublime parmi les plus grands génies, par *Huygens*, non seulement dans l'excellente œuvre sur l'oscillation de l'horloge, mais surtout dans le *Discours sur la cause de la pesanteur*, lesquelles firent avancer les investigations profondes d'Isaac Newton, dans ses incomparables *Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle*, pour l'effort qu'il fit, de tous le plus grand, dans le traitement mathématique de la nature [qu'il a] entrepris. Puis, de celui-ci, est l'exemple des autres successeurs, dont il n'est pas permis de comprendre les mérites à l'intérieur des limites étroites d'une préface, notamment avec l'incomparable Leibniz (...) ⁶¹⁰.

Dans cet extrait d'une grande richesse de contenu, les trois domaines mentionnés comme "échantillons" par le philosophe, à savoir l'astronomie, l'optique et la musique, relèvent certes de la physique (le philosophe, on l'a vu dans l'extrait précédent, y suppose l'exercice d'une raison "très peu pure"), mais Wolff ne s'arrête pas au contenu d'une matière en particulier et insiste davantage sur la particularité de la méthode, qui est innée, *allant de l'esprit au réel*, à l'aide du *seul usage de la raison démonstrative*, ce qui consacre effectivement à ses yeux le caractère "pur" de ce mode de raisonnement. Il convient de noter ici la très haute considération de Wolff pour les auteurs qui jalonnent ce parcours de progrès, allant même jusqu'à associer ce mode de connaissance à une "influence quasi divine". Il est vrai que, dans la théologie traditionnelle, Dieu et les substances spirituelles comme les anges n'ont pas besoin d'expérience sensible pour connaître, ce qui consacre le caractère *purent intellectuel* de leur connaissance. Tout homme qui se rapproche de ce mode de raisonnement pur ne peut alors que s'élever à une modalité de connaissance quasiment surnaturelle, qui ressemblerait ainsi à celle de Dieu.

Si Descartes n'est pas directement cité dans ce passage, alors que ses recherches en optique, en dépit d'emprunts possibles, lui auraient peut-être permis une mention, il apparaît juste dans le paragraphe au dessus de cet extrait, comme étant le premier promoteur de la clarté et de la distinction contre les "obscurités" scolastiques, et donc, quelque part, comme

⁶¹⁰ MMP, section III, p. 143-144 : "Mathematica rerum naturalium cognitio, inter paucos distributa, cum Matheseos, quam puram vocant, haud proletariam notitiam supponat. Prima sui originem Astronomis ea debet, qui Geometriam ad observationes applicantes id tandem effecerunt, ut motus siderum & quae inde suspenduntur legibus alligarent, nec vano eventu praenunciarent afflatu quasi divino tacti. Mox alterum comparuit specimen in Optica, cujus illa opem saepius implorat : quamobrem & *Keplerus*, Astronomus summus, de parte Astronomiae optica commentatus in *Paralipomenis ad Vitellionem* Opticum percelebrem. Tertium specimen jam olim exhibitum est in Musica, ubi soni mensuris subiciebantur. Enimvero longius multo processit *Archimedes*, maximum illud Graeciae lumen, qui cum in libris de aequiponderantibus, tum in caeteris de insidentibus humido genuinam patefecit methodum naturam mathematice tractandi. Postquam ea per plura secula neglecta jacuerat, superioris demum initio *Galileus* eadem felicissime usus nova cognitionis naturae mathematicae specimina dedit in dialogis de motu curvarumque in ea usum praeclaro exemplo illustravit. Specimina magis illustrata longo post intervallo imperitus publico inter excelsa ingenia in sublimi constitutus *Hugenius*, cum in excellenti opere de horologio oscillatorio tum in discursu de causa gravitatis, quae adeo profuerunt profundae indaginis Viro *Isaaco Newtono*, ut in incomparabili Principiorum Philosophiae naturalis Mathematicorum opere unus omnium maxime naturam mathematice tractandam aggressus fuerit, cujus deinde exemplum secuti sunt alii, quorum merita intra arctos praefationis limites comprehendere non licet, praesertim postquam incomparabilis *Leibnitius*, (...)."

étant le grand promoteur historique de la *mathesis*, synonyme de "mathématique pure". Il est important de noter en effet que, pour Wolff comme pour Descartes, la "mathématique pure" s'identifie à cette discipline nommée *mathesis*, qui n'est plus l'apanage des seules mathématiques, mais engage d'abord une certaine conception de l'activité intellectuelle et de la vérité en général. La *mathesis* est bien pour eux la *méthode exclusive* de tout savoir légitime. L'esprit humain y pose ses propres objets et détermine lui-même, c'est-à-dire par sa *propre force*, les rapports entre les essences, qui sont la source de l'activité autonome de la pensée. A ce niveau, l'activité de la *mathesis*, par la clarté et la distinction qu'elle présuppose, tend à se justifier *par elle-même*, par son propre dynamisme interne⁶¹¹. Dans cette *mathesis*, l'expérience n'est certes pas totalement répudiée. Elle est même exigée, mais sa fonction ne peut se cantonner qu'à un rôle d'appui, d'ajout, sorte de confirmation secondaire par rapport à l'activité de l'esprit, qui est logiquement prioritaire : "*appliquer* la géométrie à l'observation", "*suspendre* le mouvement des astres", "*soumettre* les sons à la mesure", "*traitement* mathématique la nature" ; tous ces termes sont très soigneusement choisis par Wolff et ne semblent pas suggérer une démarche inductive, mais plutôt une démarche *projective* et *a priori*. Il s'agit de manifester quels phénomènes, parmi tous ceux qui existent, sont adéquats avec ceux dont l'esprit conçoit la possibilité rigoureusement construite au préalable. L'expérience ajoute ainsi à la déduction pure un "coefficient d'objectivité" qui lui garantit qu'elle n'est pas une simple "divination", un simple jeu spéculatif sur les possibles, mais qu'elle parvient à "accrocher" d'une manière ou d'une autre les objets extra mentaux. Elle limite en quelque sorte la force hypothético-déductive de la raison. L'esprit humain y témoigne en tout cas clairement de ses ambitions législatrices. L'observation empirique, bien que nécessaire, doit de toute façon "être suspendue" et "attachée" aux exigences des lois imposées par cet esprit. La vérité s'identifie davantage à *l'ordre posé* qu'au rapport extra mental et à l'accès aux causes des choses mêmes, car c'est d'abord l'ordre posé qui est requis comme condition de possibilité de cette vérité. Tel semble bien se dessiner le sens philosophique de la *mathématique pure*, que le philosophe voit comme étant le moteur essentiel de tout progrès dans la connaissance en général. On devine maintenant pourquoi la raison pure philosophique s'identifie pour Wolff à la *mathesis* étendue et généralisée à toute connaissance dogmatique.

A propos de l'histoire de la raison pure mathématique, Wolff marque à juste titre deux temps forts dans l'histoire de sa constitution : tout d'abord, l'exigence de soumettre l'observation sensible à la géométrie, comme l'ont fait les premiers astronomes, puis

⁶¹¹ Cette activité "créatrice a priori" des mathématiques modernes n'a jamais cessé de fasciner les savants, depuis Descartes, en passant par Kant, et cela jusqu'aux plus ardents défenseurs des mathématiques modernes : "C'est cela la propriété du langage mathématique. *Créer des ensembles qui peuvent être inexistantes* et les qualifier symboliquement pour qu'ils prennent une vie propre. (...) les maths, avant d'être une langue, étaient un langage pouvant *créer des représentations*, (...) il fallait bien le développer pour pouvoir ensuite s'approprier les représentations qui sont utilisées couramment." Ainsi parle aujourd'hui le pédagogue Bernard Collot ("Les maths modernes, une occasion manquée", accessible en ligne : <http://b.collot.pagesperso-orange.fr/b.collot/14-math-modernes>) [Nous soulignons]. Cette fascination, on le voit, semble traverser les siècles sans aucune altération.

notamment Archimède, qui utilise clairement les mathématiques pour investiguer la physique statique ; ensuite, soumettre la géométrie à l'algèbre (géométrie analytique), avec les mathématiciens modernes, puis la physique à l'algèbre, Galilée donnant l'impulsion décisive après des siècles de "sommeil". Cette histoire témoigne bien d'une *épuration* lente et graduelle de la raison, d'un éloignement du réalisme sensible joint à une autosuffisance accrue de l'intelligence calculatrice. La raison mathématique moderne, par l'autonomie radicale du calcul algébrique, se libère ainsi de sa dépendance méthodologique avec le réel sensible extra mental, qui n'a plus besoin d'intuition, ou même d'imagination, pour être investigué. *Epurer* le calcul de l'obscurité et de la confusion sensibles, pour ne plus considérer que la clarté autosuffisante de l'esprit législateur, afin de savoir par son seul concours tout ce qu'il est permis de savoir de la réalité, semble bien avoir été le principe directeur de son émergence historique pour Wolff.

C'est pourquoi, dans la *Psychologie empirique*, il se place en continuateur de cette tradition et écrit que l'intellect est *pur* dans la mesure où l'objet, par une analyse mathématique rigoureuse, peut être ramené *a priori* à l'unité parfaite, l'unité étant pour Wolff la première chose connue par l'esprit, comme il le signale au § 339 de l'*Ontologie*⁶¹². La *Psychologie empirique* précise la même idée : "Les notions des nombres se rapprochent de l'intellect pur, dans la mesure où elles nous sont adéquates : en effet rien de confus, rien d'obscur n'est admis, et enfin elles sont réduites par une analyse parfaite à la notion d'unité⁶¹³." Cela ne se trouve jamais que dans la forme algébrique moderne (*Algebra moderna sive speciosa*⁶¹⁴), les mathématiques incarnant l'idéal d'une connaissance *a priori* claire et distincte, dégagée des images confuses, au plus au point solide et systématique, ou, mieux encore, et plus particulièrement, dans l'art caractéristique combinatoire⁶¹⁵, là où la connaissance intellectuelle du nombre se trouve "presque" absolument libérée de toute sensibilité, grâce à l'application à des caractères séparés de toute intuition sensible. Il était inévitable qu'une telle conception des mathématiques entraîne aussi avec elle une nouvelle conception de la philosophie, comme capacité à établir, par déduction de l'esprit au réel, de longues chaînes de raisons, tout comme des opérations sur des chiffres, et permette ainsi à l'intellect démonstratif d'acquérir la pureté à laquelle seule l'algèbre moderne pouvait prétendre jusque alors. Wolff écrit ainsi dans la *Psychologie empirique* : "(...) C'est pourquoi dans les nombres la connaissance intellectuelle est presque [promemodum] absolument libre du sens et de l'imagination, de même que j'ajoute que les notions des nombres illustrent très grandement [maxime] l'intellect pur, tel qu'on le donne par le moyen de la proposition présente⁶¹⁶." L'intellection pure serait donc manifeste

⁶¹² O, note du § 339, p. 156 : "La première chose que nous connaissons est l'un, que nous disons dans l'abstrait unité." Pour Wolff, tous les nombres, les fractions et les irrationnels sont également réductibles en droit à cette unité initiale, comme il l'établit au § 405 du même traité.

⁶¹³ PE, note du § 313, p. 228.

⁶¹⁴ PE, note du § 299, p. 213.

⁶¹⁵ PE, note du § 314, p. 230 : "Unde apparet, in arte combinatoria characteristica intellectum ad purum magis accedere, quam in cognitione symbolica, qua utimur, communi." voir aussi la fin de la note du § 312, p. 228.

⁶¹⁶ PE, note du § 314, p. 229.

dans la langue, la connaissance symbolique, et plus particulièrement dans l'usage démonstratif des signes numériques. Ce trait est caractéristique du philosophe, d'après M. Favaretti Camposampiero, dans sa thèse sur la connaissance symbolique chez Wolff. Celui-ci commente : "La connaissance, y compris celle des objets incorporels, peut devenir plus claire et distincte par l'usage de signes : Wolff admet une intellection presque pure (ou presque dépourvue de signes sensibles et imaginables), mais seulement à l'intérieur de la modalité cognitive symbolique⁶¹⁷." J. F. Goubet estime de même que la connaissance wolffienne se résume, au fond, à un mouvement ascendant de formation des concepts à partir de l'expérience, jusqu'à produire un savoir *symbolique*, stade à partir duquel une "raison pure" peut alors s'exercer dessus à calculer et à nourrir la portée heuristique de ce maniement de symboles. Mais cette raison est-elle ici *complètement* pure, c'est-à-dire "toute pure", comme le dit Leibniz ? Le "presque" de la citation précédente est ici intéressant à noter, voire capital, car Wolff a indiqué juste avant que le nombre appartenait au genre de la quantité, qui elle-même n'est accessible que par l'accès à la notion de continuité. Cette notion exige un effort d'imagination pour être conçue, et cela ne peut se faire sans quelque confusion qui *obscurcit* inévitablement la pureté de l'intellect. Wolff avertit en effet : "(...) avec les quantités on se réfère à la continuité [continuum], dont la notion est tellement confuse, parce qu'absolument imaginaire⁶¹⁸."

Ici apparaît selon nous la nécessité d'une remarque très importante pour appréhender la cohérence de la notion de pureté : elle exprime toujours l'idée d'une radicalité *exclusive*, si bien qu'elle ne peut, pour demeurer telle quelle, tolérer de *degré* dans son activité. Autrement dit : soit la raison pure est "*toute pure*", soit elle n'est pas pure *du tout*. Une raison *plus ou moins* pure, de fait, n'est plus *du tout* pure : elle ne peut plus l'être à cause de l'addition d'un élément *non pur* ou *moins pur* qu'elle en son sein. Dans cette perspective, si l'intellect pur utilise encore l'imagination en se servant des nombres, dans quelle mesure parler alors de sa "pureté" ? On devine par là que même les "échantillons de raison pure" énoncés par Wolff peuvent être plus ou moins contestés dans le caractère "absolu" de leur pureté. L'usage, par exemple, de l'expression "géométrie pure", sous la plume de Wolff⁶¹⁹, peut donner sérieusement à réfléchir, tant on sait que la géométrie euclidienne est fortement dépendante de l'intuition sensible pour conclure les raisonnements. Tout comme l'eau est *plus ou moins* pure, à cause des éléments qui peuvent toujours venir s'y mêler, l'intellect pur est très rapidement susceptible de disparaître, dès que l'imagination commence de près ou de loin à y prêter son concours. Il est par conséquent évident que la pureté "complète" de l'intellect peut très difficilement s'extraire de l'imagination qui se trouve être l'auxiliaire constant de ses opérations, ce que Wolff reconnaît volontiers lui-même.

⁶¹⁷ M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica, Christian Wolff e la riflessione moderna su pensiero e linguaggio*, Olms, Hildesheim, 2009, p. 360. [Nous traduisons]

⁶¹⁸ PE, note du § 313, p. 229.

⁶¹⁹ PE, § 470, p. 364.

Néanmoins, procéder idéalement à cette extraction reviendrait à réaliser enfin l'art combinatoire dans toute son ampleur, projet sur lequel Wolff revient assez souvent dans son œuvre. C'est en tout cas dans cette direction que se constituèrent les mathématiques modernes avec François Viète⁶²⁰, Pierre de Fermat⁶²¹ et surtout Descartes⁶²², la géométrie analytique cherchant à remplacer les illustrations classiques et sensibles de la géométrie euclidienne par des formules algébriques seulement (*Logistica speciosa*, selon Viète), permettant ainsi à l'esprit, par un calcul sur des *espèces* et non sur des figures, d'accéder à un état de *clarté pure*, c'est-à-dire en quelque sorte à un raisonnement déductif *dissocié* des images sensibles ou même seulement mentales. La représentation spatiale devient avec cela une quantité exprimée seulement par le biais d'une opération arithmétique capable d'en rendre entièrement raison et de la *réduire a priori*, opération dont l'alphabet se résume au système symbolique de l'algèbre. Cette tendance est explicitement défendue par Wolff, qui affirme même que la découverte de nouvelles vérités⁶²³ passe par l'émancipation et l'autonomie du calcul pur par rapport à l'intuition sensible ou imaginaire, à ces artifices superflus que sont les constructions de segments, de droites, de courbes, etc. Pour le philosophe, l'intuition en géométrie est une source de confusion et un obstacle à "purifier" par l'utilisation du calcul combinatoire, qui se dispense ainsi de toute intuition particulière pour parvenir à des conclusions fermes. M. Favaretti Camposampiero explique ainsi cette ambition de Wolff :

Il est important de tenir présent le rapport entre la nature non imaginative de la Caractéristique et la possibilité qui en dérive d'effectuer des découvertes en forme de calcul. Les théorèmes géométriques, en n'étant pas analytiquement déductibles, demandent, pour être découverts et démontrés, le recours à un artifice heuristique, la construction de figures. En présentant la Caractéristique comme un autre artifice heuristique, Wolff laisse entendre qu'elle devrait prendre la place de l'artifice géométrique basé sur la construction d'images, et qu'un tel abandon de l'image en faveur des caractères rendrait précisément calculables des vérités inconnues. (...) Le passage de l'artifice figuratif géométrique à l'artifice caractéristique coïncide avec le passage d'une méthode intuitionniste d'enquête, dans laquelle la recherche du rapport entre sujet et prédicat est menée vers la connaissance intuitive, à une forme de pensée symbolique, qui n'inspecte pas les représentations concrètes pour y appliquer les principes et les théorèmes connus, mais elle combine et transforme les signes en appliquant les règles de calcul. Dans le calcul combinatoire, dans lequel l'activité mentale dirige en opérant sur les caractères, l'intelligence humaine atteint son plus grand degré de pureté – inaccessible tant à la connaissance intuitive, atteinte de confusion, qu'à la connaissance symbolique usant du langage verbal (...) ⁶²⁴.

L'art combinatoire représenterait ainsi *l'intelligence à son plus au degré de pureté possible*, parce que sa clarté serait bien plus forte que toute connaissance simplement

⁶²⁰ Fr. Viète, *Isagoge Artem Analyticem*, 1591, Mettayer, Tours, 9 fol.

⁶²¹ L. Brunschvig, à propos de l'*Isagoge ad locos planos et solidos* de Fermat (1636), estime qu'on y trouve l'expression la plus simple de la correspondance entre la forme algébrique et la forme géométrique. (Léon Brunschvig, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Felix Alcan, Paris, 1929 (3), p. 100.)

⁶²² Voir par exemple ce passage : " Par ce moyen, j'emprunterai tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre, et corrigerai tous les défauts de l'une par l'autre. " R. Descartes, *Discours de la méthode*, seconde partie, A.T., T. VI, p. 20.

⁶²³ PE, § 470, p. 363 : "Istiusmodi artificium est ars characteristica, cujus beneficio veritates geometricae ac arithmeticae ab imaginibus separantur, ut quaesitum ex datis per calculum erui possit (...)." Pourtant, dans le § 461, pp. 358-359, Wolff considère au contraire que l'ars inveniendi doit conjuguer les vérités a priori de la "mathesis pure" [mathesi pura] avec les données de l'expérimentation pour permettre la découverte de vérités inconnues, comme par exemple les astronomes, "qui artem inveniendi veritatem a priori cum arte observandi conjungunt."

⁶²⁴ M. Favaretti Camposampiero, op. cit., pp. 290-291. [Nous traduisons]

symbolique (verbale) ou intuitive, dégagée enfin des contraintes et des confusions sensibles. Il semble bien que Wolff l'affirme dans ce paragraphe de la *Psychologie empirique* :

L'intellect est donc pur, en tant qu'il est séparé des [objets] imaginés, qu'il réunit par les caractères et qu'il recherche en variant la combinaison de la vérité. De cela il apparaît que, dans l'art combinatoire caractéristique, l'intellect s'approche d'une plus grande pureté que dans la connaissance symbolique, qui est utilisée pour les objets communs⁶²⁵.

Il pose la même thèse dans le *Ratio Praelectionum*, où il confère à la connaissance permise par le "caractère" la qualité d'une "intuition pure" causée par sa parfaite clarté⁶²⁶. Dans l'absolu, cet art permettrait, comme l'aurait envisagé Leibniz, de déduire et de synthétiser le monde visible à partir de "la seule combinaison légitime des seuls caractères"⁶²⁷. A cet endroit, néanmoins, il convient de rappeler que cet art combinatoire *n'existe pas encore*, sinon au titre d'horizon régulateur ou de projet spéculatif, parce que, selon Wolff, nous ne disposons pas des notions adéquates concernant les qualités sensibles. Le philosophe se montre par conséquent extrêmement réservé à son sujet⁶²⁸, à cause de la condition de l'intellect humain, qui baigne dans un monde sensible limitant son exercice et imposant à l'âme une confusion empirique dont aucune science existante ne peut s'extraire complètement. Il écrit à ce sujet :

Mais l'art de combiner les signes que l'on peut appeler *l'art combinatoire caractéristique*, n'est pas inventé, comme ne l'est pas actuellement l'art caractéristique, bien que l'un ne puisse pas être séparé de l'autre, devant se traiter de manière approfondie. Car ils sont encore aujourd'hui peu nombreux, ceux qui peuvent se faire une idée de cet art, tandis que les sciences ne sont pas aptes à séparer entièrement leurs idées de toutes les images des sens et de l'imagination, ni de les réduire aux seuls signes simples, par lesquels toute la vérité possible sort de l'enchaînement proportionné⁶²⁹.

Autrement dit, l'esprit ne peut jamais s'extraire complètement de sa condition perceptive, "expression mentale d'une limitation organique", comme le dit M. Favaretti Camposampiero⁶³⁰. La pureté complète de l'intellect correspondant serait donc elle aussi, à ce niveau, une limite idéale dans une échelle comportant en réalité de multiples degrés où la "pureté" *n'existerait tout simplement pas*, sinon par un véritable abus de langage. Leibniz lui-même, du reste, ne se trouve pas si loin de cette posture lorsqu'il affirme : "Je demeure cependant d'accord que, dans le présent état, les sens externes nous sont nécessaires pour

⁶²⁵ PE, note du § 314, pp. 229-230 : "Intellectus igitur eatenus purus est, quatenus ab imaginibus separata per characteres combinat & combinationem variando veritatem investigat. Unde apparet, in arte combinatoria characteristica intellectum ad purum magis accedere, quam in cognitione symbolica, qua utimur, communi."

⁶²⁶ RP, Sect. I, ch. IV, § 64, p. 98 : "Sicet formulae et expressiones analyticae cognitionem symbolicam convertunt in intuitivam eamque puram, hoc est, uno obtutu comprehendendum exhibent, quod ad rem praesentem spectat, superfluis remotis, ut et confuse, et distincte percipi possit, prout commodum visum fuerit."

⁶²⁷ PE, note du § 297, pp. 210-211.

⁶²⁸ "Wolff interprète la Caractéristique leibnizienne comme un moyen pour séparer les idées des images, l'intelligible du sensible, de façon à rendre indépendant l'exercice de l'intelligence des facultés cognitives inférieures. Sur la réalisation effective du projet, Wolff apparaît réticent." Matteo Favaretti Camposampiero, *op. cit.*, p. 296 [Nous traduisons]. Voir PE, note du § 297, pp. 210-211, et § 301, p. 216 : "Artis combinatoriae characteristicae generalis inventio difficillima est (...)."

⁶²⁹ DM, vol. I, § 324, pp. 180-181.

⁶³⁰ M. Favaretti Camposampiero, *op. cit.*, p. 296 [Nous traduisons]

penser, et que, si nous n'en avions aucun, nous ne penserions pas⁶³¹." Il reste à l'homme la connaissance symbolique pour espérer approcher la pureté de l'intelligence, autant, tout du moins, que ses dispositions peuvent le lui permettre. Les hiéroglyphes, par exemple, sont pour lui une illustration intéressante d'anticipation imaginative de la combinatoire, qu'il étudie soigneusement aux paragraphes 151-171 de la *Psychologie empirique*.⁶³²

Jusqu'ici, en dépit de ces réserves, Kant pourrait souscrire à l'affirmation wolffienne d'une raison pure démonstrative, qui correspond à sa propre conception du pur et du non pur, et nous-mêmes pourrions penser, d'après ce qu'écrit Wolff, que les mathématiques offrent une sorte d'illustration d'une raison pure exercée en acte. Quelques détails cependant peuvent nous faire douter même d'une telle ambition chez Wolff. On va voir à présent que s'arrêter à cette première constatation serait une grave erreur d'interprétation.

d) L'impossibilité catégorique d'une raison pure humaine.

Wolff, en dépit de tout ce qui précède, n'hésite pas à soutenir la thèse contraire, de façon très explicite, ce qui ranime la même tension entre les deux tendances opposées que nous avons soulevées précédemment, c'est-à-dire entre le souci de l'accord avec l'expérience d'un côté et le souci de l'autonomie de la raison de l'autre. Ce qu'il vient d'affirmer à propos de la raison pure n'est sans doute ici qu'un horizon *idéal*, un cas hypothétique, jamais réalisé effectivement, car Wolff nie formellement, dans le *Discours préliminaire* comme dans la *Métaphysique allemande*⁶³³, la pureté *réelle* et *exercée* de toute raison mathématique et philosophique. Il affirme au contraire que l'expérience sensible, par des connaissances historiques, lui fournit toujours ses notions, ce qui en fait alors une connaissance *non pure*, au même titre d'ailleurs que la métaphysique :

Dans les disciplines abstraites elles-mêmes, comme l'est la philosophie première, il faut dériver les notions fondamentales de l'expérience, qui fonde la connaissance historique (§ 3), et la philosophie tant morale que civile en tire ses principes ; d'ailleurs, la Mathématique elle-même suppose quelque connaissance historique, dont elle dérive la notion de ses objets et plusieurs axiomes. Mon propos est ici la Mathématique pure ; la même [chose] est en effet patente avec plus d'évidence pour la Mathématique mixte⁶³⁴.

⁶³¹ G. W. Leibniz, *Lettre touchant ce qui est indépendant des sens et de la matière* (1702), éd. Gerhardt, VI, pp. 496-497.

⁶³² La signification des hiéroglyphes était évidemment encore énigmatique à cette époque. Mais Wolff ne réduit pas les hiéroglyphes à ceux des égyptiens. Il les assimile au fond au symbole en général (PE, § 151, p. 300). Il affirme par conséquent que les égyptiens comme les chinois en firent usage. Il indique par exemple que le triangle est un "hiéroglyphe" signifiant la sainte Trinité divine (PE, note du § 151, p. 104). Pour M. Favaretti Camposampiero, qui a traité ce sujet en détail, "*L'ars hieroglyphica* est une sorte d'anticipation imaginative métaphorique de l'*ars characteristica* ; les hiéroglyphes sont un analogue figuratif des mots et des caractères, et ils se présentent déjà à l'esprit sous la forme d'une connaissance symbolique." (op. cit., p. 305) [Nous traduisons]

⁶³³ DM, vol. 1, § 285, p. 156.

⁶³⁴ DP, § 12, pp. 75-76. Il s'explique un peu plus loin sur la nature de ce lien avec l'expérience : "Dans la Mathématique pure correspondent à ces expériences des exemples numériques par lesquels on illustre les théorèmes et les examens mécaniques des figures construites selon l'hypothèse desdits théorèmes." (*Ibid.*, § 19 note, p. 82). Cet argument peut être compris ainsi : à partir du moment où l'esprit ne peut pas calculer en se passant de signes sensibles comme les nombres, il ne peut pas être pur.

Dès lors, en lisant ceci, on ne peut éviter de soulever une difficulté de fond : si même une raison dite "pure" emprunte ses notions à l'expérience, on ne voit pas en quoi elle peut prétendre encore à son caractère de pureté. Si les mathématiques pures elles-mêmes procèdent génétiquement de l'expérience, en quoi se distinguent-elles en effet des mathématiques mixtes ? Pour le dire autrement, si les mathématiques procèdent des connaissances historiques, on ne voit pas en quoi elles pourraient constituer par elles-mêmes "des échantillons de raison pure". Soit le terme n'a pas lieu d'être utilisé, soit il prête à confusion.

Pour surmonter ce paradoxe, on pourrait être tenté d'interpréter la position de Wolff en disant que, si la raison humaine ne peut pas être absolument pure, il reste qu'elle pourrait l'être au moins "en partie", c'est-à-dire en quelques occasions, en quelques endroits, notamment en mathématiques et en ses fameux "échantillons". Toutefois, ce qui précède dément clairement la possibilité de cette interprétation. Contrairement en effet à ce qu'il a pu affirmer au premier abord en définissant la pureté, Wolff refuse l'existence effective *ou même seulement partielle* d'une raison pure chez l'homme, une raison qui serait totalement claire, totalement indépendante de l'expérience et totalement dégagée de toute obscurité. Cela est affirmé catégoriquement, comme par exemple dans ce passage de la *Métaphysique Allemande* :

§ 285) [Notre entendement n'est jamais pur]. Entre temps, l'expérience montre, et nous le montrerons à son endroit, que notre entendement n'est jamais tout pur [niemals ganz rein], mais, quant à la perspicuité, il lui reste beaucoup de confusion et d'obscurité. Néanmoins il est possible d'attribuer à chaque faculté de l'âme ce qui lui revient, et de cette manière éviter que ne soit donnée l'occasion de malentendus à travers des discours ambigus⁶³⁵.

Les hommes utilisent une raison *non pure* seulement et exclusivement, toujours plus ou moins lestée d'obscurité et de confusion. "Notre intelligence n'est jamais totalement pure, et son activité reste toujours en partie engluée dans les sens et l'imagination.", confirme M. Favaretti Camposampiero dans sa thèse sur Wolff⁶³⁶. Dans la mesure où cette raison est finie, limitée par le monde sensible, elle ne peut pas saisir toutes les connexions de vérités possibles comme le ferait une raison totalement pure. La pureté n'est qu'un degré ultime, impossible à atteindre dont tous les autres sont nécessairement non purs :

§ 287) [Où est la raison pure] Une raison limitée ne peut pas être absolument pure ; seule une [raison] illimitée peut être absolument pure. De fait la raison consiste en cela, qu'un être intelligent peut percevoir un nœud de vérités universelles (§ 483, *Psychol. empir.*) ; une raison limitée ne peut pas être étendue à toutes les vérités universelles, mais une illimitée peut être étendue à toutes (§ 825, *Ontol.*). De fait, donc, la raison ne peut pas être pure, ni ne peut percevoir le nœud de toutes les vérités universelles (§ 286). Par conséquent la raison limitée ne peut pas être absolument pure, seule une [raison] illimitée est pure.⁶³⁷

Cette affirmation de la *Théologie naturelle* n'est pas isolée ; on la retrouve par exemple dans le paragraphe 315 la *Psychologie empirique* : " L'intellect n'est jamais libre des sens et

⁶³⁵ DM, vol. 1, § 285, p. 156.

⁶³⁶ M. Favaretti Camposampiero, op. cit., p. 292. [Nous traduisons]

⁶³⁷ TN1, § 287, p. 284 : "§ 287) [Quaenam ratio sit pura.] *Ratio limitata prorsus pura esse nequit, sola illimitata pura est. Etenim cum ratio consistat in eo, quod ens intelligens nexum veritatum universalium perspicere possit (§ 483, Psychol. empir.) ; ratio limitata non ad omnes veritates universales exporrigitur, illimitata vero ad omnes extendenda (§ 285, Ontol.). Jam vero ratio pura esse nequit, nisi veritatum universalium omnium nexum perspicatur (§ 286). Ratio igitur limitata prorsus pura esse nequit, sola illimitata pura est.*"

de l'imagination, par conséquent il n'est *jamais complètement pur*⁶³⁸." Les italiques montrent assez l'insistance du philosophe sur ce point, qui n'est certes pas nouvelle chez lui : il l'avait déjà établie bien plus tôt, et tout aussi fermement, dans la *Métaphysique allemande* :

§ 852) [L'intelligence des hommes n'est pas dans le suprême degré de l'acumen.] A présent, parce que notre entendement n'est jamais totalement pur [niemals ganz rein ist] (§ 285), il ne peut pas obtenir non plus le suprême degré de l'acumen. Donc nous ne pouvons pas pénétrer le fond de tout ce qui se trouve dans les choses : en effet nous disons que nous *pénétrons le fond* de quelque chose [etwas ergründen] quand nous comprenons tout ce qui doit se trouver distinctement en lui. On peut aussi comprendre l'impossibilité de la chose parce que, dans la nature, la matière est vraiment divisée en parties infinies (§ 684)⁶³⁹.

Mais loin de constituer une sorte de défaut ou de pis aller à ses yeux, comme le ferait un rationaliste, on remarque ici qu'il considère que cette immersion radicale et permanente de la raison claire dans la sensibilité confuse, ce *connubium rationis ac experientiae*, cette limitation foncière de la raison finie, est quelque chose d'inévitable et d'utile dans toutes les disciplines, dont le respect doit être absolu et même *sacré*. Cette intrication se manifeste pleinement dans la connaissance historique, connaissance d'où procède génétiquement toute la connaissance philosophique et mathématique :

Quoique, donc, nous distinguons avec soin la connaissance historique de la connaissance philosophique (§ 3, 6) afin de ne pas confondre des [choses] qui diffèrent l'une de l'autre (§ 7), nous ne déprécions toutefois, ni ne méprisons aucunement la connaissance historique pour cela (§ 11), mais assignons à chacune sa valeur. Bien plus, le mariage des deux à travers toute la philosophie nous est sacré⁶⁴⁰.

Point d'exception à la règle : l'expérience concourt à *toute* connaissance humaine. Alors que Leibniz se plaisait à déclarer, dans la *Monadologie*, que l'homme n'était qu'*empirique dans les trois quarts de ses actions*⁶⁴¹, Wolff n'hésite pas à augmenter encore cette part déjà considérable de l'expérience, en l'établissant partout conjointement avec la raison déductive. Ce principe permet de tirer une conséquence très nette. Il est extrêmement significatif (et au surplus fortement déroutant, on l'imagine, pour celui qui lit Wolff avec les lunettes de Kant) de signaler que, dans la *Theologia naturalis, prima pars*, Wolff réserve explicitement la raison *pure* à Dieu, et l'exclut "purement et simplement" de l'humanité :

§ 288) La raison de Dieu est absolument pure ; [la raison] humaine ne peut pas être absolument pure. La raison divine est en effet illimitée (§ 280), mais aucune raison humaine, grandement limitée, ne forge ce qu'elle forge par elle-même. De fait une raison illimitée est seule pure ; une [raison] limitée ne peut pas être pure (§ 287). C'est pourquoi la raison de Dieu est absolument pure ; [la raison] humaine ne peut pas être absolument pure.

[Note] Cette différence est bien notée, pour que soit compris à quel point la raison divine dirige [la raison] humaine : en effet autant la raison est plus excellente, autant [elle est] plus pure⁶⁴².

⁶³⁸ PE, § 315, p. 230 : "*intellectus a sensu atque imaginatione nunquam liber est, consequenter nec unquam prorsus purus est.*"

⁶³⁹ DM, vol. 2, § 852, p. 528.

⁶⁴⁰ DP, § 12, p. 76. Nous soulignons.

⁶⁴¹ Leibniz, *Monadologie*, 1714, § 28.

⁶⁴² TN1, § 288, p. 285 : "§ 288) [Puritas rationis divinae & cur humanae repugnet.] *Ratio Dei prorsus pura est ; humana prorsus pura esse nequit.* Ratio enim divina prorsus illimitata est (§ 280), ast humanam valde limitatam esse nemo non novit, qui seipsum novit. Est vero ratio illimitata sola pura, limitata pura esse nequit (§ 287). Quare ratio divina prorsus pura est, humana prorsus pura esse nequit. [Note] Differentia haec probe notanda est, ut quantum ratio divina humana praestet intelligatur : tanto enim ratio excellentior, quanto purior." Une autre démonstration existe dans le même traité au § 178, p. 157, où Wolff précise qu'un intellect est pur lorsqu'il est libre du sens et de l'imagination ("si a sensu atque imaginatione liber est"). Il ajoute alors dans la note du § 178

A ce paragraphe de la *Théologie naturelle* correspond trait pour trait cet autre paragraphe de la *Métaphysique Allemande*, donc antérieur de seize ans, et qui défend exactement la même thèse :

§ 965) [L'intelligence de Dieu est pure, et Lui seulement est tel]. De nouveau, puisque Il connaît tout distinctement (§ 955), et parce qu'Il est exempté de toutes les sensations et de toutes les images (§ 959), Son intelligence est totalement pure [ganz rein] (§ 282), et en Lui sont la clarté pure [lauter Klarheit] (§ 207) et la lumière (§ 208) ; lumière à laquelle aucun homme ne peut se joindre⁶⁴³.

Même si la pureté est l'horizon d'excellence de la raison la plus aboutie, la plus claire et la plus lumineuse, (Wolff attribue à Dieu la dénomination de *raison suprême*, "allerhöste Vernunft⁶⁴⁴"), il reste que la raison humaine se cantonne *nécessairement* dans l'imperfection de la connaissance mixte, et ne peut regarder la connaissance divine que comme un fondement idéal ultime, certes, mais auquel on ne saurait avoir véritablement part, puisque aucune compréhension exhaustive d'une intelligence infinie comme celle de Dieu n'est envisageable pour un esprit fini. Celui-ci ne peut prétendre qu'à le refléter à sa mesure, c'est-à-dire avec un savoir "imprégné" par la sensibilité. Ainsi, pour Wolff, qui est pourtant le tenant classique du rationalisme allemand par Kant et pour la plupart des historiens, l'entendement humain n'est paradoxalement *jamais absolument pur ; il ne peut pas exister de raison absolument pure qui soit humaine, aussi bien en métaphysique qu'en mathématique : sa connaissance est entièrement mixte, c'est-à-dire entièrement non pure*. Jean Ecole commente ainsi cette thèse fondamentale :

Le rôle qu'il attribue à la raison pure dans les mathématiques pourrait faire croire qu'il admet la possibilité d'une connaissance *a priori* pure, pour parler comme Kant. Mais il indique ailleurs [*Discours Prél.* § 12] que même les mathématiques pures supposent quelque connaissance historique, donc en principe *a posteriori*, et que la raison n'est absolument pure qu'en Dieu ; ce qui revient au contraire à nier qu'il existe chez l'homme une connaissance *a priori* indépendante de la connaissance *a posteriori*⁶⁴⁵.

Cette ambiguïté capitale est, il faut bien l'admettre, pour le moins déroutante au regard des distinctions scolaires et souvent trop simplificatrices entre empirisme et rationalisme. Historiquement, on constate plutôt une intrication permanente de thèmes propres à l'empirisme dans le rationalisme continental, et réciproquement.⁶⁴⁶ Ainsi, il faut bien admettre ce qu'affirme Paccioni : "(...) selon Wolff la pureté ne concerne proprement que la raison divine, elle ne peut donc exactement qualifier la rigueur démonstrative scientifique en tant qu'elle est exercée par les hommes, l'expression " la connaissance pure comme science " n'est pas wolffienne⁶⁴⁷." On pourrait déceler ici une tendance assez pessimiste de la part de Wolff, qui, conscient des déficiences du savoir humain, accepte quelque part sans regret de ne pas pouvoir fonder la connaissance humaine aussi solidement et aussi rationnellement que ce que

p. 158 que l'intellect humain ne peut jamais bénéficier de pureté totale ("puritas plenaria"). Nous l'avons traduite un peu plus loin.

⁶⁴³ DM, vol. 2 , § 965, p. 595.

⁶⁴⁴ DM, vol. 2 , § 974, p. 601.

⁶⁴⁵ J. Ecole, "De quelques difficultés à propos des notions d'*a posteriori* et d'*a priori* chez Wolff", in *Etudes et documents photographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, GW III-11, p. 138.

⁶⁴⁶ Cf. H.-J. Engfer, *Rationalismus versus Empirismus ?* op. cit. , ch. 1.

⁶⁴⁷ J. P. Paccioni, " Qu'est-ce qui est dogmatique ? ", in *Kant et Wolff, héritages et ruptures*, Vrin, 2011, p. 107.

Descartes, par exemple, aurait ambitionné. L. Cataldi Madonna commente ainsi cette limitation wolffienne de la connaissance :

Wolff est parfaitement conscient des limites de notre intellect qui ne peut jamais être aussi pur que le divin. Pour cette raison, il insiste à plusieurs reprises que nous devons nous contenter, en particulier dans les sciences de la nature, d'une connaissance fiable, sans nécessairement vouloir revenir sur les causes ultimes. Il est donc clair que pour lui la validité absolue de la connaissance de la nature a surtout une fonction de régulation dans le processus épistémologique, représente l'idéal vers lequel nous devons tendre, mais qui est inaccessible pour nous, il est seulement possible à Dieu⁶⁴⁸.

Il faut bien admettre que ces intentions assez peu dogmatiques ne sont pas sans ressembler étrangement à la démarche de limitation kantienne du savoir, et semblent déjà en anticiper le mouvement, tant Wolff semble conscient, en ayant manifestement *réfléchi* sur lui, de la manière dont peut espérer connaître l'entendement humain avec la méthode démonstrative dont il dispose. Paccioni note par exemple : "Dans l'œuvre de Wolff notre entendement est fini, étroitement dépendant de la sensation. Le tournant opéré par Kant s'inscrit bien dans la filiation de l'œuvre de son prédécesseur⁶⁴⁹." Si, bien évidemment, Kant sera mieux au fait de cette exigence et plus radical que Wolff sur ce point, notamment en métaphysique, il le sera en revanche beaucoup moins lorsqu'il s'agira d'admettre ou non l'existence de fait d'une raison pure en l'homme⁶⁵⁰. En conséquence, et sans nous avancer pour autant dans des spéculations hasardeuses, cela revient à dire que, si Wolff avait connu la *Critique de la raison pure* de Kant, celle-ci aurait *probablement* été tenue par lui comme étant *sans objet*, dans la mesure où cette critique admet une raison pure qui soit humaine, et *a fortiori* dans la mesure où Kant tient la méthode de la métaphysique de Wolff comme étant le *canon* de toute métaphysique possible. Mieux encore, lorsque Kant accuse Wolff de ne pas fournir de principes métaphysiques authentiques parce qu'ils ne sont pas purs de toute expérience⁶⁵¹, sans doute lui

⁶⁴⁸ L. Cataldi Madonna, " La metodologia empirica di Christian Wolff ", in op. cit., pp. 20-21. [Nous traduisons]

⁶⁴⁹ Paccioni, op. cit., p. 201.

⁶⁵⁰ Wolff, sous cet aspect précis, retrouve non seulement une exigence aristotélicienne élémentaire, mais témoigne également d'un aspect visionnaire quant à la position de philosophes ultérieurs désirant marquer leur émancipation par rapport à la terminologie kantienne, comme par exemple Henri Bergson. Nous avons pu lire en effet sous la plume de George Salet, en 1972 : "C'est une erreur de croire que le domaine métaphysique échappe à l'observation et ne serait accessible que par le pur raisonnement. Si l'univers métaphysique ou surnaturel était si séparé du nôtre qu'il n'y ait jamais entre eux la moindre communication, qu'ils n'échangent jamais le moindre signal, le moindre message, la moindre information, oui, le savant aurait raison de dire que cet univers inaccessible et inconnaissable ne l'intéresse pas. Mais ce n'est pas ainsi qu'une saine philosophie se représente la métaphysique (...). Bergson qui a étudié concrètement les problèmes de la conscience, de la mémoire et de la liberté après s'être informé, entre autres, de toutes les observations cliniques sur les malades mentaux n'a pas craint de dire qu'il faisait de la "Métaphysique expérimentale." (Georges Salet, *Hasard et certitude*, éditions scientifiques saint-Edme, Tequi, Paris, p. 323.)

⁶⁵¹ Voir par exemple ce passage : "L'expression de *principe* est équivoque et d'ordinaire elle ne signifie qu'une connaissance qui peut être employée comme principe sans être un principe par elle-même et dans sa propre origine. Toute proposition universelle, fût-elle tirée de l'expérience (par induction), peut servir de majeure dans un raisonnement ; mais elle n'est pas pour cela un principe." Kant, *Critique de la raison pure*, Ak., III, p. 238). Pour Kant, un principe est un jugement universel et nécessaire, donc forcément le fruit d'une raison totalement pure. Mais Wolff n'y a jamais prétendu. Au contraire, pour lui, tout principe, même métaphysique, est toujours le fruit d'une connaissance *mixte*. C'est exactement là que se trouve le malentendu entre les deux philosophes. Maintenant, Kant reproche à juste titre chez Wolff le fait de prétendre à la nécessité universelle en utilisant une *abstraction séparation* de type empiriste, ce qui peut suffire à retourner la situation en disqualifiant la partie rationaliste du système wolffien.

reproche-t-il à tort une intention que Wolff n'a certainement jamais eue, c'est-à-dire justement de prétendre édifier une métaphysique totalement pure et totalement hors du champ de l'expérience. L'exigence de pureté complète de la raison comme critère de nécessité dogmatique et scientifique se trouve bien chez Kant, assurément, mais, on le voit d'après ce qui précède, c'est un postulat gratuit et erroné que de présumer cette même exigence chez son prédécesseur, non seulement en métaphysique, mais aussi en mathématiques. Il y aurait certainement lieu de distinguer le Wolff d'intention et le Wolff de fait sur ce point, mais l'accord avec les textes eux-mêmes, même s'ils sont parfois très ambivalents, ne peut pas permettre, en tout état de cause, de lui attribuer ici des intentions contraires.

Il reste pour nous, néanmoins, une énigme non résolue : pourquoi Wolff a-t-il pris soin d'écrire autant de paragraphes sur la raison pure, au point d'affirmer que celle-ci n'est pas "une invention vide de mathématiciens", alors qu'elle est au final inaccessible et impraticable? Le nombre de textes ne milite pas vraiment en faveur d'une inexistence. Est-ce là un simple souci de classificateur, ou bien une volonté de correction par rapport à un usage qui commençait alors à se répandre? Ce problème demeure hélas sans réponse certaine.

Il n'y a pas cependant que de la raison philosophique et mathématique dont Wolff ait jugé la pureté. D'autres domaines d'application de ce concept existent dans son œuvre, sans doute plus périphériques mais non moins significatifs pour nous.

e) La Révélation pure.

Le domaine théologique utilise surtout le concept de *pureté* à propos de la vérité Révélée, comme il l'analyse en détail dans les *Horae Subsecivae Marburgenses*, vol. I, trimestre d'automne.⁶⁵² Wolff distingue à ce propos, de manière traditionnelle, la théologie naturelle et la théologie surnaturelle, cette dernière seule se basant sur des vérités révélées. Mais ces vérités, précise-t-il, peuvent être soit *pures*, soit *mixtes*. Wolff établit très clairement cette distinction théologique :

Les vérités révélées sont de deux genres : les unes mixtes, les autres pures. Nous appelons *mixtes* celles qui se marquent en nous en même temps par la lumière de la raison, ou bien ont été déduites d'un principe a priori de la raison, ou bien aussi [celles qui] peuvent être rassemblées a posteriori à partir des observations. (...) Nous appelons *pures* celles qui sont inaccessibles avec la raison laissée à elle-même, [et qui] se marquent en nous par la seule révélation. Dans ce sens viennent celles qui nous sont dévoilées par la grande œuvre de la Rédemption, celles qui enseignent du règne de la Grâce, du règne de la Gloire, et bien plus de l'état de l'homme après la mort en général⁶⁵³.

Est dite *pure* la vérité révélée qui ne peut être mêlée d'aucun raisonnement provenant de la raison humaine naturelle, et qui n'aurait pu en aucun cas être découverte par elle⁶⁵⁴. La vérité

⁶⁵² Wolff, "De voluptate ex cognitione veritatis revelatae percipienda", in HSM, vol. 1, p. 360-361.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 360-361.

⁶⁵⁴ Noter ici, pour la comparaison, que Kant considère également qu'une révélation divine ne peut pas se reconnaître à travers des indices d'une expérience ou par l'histoire, mais uniquement au fait que cet enseignement soit conforme à la *pureté* des concepts moraux fournis par la raison pratique, ce qui constitue pour Kant la foi religieuse, synonyme de foi rationnelle (voir par exemple *Conflit des facultés*, op. cit., Ak, VII, pp. 46-48). C'est en ce sens que l'on pourrait parler de révélation "pure" chez Kant. On devine par contre qu'une "révélation mixte" serait pour lui inenvisageable et compromettraient gravement la possibilité de sa reconnaissance, réduite au simple niveau de "croyance historique".

Révélee pourrait ainsi se nommer une vérité de foi *exclusive* en l'autorité des Ecritures, car non seulement elle est inaccessible à la raison, mais la foi, disposition spéciale de la raison et don gratuit de Dieu, est en outre requise pour pouvoir l'admettre. Est dite *mixte*, au contraire, la vérité qui, quoique contenue dans les Ecritures, peut être retrouvée par l'usage de la raison humaine naturelle, et qui n'est donc pas le fruit exclusif de la révélation. On en déduit logiquement que ces vérités *mixtes*, même si la foi est également requise pour les admettre, peuvent néanmoins être contenues à la fois dans les deux domaines de la Théologie, naturelle et surnaturelle. Cette distinction se retrouve déjà, quoique n'utilisant pas les concepts de révélation *pure* et *mixte*, dans la *Métaphysique Allemande*, en y suggérant toutefois la prévalence de la pureté sur la mixité, car n'hésitant pas à poser que la révélation pure est "un miracle dans l'âme" dispensant celle-ci de tout appui rationnel, alors que les données accessibles à la raison sont des "adjonctions" à cette révélation :

§ 1011) [Premier signe de la révélation divine.] Dans une révélation divine, il est possible de regarder : 1) l'objet qui a été révélé, 2) le moyen de la révélation. Quant à l'objet que Dieu doit révéler, il doit être quelque chose que l'homme doit surtout savoir nécessairement, et auquel il ne peut arriver par les moyens actuels. Si en effet Dieu révèle quelque chose directement [unmittelbahr] à un homme, celui-ci n'obtient pas la connaissance même par la force représentative de son âme, et cela arrive par suite de manière surnaturelle (§ 758), et la révélation est un miracle dans l'âme (§ 759). (...) Il est clair par conséquent que Dieu ne révèle rien que nous puissions connaître par la raison.

§ 1012) [Précaution nécessaire.] Il est bien possible que dans une révélation divine il se présente des choses qui peuvent être connues avec l'usage correct de la raison, en tant qu'elles sont jointes avec d'autres, par lesquelles on ne peut arriver par la raison et l'expérience. Mais alors ces choses ne sont pas seulement ce qui a été révélé par Dieu, elles ont seulement été ajoutées [beygesetzt worden]. Donc il faut expliquer la révélation ensemble, non pas bout par bout mais entière, chose que l'on demande soigneusement⁶⁵⁵.

Il suit de cette "adjonction" que toute vérité mixte en matière théologique doit faire appel à l'expérience et ne peut pas consister seulement à produire des raisonnements *a priori*, car l'évidence naturelle produite par l'observation doit en quelque sorte "renforcer" le raisonnement naturel, lui-même confortant les données révélées : "§ 5) D'ailleurs les vérités mixtes sont démontrées non par le moyen du principe de raison, mais peuvent être confirmées aussi par les observations, pour que s'ensuive une adhésion naturelle⁶⁵⁶."

Cette notion de *Révélation pure* en théologie ne peut que nous rappeler le fait que Wolff a décrit, dans la Préface à l'ouvrage de Sturm étudiée plus haut, le raisonnement mathématique pur en évoquant à son sujet une "influence quasi divine", ce qui peut nous fournir un indice supplémentaire sur la nature profonde de cette connaissance. En effet, on peut hésiter finalement pour affirmer qu'il s'agit là pour le philosophe d'un mode de savoir qui serait, par hypothèse, *naturel* ou bien *surnaturel*, c'est-à-dire procédant d'une sorte de grâce divine. Cette analogie entre raisonnement pur de l'esprit humain et révélation surnaturelle divine ferait de l'esprit humain une sorte d'image très imparfaite, de reflet dégradé de l'intelligence angélique ou divine, parce que les deux esprits agiraient au fond dans un même horizon d'autonomie dans l'usage démonstratif, opérant par là une sorte de "miracle dans l'âme", comme le dit Wolff, dont le caractère *surnaturel* et *dérogatoire* serait manifeste. Cela confirmerait

⁶⁵⁵ DM, vol. 2 , §§ 1011-1012, pp. 623-625.

⁶⁵⁶ HSM, vol. 1, III, p. 368.

d'ailleurs le fait qu'il s'agit là d'un *horizon limite* qui n'est quasiment jamais atteint par l'homme. Nul doute en tout cas que cette façon d'envisager le savoir humain puisse être utilement comparée à la manière dont Kant conçoit lui-même l'entendement⁶⁵⁷, quoiqu'il faille rappeler encore une fois que cette raison démonstrative autonome, pour Wolff, ne tire tous ses contenus que de l'expérience, et n'est donc absolument pas "pure" au sens kantien du terme.

Nous remarquerons néanmoins ici que le recours au concept de Révélation pure signale la volonté wolffienne de dégager ce qui est de la seule inspiration de Dieu, par opposition à tout ce que la tradition humaine peut ajouter de son propre fond. Cette "purification" semble être la transposition, dans la philosophie de Wolff, de l'exigence de la *sola scriptura* de Luther.⁶⁵⁸ Cette tendance témoigne significativement de l'absence d'autorité conférée à la tradition de l'Eglise, remplacée pour Wolff par la seule efficacité de la méthode démonstrative. Elle seule serait en mesure désormais de poser avec une certitude apodictique la nécessité des propositions divines, se substituant ainsi à l'autorité de la tradition.

f)- L'acte pur divin.

Outre l'usage de l'expression de "Révélation pure" en théologie, Wolff réemploie aussi l'expression traditionnelle d'"acte pur" pour qualifier Dieu, sans en modifier vraiment la signification aristotélicienne. Rappelons chez Aristote la signification de Dieu comme acte dépourvu de puissance : "Certes il y a quelque chose qui meut en n'étant pas mû, étant éternel, substance et acte (ενεργεια)" indique Aristote dans la *Métaphysique*⁶⁵⁹. Dieu est alors "exclusivement" acte, car cet acte est une parfaite contemplation (διαγωγην) d'un objet parfait avec lequel elle ne fait qu'un, une connaissance suprême, c'est-à-dire totalement dépourvue de puissance, autrement dit de changement, de mouvement : "C'est bien ainsi que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mus⁶⁶⁰", ajoute ainsi Aristote. De ces jugements décisifs pour la théologie occidentale, l'on peut tirer l'idée d'une "pureté" de cet acte divin, même si, notons-le au passage, le mot "pur" (καθαρον) n'apparaît pas directement dans le texte grec d'Aristote. Mais Wolff a certainement pu trouver la dénomination d'*acte pur* divin dans le traité de métaphysique de J. Scharf⁶⁶¹, qu'il a lu dans sa jeunesse, et dont

⁶⁵⁷ Rappelons que Kant, en effet, dans la *Critique de la raison pure* [AK, III, p. 74-75 ; p. 85] utilise le terme de "spontanéité" [freiwilligkeit, selbsttätigkeit, spontaneität] pour expliquer le fonctionnement de la pensée démonstrative (ou entendement) capable de produire elle-même ses concepts, s'opposant à la "passivité" des représentations sensibles reçues d'une source extérieure. Cette capacité permet à Kant de déterminer ainsi le "Je logique" comme "conscience pure" [*Ibid.*, AK, III, p. 1225], mais également comme volonté libre autonome, car le devoir moral est un ordre propre conçu *spontanément* par la raison [*Ibid.*, AK, III, p. 363]. Tous ces attributs ne sont pas non plus sans faire penser un intellect se rapprochant par sa nature de celui de Dieu dans son mode de fonctionnement, car, pour Kant, la perfection de Dieu se signale avant tout par sa "toute-suffisance" [*L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, 1763, *op.cit.*, Ak. I, pp. 165-204].

⁶⁵⁸ Voir par exemple cette formule fort significative de M. Luther : Dieu..."veut être lui-même la lumière et le maître afin que la foi soit bien pure et sans mélange dans les choses divines." (*Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, H. Böhlau & Nachfolger, 1883, 10, I, 1, 535, 17-18)

⁶⁵⁹ Aristote, *Métaphysique*, A, 7, 1072a 24-26.

⁶⁶⁰ Aristote, *Ibid.*, 1072a 27.

⁶⁶¹ Cf. J. Scharf, *Exemplaris Metaphysica*, 1625, reprint Olms, Hildesheim, 2012, p. 46. Wolff a pu y lire la proposition suivante : "L'acte est soit pur, soit impur. L'acte pur, [est celui] qui est dépourvu de toute puissance passive, et [est] par dessus tout en Dieu. En effet, parce qu'il est l'Être le plus simple, alors il est aussi l'acte le plus pur. (...) L'acte impur est lié avec la puissance passive, et appliqué avec la matière, de sorte que dans les

nous reparlerons dans la seconde partie. Dieu a de la même manière chez Wolff la caractéristique de pouvoir connaître absolument toute chose possible⁶⁶² dans une parfaite simultanéité⁶⁶³, ce qui revient à dire que sa capacité de connaissance n'est pas une simple "faculté"⁶⁶⁴ conçue comme "potentialité active" ("potentia activa"⁶⁶⁵), mais un acte vraiment illimité⁶⁶⁶, infini⁶⁶⁷, absolument parfait⁶⁶⁸, un acte unique, simple⁶⁶⁹, immuable⁶⁷⁰, qui atteint un degré suprême ("in gradu absolute summo")⁶⁷¹, autrement dit un *acte pur* ("purus actus") sans potentialité matérielle, un entendement dépourvu de toute adjonction obscure, de toute mixité confuse, et vierge de toute réalité sensible ; en un mot un acte exclusif de quoi que ce soit d'étranger à sa nature propre. A cet égard, la démonstration du § 163 de la *Theologia Naturalis I* mérite d'être traduite :

§ 163) [De quelle nature est l'entendement divin.] L'intellect divin est un acte, non une faculté. En effet Dieu connaît toutes choses simultanément (§ 160) ; et de fait nulle connaissance n'est possible, qui n'est pas donnée en acte en lui. Puisque donc une faculté est une puissance active (§ 716, *Ont.*), Ainsi, de fait, aucun acte ne désigne une possibilité (§ *cit.*) ; en Dieu n'est donnée aucune faculté de connaissance, mais son intellect est un acte pur [actus purus]⁶⁷².

L'acte pur qu'est Dieu signifie très logiquement la pureté *de l'intellect* divin, comme on l'a déjà vu. Wolff ajoute cependant quelques précisions sur cet entendement au § 178 du même traité, en maintenant de nouveau en quoi cet intellect est bien différent de celui de l'homme, qui lui ne peut jamais être totalement pur :

§ 178) [Pureté de l'intellect divin] L'intellect de Dieu est pur. Et, de fait, Dieu connaît toutes choses distinctement, rien confusément (§ 156), et de fait impliqué, dans ses idées et notions, quelque chose de beaucoup moins obscur (§ 32 *Psychol. Empir.*). C'est pourquoi, comme l'intellect est pur, si dans aucune des choses que l'on a, rien de confus ni rien d'obscur n'est impliqué (§ 313, *Psychol. Empir.*) ; l'intellect de Dieu est pur. (...) [Note] l'intellect divin diffère en cela de l'homme, qu'il est établi que jamais [celui-ci] ne peut être

corps, d'où (le fait que) les corps sont au plus haut point des actes impurs" ("Actus est vel purus, vel impurus. Purus actus, qui expers est omnis potentiae passivae, & potissimus est in Deo. *Deus enim, ut est Ens simplicissimus, ita etiam est actus purissimus.* (...) Actus impurus est conjunctus cum potentia passiva, & inprimis cum materia, ut in corporibus, unde corpora quam maxime sunt actus impuri").

⁶⁶² TN1, § 155, p.135.

⁶⁶³ TN1, § 160, p. 143 : "Dieu connaît toutes choses simultanément."

⁶⁶⁴ *Ibid.*, § 163, p.148 : "l'intellect divin est un acte, non une faculté." La même formule apparaît en TN2, § 114, p. 95, de même que les paragraphes suivants pour les autres attributs.

⁶⁶⁵ O, § 716, p. 319 : Wolff y définit la "possibilité d'action" (possibilitas agendi) en la distinguant en deux sous espèces: la puissance active (potentia activa) et la puissance passive (potentia passiva). Il ajoute que la puissance active s'appelle alors "faculté".

⁶⁶⁶ TN1, § 166, p. 149 : "L'intellect divin est absolument illimité."

⁶⁶⁷ TN1, § 167, p. 150 : "L'intellect divin est infini."

⁶⁶⁸ TN1, § 168, p.150 : "L'intellect divin est absolument parfait."

⁶⁶⁹ TN1, § 83, p. 63 : "Dieu est un être simple et qui n'est pas corporel."

⁶⁷⁰ TN1, § 183, p. 160 : "Les idées du monde dans notre âme [sont] muables ; en Dieu elles [sont] absolument immuables."

⁶⁷¹ TN2, § 113 et not., pp. 93-94.

⁶⁷² TN1, § 163, p. 148 : "§ 163) [Qualis intellectus divinus.] *Intellectus divinus actus est, non facultas.* Deus enim omnia cognoscit simul (§ 160), adeoque nulla ipsi possibilis est cognitio, quae non actu in eodem detur. Quoniam itaque facultas est potentia activa (§ 716, *Ontol.*), atque adeo non nisi agendi possibilitatem denotat (§ *cit.*) ; in Deo nulla datur facultas cognoscendi, sed intellectus ejus purus actus est." [Nous soulignons.] Même démonstration en TN2, § 114, p. 95. Cette thèse d'après laquelle Dieu est un acte totalement dépourvu de puissance est également celle de saint Thomas d'Aquin : voir par exemple *Summa Theologiae, Ia, qu. 3, art. 6, réponse 1* : (...) "Esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex praedictis patet." ("Or être en puissance n'appartient aucunement à Dieu, comme cela est clair à partir de ce qui précède.")

absolument pur (§ 315. *Psychol. Empir.*). Assurément la pureté complète est le privilège de l'intellect le plus parfait de tous [omnium perfectissimi], que nous avons exposé comme étant divin (§ 168)⁶⁷³.

Wolff explique ensuite par la conformité de sa thèse avec les saintes Ecritures que Dieu est un intellect pur dépourvu de sens et d'imagination aux § 214 et § 217 de la première partie de la *Theologia Naturalis*⁶⁷⁴. Il établit notamment que les Ecritures confirment en quelque sorte la pureté de l'intellect divin par le contraste métaphorique utilisé entre la *lumière* de la vérité divine et les *ténèbres* de l'erreur dans lesquelles se trouvent habituellement les hommes⁶⁷⁵. Ceci semble en accord avec l'idée d'après laquelle l'impur s'assimilerait à la confusion et à l'obscurité de ce qui est humainement conçu.

Quant à la thèse d'après laquelle Dieu serait dépourvu de sens et d'imagination, Wolff admet sans difficulté que cela peut contredire à la rigueur certains textes interprétés littéralement, comme par exemple le verset 9 du *Psaume* 94 : "Lui qui planta l'oreille n'entendrait pas ? S'il a façonné l'œil, il ne verrait pas ?"⁶⁷⁶. Toutefois, il ajoute que la contradiction n'est qu'apparente et vient du fait qu'est confondu ici un vocabulaire convenant avant tout pour des hommes ou des bêtes brutes doués de sensations avec ce qui ne devrait convenir dans l'absolu qu'à Dieu seul, au prix de ce que Wolff appelle une "usurpation". Dieu ne saurait en effet "entendre" ni "sentir" par des organes, des représentations sensibles et une imagination du même genre. Il *connaît* en revanche d'une manière "éminente" (pour ne pas dire "pure"), d'une façon qui se passe en définitive de toute véritable affection sensible et corporelle, toutes les représentations sensibles qui se déroulent dans les âmes humaines, comme il l'a d'ailleurs démontré juste auparavant au § 206.⁶⁷⁷

Paradoxalement, la difficulté de cet *acte pur* divin, si complètement pur qu'aucun intellect humain ne peut lui être comparé, est précisément de savoir comment des intelligences finies et *non pures* comme les nôtres peuvent en avoir un concept véritablement adéquat. Wolff apporte une réponse à ce problème au § 1078 de la *Métaphysique Allemande* :

§ 1078) [Comment les concepts de Dieu sont possibles] Et de là nous comprenons pourquoi il est possible que, par la connaissance de notre âme, nous puissions joindre les concepts de l'essence et des perfections de Dieu. En effet, ceci est possible par le fait que nous avons une connaissance symbolique (§ 316) par laquelle nous pouvons séparer l'une de l'autre ces parties qui sont trouvées l'une à côté de l'autre et l'une dans l'autre dans la connaissance intuitive. Nous pouvons mettre les mots ou les signes par lesquelles sont exprimées les limitations seulement et en mettre d'autres à leur place, par le moyen duquel est dénotée la libération de toutes les limites, mots ou autres signes représentant après l'illimité de Dieu⁶⁷⁸.

⁶⁷³ TN1, § 178, p. 157: "§ 178) [Puritas intellectus divinis.] *Intellectus Dei purus est. Etenim Deus omnia distincte cognoscit, nihil confuse* (§ 156), adeoque multo minus obscuri quidpiam ideis ac notionibus ejus admiscetur (§ 32, *Psychol. empir.*). Quamobrem cum intellectus purus sit, si notioni rei, quam habet, nihil confusi admiscetur nihilque obscuri (§ 313, *Psychol. empir.*) ; intellectus Dei purus est. (...). [Note] Differt in eo intellectus divinus ab humano, quem nunquam prorsus purum esse posse constat (§ 315, *Psychol. empir.*). Est nimirum puritas plenaria privilegium intellectus omnium perfectissimi, quem esse divinum ostendimus (§ 168)."

⁶⁷⁴ TN1, § 214 et note, p. 194 ; § 217 et note, pp. 196-197.

⁶⁷⁵ TN1, note du § 214 p. 194.

⁶⁷⁶ TN1, note du § 217, p. 197.

⁶⁷⁷ TN1, § 206, p. 180.

⁶⁷⁸ DM, vol. 2, § 1078, pp. 666-667.

Ainsi, puisque la connaissance de Dieu est symbolique et passe par l'expression de concepts, il suffit de remplacer les concepts dénotant nos intelligences finies par d'autres concepts, qui, eux, dénotent le caractère d'intelligence illimitée de Dieu, en leur ajoutant l'indice d'infinité. C'est sans doute de la sorte que l'esprit humain peut exprimer rationnellement le concept d'acte pur, mais cela suppose, paradoxalement, que l'origine génétique de ce concept de pureté absolue, concernant l'acte divin, soit une connaissance *intuitive* de nos âmes, connaissance inévitablement *non pure* car plus ou moins lestée de confusion et d'obscurité. C'est uniquement la vertu de la connaissance symbolique par signes qui permet de se défaire de cette confusion perceptive et de substituer commodément à ce terme un autre plus représentatif de l'intellect divin. Dès lors, tout le poids de l'affirmation théologique repose sur la pertinence et l'efficacité de la connaissance symbolique, qui n'est en elle-même, comme le rappelle M. Favaretti Camposampiero, qu'une "pure construction verbale"⁶⁷⁹ évidemment non transposable dans une intuition intellectuelle directe ou une représentation claire. Il est vrai que Wolff, lointain héritier de Suarez et par là même de J. Duns Scot en matière métaphysique, ne disposait pas le moins du monde d'une doctrine satisfaisante de l'analogie, et l'univocité claire et distincte qui devait embrasser désormais tout le discours théologique ne pouvait plus avoir d'autre moyen, pour se maintenir dans sa cohérence, que celui de recourir à ce type de stratégie conceptuelle.

g)- La force pure (vis pura).

L'usage de cette expression de "force pure" dans la mécanique wolffienne est évidemment solidaire d'une réception du newtonianisme par le philosophe, qui a tenté de l'intégrer à son système et de le concilier plus ou moins heureusement avec l'*hypothèse* leibnizienne de l'harmonie préétablie⁶⁸⁰. Cette "conciliation" était loin d'être évidente *a priori*, dans la mesure où les usages respectifs du concept de *force* chez Newton et chez Leibniz sont strictement *incompatibles* et même résolument *contradictaires*. La tentative wolffienne semble par conséquent s'être soldée par un échec, et cela au prix de plusieurs malentendus. Wolff semble néanmoins avoir travaillé toute sa carrière à tenter de pouvoir en faire la synthèse, même si l'on peut distinguer trois étapes dans ce long cheminement: avant 1726, Wolff défend l'utilisation leibnizienne du concept de force, mais avec une tendance à le projeter dans un contexte de pensée newtonien pour en évaluer la solidité, et finalement fonder la physique de Newton sur la métaphysique dynamique de Leibniz ; de 1726 à 1731, Wolff commence à comprendre conjointement les deux méthodologies et leurs avantages respectifs pour la méthode scientifique, avant de procéder, après 1731 (date de publication de la *Cosmologia generalis*) à un usage *combiné* de Newton et de Leibniz, à partir de concepts jugés

⁶⁷⁹ M. Favaretti Camposampiero, *op. cit.*, p. 344. [Nous traduisons]

⁶⁸⁰ Voir à ce propos l'article d'Anne-Lise Rey, "Leibniz et Newton dans Wolff : un précurseur des Lumières européennes ?", in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, 2008, revue Lumières n°12, Bordeaux, pp. 125-136.

équivalents, mais dans un vocabulaire spécifiquement wolffien. Cette "synthèse finale" ne sera pas, historiquement parlant, sans soulever des critiques, notamment de la part du mathématicien Euler, adversaire résolu de Wolff à bien des niveaux, qui lui reprochera entre autre de vouloir fonder la physique newtonienne sur des "illusions", c'est-à-dire sur des principes métaphysiques incompatibles avec elle, car conçus indépendamment et surtout *avec un mode d'intelligibilité spécifique* qui ne peut pas s'accorder, au fond, avec la méthode particulière de Newton.⁶⁸¹

C'est dans la première étape de la synthèse wolffienne, et plus particulièrement en 1726 avec la publication de l'opuscule des *Principia Dynamica*⁶⁸², que le philosophe utilise l'expression significative de force *pure*, ainsi que d'action *pure*⁶⁸³, dans le contexte de la dynamique leibnizienne. Wolff distingue donc la force vive ou active (def. 1), la force morte (def. 2), et la force pure (def. 3). Qu'est-ce qui les distingue ? La *force vive*, ou force active, ou encore motrice, est ce qui imprime un mouvement local sur un corps⁶⁸⁴ et le maintient en mouvement (impetus "imprimé"), du fait que cette force provienne de la nature même du moteur, qui est active et dynamique, se modifiant elle-même sans cesse. C'est là une conception strictement leibnizienne, qui défend l'idée que les corps possèdent en eux-mêmes une force active consistant "dans un effort continu pour changer de lieu"⁶⁸⁵. La *force morte*, par comparaison, est la *tendance au mouvement* qui subsiste dans un corps sans pour autant s'exercer de fait.⁶⁸⁶

Enfin, la *force pure* est celle qui n'est pas contrecarrée par une résistance quelconque⁶⁸⁷. L'action qui découle d'une telle force est jugée invariable dans le temps, et peut également être appelée action pure⁶⁸⁸. Le *mouvement pur* (motus purus) est celui qui s'effectue sans résistance, sinon, Wolff l'appelle très logiquement un *mouvement mixte*⁶⁸⁹. Une fois de plus, l'idée de pureté rejoint ici, dans la mécanique wolffienne, celle d'exclusivité et d'absence de mélange dans une force ou dans un mouvement, celle d'impureté étant synonyme de

⁶⁸¹ Voir L. Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps*, 1748, in *Opera Omnia*, Leipzig, Zürich, Basel, 1911-..., series III, vol. 2, p. 376 et sequ. Voir aussi *Lettres à une Princesse d'Allemagne*, lettre LXXIII du 4 novembre 1760, in op. cit., III, p. 159-160 : "Les fameux philosophes wolffiens [...] ne se déclarent pas ouvertement contre notre principe [le principe d'inertie], pour lequel ils témoignent beaucoup de respect ; mais ils avancent d'autres principes qui lui sont contraires."

⁶⁸² Voir MMP, Num. XXXVI, pp. 151-166.

⁶⁸³ MMP, p. 153, définitions 3 et 4.

⁶⁸⁴ MMP, p. 153 : "Vis vivam cum Leibnitio, vel etiam simpliciter vim appello, quae motui locali adhaeret. Voir aussi C, § 137, p. 118 : "Vis illa corporum activa dicitur vis motrix, quia nempe motui locali adhaeret."

⁶⁸⁵ CG, § 149, p. 128 : "Vix motrix consistit in continuo conatu mutandi locum."

⁶⁸⁶ MMP, p. 153 : "Vim vero mortuam cum eodem dico, quae in solo conatu ad motum consistit." Voir aussi CG, § 356, p. 259 : "Vis dicitur mortua, quae in solo conatu ad motum subsistit." Notons au passage que la force dite "passive" ou force d'inertie, n'est pas thématifiée par Wolff à cet endroit, mais le sera plus tard dans sa *Cosmologia generalis* de 1731, dans un sens qui ne sera pas totalement celui de Newton, car ne comprenant pas l'idée d'une persistance de l'état de repos ou de mouvement dans le corps, d'où le reproche de confusion de la part d'Euler à cet endroit.

⁶⁸⁷ MMP, p. 153 : "Vis pura est, cui in agendo contraria nulla resistit."

⁶⁸⁸ MMP, p. 153 : "Actio pura dicitur, quae exercetur vi motrice pura."

⁶⁸⁹ MMP, p. 154, scolie 2 : "Si motus sit in medio non resistente, effectus purus est, qualem in sequentibus constanter supponimus. Si vero in medio resistente, idem mixtus est (...)."

composition, de mixité, d'addition, d'adjonction d'éléments hétérogènes compromettant la simplicité et la clarté du phénomène observé. Le problème est que tout mouvement réel et local présuppose l'action mutuelle de corps les uns sur les autres, si bien qu'une "force pure" revêt ici un très haut degré d'idéalité.

h)- L'ordre pur.

On a vu précédemment en quoi l'ordre méthodique dans la pensée engendrait la perfection et la sagesse dans le système de Wolff. Rappelons également le fait que le philosophe, dans la *Métaphysique allemande*, utilise au moins une fois dans son œuvre l'expression "d'ordre pur" pour qualifier cette perfection logique, en justifiant ainsi son affirmation :

§ 156) [La perfection est l'ordre pur (lauter Ordnung)]. La perfection consiste dans l'ordre pur. Là où, en effet, il y a une perfection, tout se réfère à une raison générale de laquelle on peut expliquer pourquoi une chose est contiguë ou successive à l'autre (§ 152). En cela les parties multiples trouvées dans un être sont semblables l'une à l'autre (§ 18). Car l'ordre consiste dans la ressemblance, donc, dans la manière avec laquelle les êtres multiples sont contigus ou successifs les uns par rapport aux autres (§ 132) ; donc dans la perfection il y a l'ordre pur⁶⁹⁰.

La pureté de l'ordre systématique se signale ici par l'homogénéité exclusive d'une totalité organisée rationnellement, c'est-à-dire capable de justifier en raison la distribution de chaque élément la constituant. Cette pureté est exclusive en ce sens qu'elle rejette toute partie non intégrable ou hétérogène dans la sphère de l'imperfection injustifiée, dans la mesure où celle-ci, par hypothèse, se trouverait dépourvue de raison suffisante dans la distribution de ses éléments constitutifs. "L'ordre non pur" serait donc ici synonyme de désordre et d'imperfection, c'est-à-dire un ensemble où le système ne pourrait pas enchaîner correctement (logiquement) toutes les parties les unes aux autres, et où "le jeu" qui en résulterait comporterait un "déficit rationnel" présupposant, on l'imagine, des zones de confusion et d'obscurité. On devine que cette confusion est solidaire de la dépendance de la raison à l'égard de la sensation, si bien qu'il est fort hasardeux d'espérer former avec cela un *ordre pur* de connaissances, puisqu'il y aura toujours une connaissance *a posteriori* à la racine de toute science possible, donc une connaissance plus ou moins mêlée de confusion, qui viendra troubler la pure ordonnance du savoir humain. L'idée d'un *ordre pur* chez Wolff est donc, une fois encore, plus "envisagé" que réalisable.

Avec tout cela avons-nous pu préciser davantage, à travers ces usages fort variés, comment Wolff comprenait le concept de pureté, c'est-à-dire une *purification exclusive de toute donnée sensible ou imaginaire*. Mais nous avons vu surtout comment cette pureté complète se montrait au fond bien plus hypothétique, dans son esprit, que réelle et actuellement exercée. Ce que l'homme utilise pour connaître est de toute façon, et dans le meilleur des cas, de forme *mixte*. Même si le nombre d'occurrences du terme peut donner finalement au lecteur de Wolff l'impression que la raison pure est bien exercée par lui, en dépit de ce que lui-même affirme, M. Campo souligne bien l'idée que cette notion est littéralement incompatible avec les

⁶⁹⁰ DM, vol. I, § 156, pp. 81-82.

réquisits empiristes soutenus par ailleurs, et fait naître un inquiétant sentiment d'instabilité et de "porte à faux" dans l'ensemble de la gnoséologie wolffienne :

Mais l'affirmation wolffienne n'est ni rigide ni bien définie. Ses contours pâlisent et déteignent bientôt. (...) la raison pure tend à être consubstantielle au maximum à un *mundus intelligibilis* : la totalité systématique de l'ordre objectif qu'est la vérité, concernant l'a priori, rendue transparente, cohérente et autosuffisante, du principe d'identité et du principe de raison. Et c'est l'idéal auquel tend le rationalisme wolffien, et dans lequel il cherche à absorber et à résoudre l'opacité provisoire de l'expérience. Idéal vers lequel il tend, mais qu'on n'atteint pas cependant. (...) Wolff, avec un visage ambigu entre sa superficialité et son dépassement, entre l'éclectisme et la critique, mélange sans cesse la résignation empiriste au maximalisme dogmatique. (...) Les perspectives entre a priori et a posteriori, entre raison et expérience, entre philosophie et histoire, entre raison pure et raison non pure, les tensions entre rationalisme et empirisme se déplacent continuellement en Wolff et vacillent. Juste sur le point où on voudrait voir les problèmes approfondis et conduits au feu de l'unification et de la décision, ceux-ci s'embuent et déçoivent⁶⁹¹.

Dès lors, la tension ainsi révélée, loin d'être surmontée par le philosophe dans une synthèse heureuse et souple, demeure obstinément, laissant les commentateurs dans un certain malaise et laissant planer de lourdes menaces sur la cohérence d'ensemble du système, qui cherche effectivement le maximum de conciliation mais ne parvient pas à expliquer avec une lumière suffisante le détail du rapport entre les concepts d'*a priori* et d'*a posteriori*, de *pur* et de *non pur*. Cette tension, on va le voir, persiste assurément dans la détermination de la méthode de la *philosophie première* de Wolff, qui est bien l'objectif de cette première étape de notre recherche.

6-) La méthode utilisée par Wolff dans l'élaboration de la philosophie première.

Comment procède Wolff pour élaborer sa philosophie première ? Car si nous avons tenté d'extraire précisément les sens et les rapports entre l'*a posteriori*, l'*a priori*, le *pur* et le *non pur* dans les parties *spéciales* de la métaphysique (psychologie, théologie) c'est pour savoir exactement comment procède la métaphysique *générale*, c'est-à-dire l'*Ontologie* wolffienne, ou plutôt pour savoir comment d'abord Wolff a eu l'*intention* de l'élaborer, et comment ensuite il l'a élaborée *de fait*. Est-ce une méthode de construction rationnelle et *a priori* de concepts primitifs de la pensée, déduits les uns des autres comme des idées natives de l'esprit, dans un souci d'ordre et donc visant au maximum la *pureté* ? Ou bien est-ce une élaboration certes *a priori*, mais utilisant des concepts issus génétiquement de l'expérience, donc formés *a posteriori*, ce qui rapprocherait alors cette méthode d'une posture *mixte* ? Ainsi pourrions-nous tenter de savoir si Kant a vraiment eu raison d'y voir une élaboration de concepts *a priori* fonctionnant par raison *pure*, ou bien s'il ne l'a pas réinterprétée pour son propre compte, de manière erronée par rapport à Wolff, en fonction de ses propres exigences et de ses propres définitions des concepts.

a)- Comment Wolff a eu l'intention de procéder dans l'Ontologie.

⁶⁹¹ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, op. cit., p. 98, 99, 100. [Nous traduisons]

Il importe d'abord de savoir ce que Wolff a eu l'intention de faire. Cela n'est pas évident en lisant le traité lui-même, car Wolff, dans la Préface⁶⁹², ne répond pas forcément à toutes les questions de méthode qu'il serait utile pour nous de poser. Comme nous l'avons vu précédemment, c'est dans d'autres traités, à l'occasion d'autres sujets, qu'il en vient à parler de cette méthode utilisée en philosophie première.

Wolff tient pour synonymes la *philosophie première* et l'*Ontologie*, sachant que la première est la *science de l'être en tant qu'être* et la seconde la *science de l'être en général*. Wolff, dans le premier paragraphe du traité⁶⁹³, traite des deux sciences dans une seule discipline, mais s'en explique dans le *Discours Préliminaire* : "La partie de la philosophie qui s'occupe de l'étant en général et des affections générales des étants se nomme *Ontologie*, ou encore *Philosophie première*. C'est pourquoi on définit l'*Ontologie*, ou *Philosophie première*, comme la science de l'étant en général, c'est-à-dire en tant qu'il est un étant⁶⁹⁴." Elle est la science qui conditionne le reste de la connaissance par la mise en place et l'élucidation des *notions primitives*, ou encore *notions directrices*⁶⁹⁵, dont se servent les autres matières. Ces notions ontologiques, imparfaitement dégagées par les scolastiques⁶⁹⁶, sont énumérées dans le *Discours Préliminaire* : "Les notions générales de cette sorte sont les notions d'essence, d'existence, d'attribut, de mode, de nécessité, de contingence, de lieu, de temps, de perfection, d'ordre, de simple, de composé, etc.⁶⁹⁷." L'*Ontologie*, parce qu'elle conditionne littéralement la possibilité de toutes les autres disciplines, acquiert en outre une très grande utilité⁶⁹⁸, et le qualificatif de science de "toutes les sources de toute connaissance humaine⁶⁹⁹." Wolff explique dans la *Préface* en quoi les disciplines tirent leurs principes de l'*Ontologie*, ce qui montre sa grande fécondité :

Si les principes ontologiques exposés ici devaient paraître à certains infertiles ou insignifiants, ils peuvent considérer que le profit des principes devient tangible seulement quand ils sont appliqués comme preuves d'autres propositions, si bien que ceux qui précipitent le jugement jugent de leur profit alors qu'ils ne se sont pas encore efforcés de les employer, ou bien aucune occasion ne s'est encore présentée pour leur application. (...) Certains principes de la quantité, que l'on trouve ici déduits des notions a priori, sont ceux à propos desquels tous

⁶⁹² Nous avons jugé utile de proposer une traduction complète de cette *Préface* en Annexe 1, parce qu'elle est pour nous tout à fait significative de la manière dont Wolff entend restaurer la métaphysique, et de son projet de la rendre la plus démonstrative, et donc la plus scientifique possible.

⁶⁹³ O, Prolegomena, § 1, p. 1 : "L'*Ontologie* ou *Philosophie première* est la science de l'être en général, ou de l'être en tant qu'il est." (*Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est.*)

⁶⁹⁴ DP, ch. III, § 73, p. 121.

⁶⁹⁵ L'expression apparaît à la fin de la préface de l'*Ontologie*.

⁶⁹⁶ Le terme de *scholastici* revient fréquemment dans l'ontologie wolffienne, mais quels auteurs Wolff entend-t-il exactement par ce terme? La question n'est pas évidente, car Wolff ne réfère pas systématiquement telle doctrine à celui qui l'a professée. Un très intéressant article existe à ce sujet, écrit à l'occasion de la réédition contemporaine de l'*Ontologia* par Jean Ecole : Francis Ruello, "Christian Wolff et la scolastique", in *Traditio*, vol. 19, 1963, pp. 411-425. L'auteur de cet article mentionne de nombreux théologiens et philosophes pouvant être la référence du terme *scholastici* chez Wolff. Les plus mentionnés sont néanmoins Fr. Suarez, Fonseca, saint Thomas d'Aquin, Jean-Baptiste du Hamel, Dominique de Flandre, mais également Clauberg ou J. Thomasius.

⁶⁹⁷ DP, ch. III, § 73, note, p. 121.

⁶⁹⁸ DP, ch. III, § 73, note, p. 121 : "il est absolument nécessaire que l'on destine à l'explication de ces notions et de ces principes généraux une partie spéciale de la philosophie, qui [est], de loin, de la plus grande utilité dans toute science et art, et dans la vie elle-même si on la traite correctement."

⁶⁹⁹ O, note du § 219 : "In *Ontologia* enim recindimus omnes cognitionis humanae fontes."

les Eléments euclidiens peuvent être ramenés, et j'ajoute que, à partir d'eux, l'intégralité de la mathématique tire toute sa certitude. Ainsi les disciplines philosophiques restantes reçoivent de l'ontologie leurs principes, sans lesquels l'évidence de celles-ci fait défaut, [évidence] qui seule suffit à la conviction⁷⁰⁰.

Son importance est donc fondamentale pour l'ensemble du système, dont l'*Ontologie* constitue en soi le commencement (avec la Psychologie)⁷⁰¹. Sa véritable réhabilitation par le philosophe, après sa disgrâce cartésienne, n'est néanmoins rendue possible que par une plus grande précision des notions étudiées, car les scolastiques utilisaient des concepts trop peu distincts selon lui pour être acceptables en philosophie. Après avoir appris à mépriser lui aussi la métaphysique durant ses années d'études, sous l'influence de ses professeurs à Breslau, ce qui explique peut-être l'absence de l'ontologie, ou bien sa place très secondaire, dans les recensions des disciplines de plusieurs traités⁷⁰², il y revint progressivement grâce à l'influence de Leibniz, qui lui était beaucoup plus favorable. Il s'en explique par exemple dans un passage révélateur du parcours intellectuel de Wolff, et d'allure presque autobiographique, passage extrait des *Ausführliche Nachricht* :

§ 69) [Sur quoi l'auteur a vu l'Ontologie]. L'ontologie ou science des fondements a été développée avec un grand intérêt par les scolastiques, et ils l'ont portée très loin ; et voilà qu'elle a été méprisée par Descartes et les Modernes. Etant donné qu'il ne m'importe pas si quelque chose est moderne ou ancien, s'il est méprisé ou pris comme valable, je regarde seulement ce qui concerne la vérité (§ 39) ; [Préjugés contraires que l'auteur a eus] pour cela j'ai recherché auparavant sur la chose même, et je suis arrivé à une opinion plus mûre, indépendamment de ce qu'il y avait dans l'école où l'on m'avait appris à mépriser cette discipline, et avec cela, dans mes années d'étudiant, j'ai aussi eu une opinion négative de *Leibniz*, parce que j'avais trouvé dans les "*Acta eruditorum*" que son "*Specimine Dynamica*" et dans la controverse avec Mr *Sturm*, il affirmait de la nature ce que je tenais pour le plus méprisable dans la philosophie des scolastiques ; et je croyais qu'il défendait ces idées parce que dans sa jeunesse il avait été élevé dans la philosophie scolastique, et qu'après cela il n'avait pas eu le temps pour reposer toute la question ; cependant je l'avais dans une grande estime pour ses découvertes mathématiques, et nous maintenimes une correspondance. Mais dès qu'il recommença à considérer quelques questions (comme je m'en souviens dans le *Ratio Praelec.*, sect. 2, ch. 3. § 5 & suiv. p. 141 & suiv.), j'arrivai à l'ontologie, pour rechercher quelle nature il affirmait, et trouvai alors que les scolastiques tenaient des concepts clairs seulement, mais confus et non distingués des choses qui étaient traitées dans l'ontologie, et dénommés ses " canons " ou *doctrines fondamentales* (Grund-Lehren), et qui n'étaient ni prouvés à partir des concepts, ni suffisamment déterminés. Tout d'abord, j'eus une illumination. Parce que déjà, au commencement, ils ne considéraient aucune des expressions techniques qu'ils utilisaient comme des mots vides [leere Worte] ; parce qu'à un mot correspond un concept, et est distinct ou non ; ce n'est pas un son vide. Par cela, étant donné que je savais par l'expérience que l'on pouvait parvenir aux concepts distincts, là où les anciens avaient seulement un concept confus, à cause de cela je ne doutais pas ici de l'ontologie. Et voilà comment je pensais que l'on pouvait

⁷⁰⁰ O, fin de la préface : "Si qui forte sint, quibus principia ontologica, quae hinc proponuntur, sterilia aut exigui momenti videntur ; illi perpendant velim, usum principiorum non ante apparere, quam ad alia demonstranda fuerint applicata, ut adeo iudicium praecipitent, qui de eorum applicandorum nulla adhuc sese obtulit occasio. (...) Aliqua de quantitate principia, quae hic ex notionibus a priori deducta reperies, ea sunt, in quae universa elementa Euclidea resolvuntur & unde eadem, atque adeo Mathesis universa, evidentiam omnem habet. Ceterae autem disciplinae philosophicae non minus sua ab Ontologia principia expectant, sine quibus evidentia ea destituuntur, quae ad convictionem sola sufficit."

⁷⁰¹ DP, § 90, pp. 130-131.

⁷⁰² Le *Discours Préliminaire* est par exemple relativement discret quant à la place accordée à l'Ontologie dans l'organisation des "parties de la philosophie" : elles sont distribuées, dans le § 55, en fonction de Dieu, des âmes et des corps matériels, si bien qu'aucune mention n'est faite des concepts premiers ou ontologiques. La considération de ces concepts n'intervient qu'au § 73 seulement. De la même façon, le § 14 du *Vorbericht* introduisant la *Logique Allemande* donne à l'ontologie la cinquième partie seulement dans l'exposition de la philosophie : "[Cinquième partie] Mais comme tous les êtres, soit corps, ou esprits ou âmes, se ressemblent à quelques égards, il faut rechercher aussi ce qui peut convenir généralement à tous les êtres, et en quoi consiste leur différence générale. On nomme *Ontologie*, ou science fondamentale, cette partie de la philosophie qui renferme la connaissance générale de tous les êtres." (p. 119).

parvenir à ceux-ci. Je reconnus de la même façon que cela était utile et nécessaire, parce qu'il fallait extraire de là les premiers principes de la connaissance, dont je parlerai sous peu. Bien que je ne puisse nier qu'au début, quand je commençais à m'occuper de l'explication des mots utilisés dans l'Ontologie, la majorité de ceux-ci était suspecte, comme s'ils étaient infondés et superflus, quand je poursuivis néanmoins ma réflexion, je trouvai que ceux-ci que j'avais pensés moi-même dans un principe, étaient fondés. (...) Indépendamment du fait certain qu'il y a beaucoup d'obscurité dans l'ontologie des scolastiques, et que par là même on ne peut pas l'utiliser de manière fructueuse, il me semble que ce ne soit pas une raison pour la censurer, ni pour mépriser leur travail de manière complète. En leur temps on ne s'était pas habitué aux concepts distincts en philosophie, et par cela nous trouvons que des personnes d'une lucidité hors du commun, par exemple Kepler, se conformaient à une philosophie avec des mots qu'il ne pouvait pas expliquer. (...) Mais ce n'est pas pour cela qu'il faut mépriser tout à fait l'ontologie, parce qu'elle a des concepts clairs qui ne sont pas des mots vides, comme dans la physique. Les concepts clairs sont les principes de la connaissance, et sans le principe on ne peut pas avancer. Il est aussi connu que quelqu'un qui sait avancer n'a pas souvent en son pouvoir le principe, et il ne peut pas suivre à cause de cela, parce qu'il manque le point de départ. Et en ce sens je reconnais que, dans l'Ontologie, nous avons des raisons pour être redevables envers les scolastiques pour leurs efforts, parce que sans cela, nous aurions à réaliser ce qu'ils ont fait, avant de pouvoir avancer et chercher des concepts distincts, et sans son point de départ nous ne pourrions pas continuer⁷⁰³.

Il semble toutefois, d'après ce long passage très significatif des intentions du philosophe, que Wolff ait été clairvoyant sur le fait que, depuis l'influence de Descartes en Allemagne, la métaphysique déterminée comme "ontologie" n'avait déjà, et très concrètement, plus beaucoup de crédit, et que c'était véritablement pour lui "la dernière chance" de la constituer enfin comme science, à l'image de la physique, afin qu'elle échappe au mépris général et gagne l'adhésion de tous. Le mépris de l'ontologie scolastique n'était pas à l'époque une simple rumeur, mais un préjugé dominant et extrêmement tenace. Ses maîtres de Breslau, surtout Neumann, mais aussi Pohl, méprisaient la scolastique et désiraient appliquer une nouvelle méthode en philosophie, que l'on devine imprégnée de déductivisme mathématique. A partir de 1699, à Iéna, ses professeurs suivaient la même tendance anti scolastique ; seul J. P. Hebenstreit était beaucoup plus aristotélicien aux yeux du jeune Wolff, qui le critiquera justement pour son défaut de méthode géométrique. L'influence encore très présente à Iéna d'un J. Thomasius, par exemple, avait beaucoup contribué à jeter le discrédit sur l'ontologie dans les universités. Dans un petit opuscule publié en 1665, intitulé *Schediasma historicum*, il opposait l'ontologie, ou plutôt la mouvance "ontologiste", à une tradition jugée "plus aristotélicienne", considérant cette discipline comme une déviation de l'interprétation "orthodoxe" de la *Métaphysique*. Selon Thomasius, une science de l'être en général n'offre absolument aucun sens, car pour lui la métaphysique est *entièrement* une théologie : l'être en tant qu'être d'Aristote signifie *exclusivement Dieu et non l'être en général*⁷⁰⁴, ce qui montre à quel point l'ignorance de l'analogie et l'exigence d'univocité étaient puissantes chez les métaphysiciens universitaires de cette époque⁷⁰⁵, occultation explicable en retour par la puissance et le succès du paradigme de la *mathesis* cartésienne. Ainsi, dans l'esprit de Wolff,

⁷⁰³ AN, § 69, pp. 212-216. Il invite en conséquence les "débutants" à ne pas se décourager en face du mépris ambiant pour l'ontologie, comme il le note en AVG, § 54.

⁷⁰⁴ "Philosophia prima est circa ens ut ens occupata, hoc est circa ens primum, seu substantiam primam quae est Deus." Jacob Thomasius, *Schediasma historicum*, Leipzig, 1665.

⁷⁰⁵ "Si un tel projet ontologique, condamné par Thomasius sans ambiguïté, a pu voir le jour, c'est principalement en raison de la méconnaissance de la doctrine aristotélicienne de l'analogie." (J. Fr. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, puf, 1990, p. 444.

redonner du crédit à l'ontologie et prouver sa valeur, tout en défendant le même paradigme déductiviste, ne pouvait signifier qu'une seule chose : subordonner l'une à l'autre ; *convertir* l'ontologie à la méthode géométrique. Ainsi, répétons-le, la scientificité de l'ontologie passe exclusivement pour Wolff par la méthode d'investigation, par un bain de clarté et de distinction dans la détermination de ses concepts et de ses principes, donc par une méthode de démonstration déductive. L'ontologie doit donc être par conséquent elle-même une connaissance totalement *univoque*, ou bien ne peut pas être une connaissance valable, mais seulement un catalogue confus et obscur de "mots vides" [leere Worte, termini inanis]⁷⁰⁶, de "concepts creux" sans aucune espèce de solidité ni de fécondité démonstrative. Le philosophe se défend d'ailleurs énergiquement de constituer un simple *lexique philosophique*⁷⁰⁷ de notions. L'alternative est claire et Wolff en est du reste parfaitement conscient : elle contribue grandement à faire de lui le responsable principal, dans l'histoire de la philosophie moderne, de la mise en place de ce pari fort dangereux : consolidation scientifique enfin réalisée, ou bien inanité complète de la science métaphysique.

Cette exigence de distinction des concepts métaphysiques a pour conséquence de lui appliquer la méthode démonstrative la plus rigoureuse ici comme dans les autres disciplines de la philosophie. A cet égard le paragraphe 4 du traité mérite d'être cité entièrement :

§ 4) On doit utiliser en philosophie première la méthode démonstrative. Si en Logique, en Philosophie Pratique et en Physique, en Théologie Naturelle, en Cosmologie générale et en Psychologie toutes les démonstrations sont rigoureuses ; il est sage qu'elle soit utilisée dans les principes de l'Ontologie (§ 89-92-94-96 & suiv. *Disc. Prél.*). Par conséquent est inadmissible dans l'Ontologie tout ce qui n'a pas été suffisamment expliqué et appuyé sur des démonstrations et expériences indubitables (§ 562, *Log.*). Donc on utilise dans celle-ci la méthode démonstrative ou scientifique (§ 790 & suiv. *Log.*). [Note] Je suppose, en effet, que la certitude est enseignée dans les disciplines citées. Cependant , il est établi qu'avec la négligence de la méthode philosophique (§ 137, *Discours Prél.*), et par conséquent scientifique (§ 792, *Log.*), ou sans expérience indubitable et preuve, une connaissance certaine n'est pas atteinte (§ 567, 570, *Log.*). Cependant nous aurions pu établir la thèse actuelle avec un fondement général. Car rien n'est à enseigner dans l'Ontologie, sinon ce qui peut être reconnu comme suffisamment examiné, évidemment comme vrai, et être appliqué convenablement aux situations de la vie humaine. Ainsi la traite-t-on avec la méthode philosophique (§ 136, 138, *Disc. Prél.*), et par conséquent la même que celle appliquée par les mathématiciens (§ 139, *Disc. Prél.*), et j'ajoute que la méthode démonstrative [lui] convient. Si les fondements particuliers se joignent aux généraux, ils produisent un consentement plus fort et sont plus fréquents et plus évidents que si l'on possède notamment une âme sensible encore étrangère à l'abstrait⁷⁰⁸.

⁷⁰⁶ Nous insistons sur ces termes wolffiens (voir le texte de la note précédente) pour montrer à quel point ils se trouvent identiques à ceux que Kant utilisera pour sanctionner l'inanité de cette métaphysique wolffienne, et à quel point Wolff savait ce qu'il risquait s'il venait par malheur à échouer dans son entreprise de réhabilitation (sa confiance absolue en sa méthode a néanmoins dû lui ôter ce genre de crainte). Voir par exemple chez Kant : "Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles " (*Critique de la raison pure*, AK. III, p. 75). " Une pensée est vide lorsqu'elle est dépourvue d'objet". (*Critique de la faculté de juger*, § 57, AK. V, p. 343.) La définition de l'expression "termini inanis" peut se lire en LOG, § 38, p. 129. Wolff la qualifie de sonorité dépourvue de sens et en fait un synonyme de "notio deceptrix".

⁷⁰⁷ O, Prolegomena, §§ 25-26, p. 8 : "Ontologia sive Philosophia prima Lexicon philosophicum non est."

⁷⁰⁸ O, Prolegomena, § 4, pp. 1-2 : "In philosophia prima utendum est methodo demonstrativa. Si in Logica, Philosophia practica & Physica, Theologia naturali, Cosmologia generali & Psychologia omnia rigorose demonstranda sunt ; saepius utendum est principiis ontologicis (§. 89. 92. 94. 96 & seqq. *Disc. Praelim.*), consequenter in Ontologia admittendum non est, nisi quod sufficienter explicarum atque experientia indubitata & demonstratione nititur (§ 562. *Log.*). Utendum igitur in ea methodo demonstrativa sive scientifica (§ 790 & seqq. *Log.*). Suppono nimirum in disciplinis laudatis certa tradi debere : constat autem neglecta methodo philosophica (§ 137, *Disc. Prael.*), consequenter scientifica (§ 792 *Log.*), vel absque experientia indubitata & demonstratione

Cette exigence marque une fois de plus la confiance extrême que porte Wolff à l'égard de sa méthode démonstrative inspirée des mathématiques, à laquelle doivent pouvoir être réduites toutes les disciplines, y compris la logique et la théologie⁷⁰⁹. Avec cela, la métaphysique peut prétendre, enfin, à ses yeux, acquérir une certitude intégrale, comme le signale Stefanie Buchenau⁷¹⁰. Toutefois, l'ontologie wolffienne n'est pas seulement une simple application particulière de la *verior logica* ; elle en est l'assise et le couronnement dans la mesure où elle lui fournit ses premiers principes et donc permet son applicabilité la plus générale.⁷¹¹ Wolff est en cela très fier de reconstruire l'Ontologie en lui appliquant cette méthode, ce qui est pour lui une *totale nouveauté*, et donc quelque part, une rupture majeure avec la tradition scolastique. Il écrit par exemple dans la préface : "Enfin de cette façon l'ouvrage actuel présenté maintenant au public est apparu, lequel contient la Philosophie première dans une forme totalement nouvelle⁷¹²." Ce défi pouvait-il être lancé avec une telle confiance, lorsqu'on connaît par ailleurs la difficulté, voire même l'impossibilité pratique de réaliser concrètement et présentement l'art caractéristique combinatoire⁷¹³, qui seul est dans

certain non obtineri cognitionem (§ 567, 570 *Log.*). Poteramus vero propositionem praesentem generali quoque ratione stabilire. Nimirum in Ontologia tradenda non sunt, nisi quae sufficienter intelligi & evidenter vera agnosci atque ad casus vitae humanae commode applicari possunt. Eam igitur methodo philosophica (§ 136, § 138, *Disc. prael.*), consequenter eadem, qua Mathematici utuntur (§ 139, *Disc. Prael.*), adeoque demonstrativa tractari convenit. Rationes speciales, ubi generalibus superaccedunt, fortius assensum movent & saepius illis evidetiores sunt, praesertim ubi habueris animum ab abstractis adhuc alienum." [Nous soulignons]

⁷⁰⁹ Voir l'introduction de R. Ciafardone pour sa traduction italienne de la *Métaphysique allemande* : "Dans les œuvres de la maturité, surtout dans la *Philosophie première ou Ontologie*, Wolff s'éloigne de la conception initiale des mathématiques, exposée dans la *Philosophia Practica* et, en particulier, dans la *Logique allemande*, comme science autonome et achevée qui, en vertu de son "omnipotente" méthode, peut représenter un modèle pour toute autre forme de savoir, et il arrive à soutenir la dépendance directe de celle-ci par rapport à la logique et, parce que celle-ci est fondée par l'ontologie, par rapport à la philosophie première. C'est la structure de l'être qui légitime, et mieux elle exige, le procédé mathématique, en consentant l'extension à toutes les autres disciplines qui, comme la logique, ont leur fondement dans l'être." (Christian Wolff, *Metafisica Tedesca con le Annotazioni alla Metafisica Tedesca*, Milano, Bompiani, 2003, Introduzione, p. XV.) [Nous traduisons]

⁷¹⁰ S. Buchenau a mis l'accent sur un petit article méconnu de Wolff, retranscrit dans *la Belle Wolfienne* de J. L. S. Formey, T. IV, intitulé "Introduction à la métaphysique ou dissertation préliminaire. Sur les notions directrices et sur le véritable usage de l'ontologie", édité dans les *Gesammelte Schriften*, 2-16, Hildesheim, Olms, 1983, pp. 1-23. Elle le commente ainsi : "Wolff y explique que la métaphysique, la théologie et la morale sont susceptibles d'une certitude égale à celle des mathématiques. La métaphysique et l'ontologie produiraient en effet un ensemble de "notions directrices" susceptibles d'une certitude telle que l'on ne pourrait pas même [en] souhaiter de plus grande", et qui suffit pour bannir efficacement et définitivement le doute et le scepticisme tant de la philosophie en général que de la géométrie. Cette certitude que, aux dires de Wolff, l'ontologie comme "science architectonique" est capable de produire se diffuse à travers toutes les autres disciplines et la morale." (S. Buchenau, "Notions directrices et architectonique de la métaphysique. La critique kantienne de Wolff en 1763", in *Asterion, La Preisfrage de 1763 de l'Académie de Berlin*, n°9, décembre 2011, introduction.)

⁷¹¹ "Même si par mathématiques nous entendons la méthode mathématique, l'ontologie en donne la justification et l'analyse, elle en est la conscience. Les concepts de l'ontologie ne sont pas imaginaires comme ceux des mathématiques, même si les connaissances mathématiques sont aussi une œuvre de genèse déterminatrice ; même si l'ontologie par laquelle elle imite ou finit –comme nous l'avons montré– par se lier au fini ou à la quantité." M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, op. cit., p. 195. [Nous traduisons]

⁷¹² O, *Préface* : "Atque sic tandem enatum est praesens, quod nunc in publicum prodit, opus Philosophiam primam novo prorsus habitu indutam sistens."

⁷¹³ PE, § 301, p. 216 : "Artis combinatoriae characteristicae generalis inventio difficillima est, nec ante in potestate erit, quam disciplinae magi fuerint excultae." La réalisation de l'art combinatoire est donc "reporté" à un temps futur, plus ou moins lointain, au moment où toutes les disciplines auront connu un développement majeur et décisif.

l'absolu à même de déterminer et de combiner le plus purement et le plus parfaitement possible l'ensemble des notions primitives ? Tant que toutes les sciences ne pourront être *parfaitement réduites* à un système complet et solide de concaténations rationnelles, initiées par un ensemble de concepts primitifs, lui-même *parfaitement ordonné* et systématique, autrement dit un véritable *système complet et parfait de catégories primitives de la pensée*, pouvait-on espérer vraiment faire de la philosophie première une *science constituée et démonstrative* au même titre que la physique newtonienne ? Toutefois, si l'on se place au point de vue plus général de l'histoire de la métaphysique, Wolff n'a pas tempéré suffisamment son optimisme rationnel par tous les scrupules qui s'imposaient, et le philosophe a voulu malgré tout relever le risque énorme d'une réhabilitation *scientifique* (au sens moderne du terme) du discours métaphysique, sans mesurer tous les risques liés aux limites pratiques de sa méthode, limites dont il était pourtant par ailleurs très conscient.

Ce qui nous intéresse pour lors est néanmoins de savoir comment procède la raison dans l'ontologie wolffienne, autrement dit de comprendre d'où viennent les concepts qui y sont exposés : sont-ils produits *a priori* par la seule force déductive du raisonnement, ou bien proviennent-ils de l'expérience par abstraction ? La réponse à une telle question, on va le voir, est loin d'être évidente, car Wolff, comme dans les autres disciplines de la métaphysique, témoigne d'exigences ambivalentes, comme on l'a vu précédemment. Il serait étonnant que le traité de l'*Ontologie* échappe à cette ambivalence qui semble se retrouver à tous les niveaux de cette philosophie. En effet, dans un premier sens, puisque l'ontologie adopte une méthode rigoureusement démonstrative, cela signifie qu'elle vise un idéal de solidité déductive qui fera de sa démarche une démarche rationnelle et *a priori*. C'est en ce sens que Wolff, dans le § 4) de l'*Ontologie* cité plus haut, affirme que cette discipline doit être appuyée sur des *démonstrations*. Donc l'ontologie wolffienne est *a priori*, parce qu'elle "rend raison" de ce qui est, et procède de raisonnement en raisonnement par la seule déduction, ce qui tend, en principe et si l'on suit les strictes définitions du philosophe, à la rendre *la plus pure possible* de toute observation sensible et de toute imagination, car n'oublions pas que Wolff, dans le paragraphe 495 de la *Psychologie empirique*, et en dépit de ce qu'il en dit partout ailleurs, identifie la raison pure à un raisonnement n'admettant que des concepts *a priori*.⁷¹⁴ C'est ainsi par exemple que Paccioni peut écrire : "Ainsi l'ontologie acquiert sa fonction principielle à partir de l'usage qu'elle peut exercer dans la démonstration, celle-ci étant conçue dans sa pureté lorsqu'elle a cette forme démonstrative parfaite dont les mathématiques donnent l'exemple"⁷¹⁵. Si l'on suit cette perspective, l'ontologie serait donc, dans sa quintessence, un produit de *raison pure*, tout comme l'art caractéristique combinatoire peut l'être idéalement. Et pourtant, cela ne correspondrait pas exactement aux intentions de Wolff, car, dans un second sens qui *dément* le premier, il affirme que les concepts utilisés dans l'ontologie proviennent en

⁷¹⁴ PE, § 495, p. 378.

⁷¹⁵ J.P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit. , p. 18.

dernier lieu "d'expériences indubitables", et sont donc le fruit d'une abstraction progressive à partir de l'observation sensible. Voilà qui introduit dans l'ontologie wolffienne une dimension *a posteriori* fondamentale, qui est à la racine de la connaissance *a priori*. J. P. Paccioni le remarque également : "(...) pourtant selon Wolff cette connaissance *a priori* dépend étroitement pour nous de l'expérience. La connaissance *a priori* ne peut être élaborée qu'en fonction de notre raison impure et ne doit pas déroger aux exigences d'une connaissance "mixte", sinon elle échouerait à se fonder⁷¹⁶." Il semble donc que l'*Ontologie*, comme tous les autres traités métaphysiques, soit moins une œuvre de raison pure qu'une œuvre de raison mixte, l'*a priori* dérivant génétiquement de l'*a posteriori*. Ceci explique d'abord pourquoi Wolff ne parle pas de "raison pure" dans tout le début du traité, où l'expression est notoirement absente ; ceci explique aussi pourquoi le philosophe avait l'intention de rédiger une *Ontologie expérimentale*⁷¹⁷ pour confirmer dans l'expérience la validité des démonstrations opérées dans l'*Ontologie "rationnelle"*, exactement comme il l'a fait pour la *Psychologie* : dans toute connaissance humaine, la raison utilisée est nécessairement mixte ; dans cette connaissance mixte, l'expérience intervient d'abord comme source génétique des concepts du raisonnement, puis comme confirmation ultérieure et complément indispensable des raisonnements *a priori*. Une œuvre de raison pure seulement n'aurait effectivement pas eu besoin de ce genre de confirmation, même si, de fait, ce traité d'*Ontologie expérimentale*, simplement "envisagé" par Wolff n'a jamais été écrit. Cette lacune peut effectivement laisser au lecteur quelque peu inattentif de Wolff le sentiment que la philosophie première se construit *de facto* sans vouloir prendre le moindre appui de l'expérience, et il est possible que les disciples de Wolff aient pu se méprendre à ce sujet. Il est pourtant clair que, dans l'intention de Wolff, l'expérience doit contribuer à fournir ces notions primitives, comme lui-même l'avait signalé dans ce passage déjà cité des *Annotations à la Métaphysique allemande* : "(...) j'ai même insisté pour que nous prenions les propositions de l'expérience comme principes de la démonstration, afin d'obtenir la certitude dans la connaissance, et je prends dans ma Métaphysique cette voie comme la plus sûre⁷¹⁸." Ces concepts s'expliquent génétiquement par le processus d'abstraction décrit par le philosophe dans la *Psychologie empirique*, et ne peuvent par conséquent pas être assimilés aux "natures pures et simples" que Descartes estime découvrir "par une lumière innée⁷¹⁹" et indépendamment de toute observation sensible. M. Campo commente ainsi cette origine *a posteriori* des notions ontologiques :

Les idées ontologiques, ou vraies catégories, sont les notions simples, suprêmes ou irréductibles, et on les saisit avec l'abstraction qui s'élève des individus aux espèces, des espèces aux genres, et des genres inférieurs aux

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁷¹⁷ HSM, (vol. I), trim. Vern., IV, § 9, p. 345 .

⁷¹⁸ AVG, § 122 bis.

⁷¹⁹ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, AT, t. X, règle VI, pp. 383-384.

supérieurs. On pourrait apercevoir dans les expressions wolffiennes l'idée que les catégories ne sont pas toutes au même niveau, mais qu'elles sont disposées à une hauteur différente sur l'échelle des abstraits (...)⁷²⁰.

Wolff indique en effet au § 337 de la *Psychologie empirique* que l'Ontologie, parce qu'elle traite des notions les plus universelles et les plus étendues, se trouve par là déterminante, et doit être placée très logiquement, par la vertu de l'*acumen*, au *sommet* de cette échelle des abstraits:

Parce que les notions ontologiques, en tant que convenant à l'être en général (§ 1. *Ontol.*), les représentent telles qu'elles sont communes à tous les êtres dans l'universel, j'ajoute qu'elles occupent le lieu suprême dans l'échelle des abstraits (§ 334) ; *les notions ontologiques dirigent l'attention vers les universaux, qui se trouvent dans les choses*⁷²¹.

Cette échelle comporte, comme on a pu le voir, de nombreux degrés entre les individus et les genres supérieurs, mais il est clair que, dans l'esprit de Wolff, les degrés supérieurs sont bien *extraits* des degrés inférieurs. Wolff précise et définit les différents degrés de cette échelle dans le long paragraphe 53 des *Annotations à la Métaphysique Allemande* :

[Définitions des espèces et des genres] Ainsi je définis les *species*, ou espèces des êtres par la similitude entre les individus ou par la ressemblance des êtres singuliers ; les *genera* ou les genres, en revanche, par la similitude entre les espèces ou par la ressemblance des espèces d'êtres ; enfin les *genera superioria*, les genres supérieurs, par la similitude entre les genres inférieurs ou par la ressemblance des genres inférieurs⁷²².

Voilà bien une preuve supplémentaire, si besoin était, que les notions primitives de l'Ontologie, aussi élevées soient-elles dans l'échelle des genres, aussi éloignées soient-elles de l'observation directe, sont bien le produit d'un processus d'*abstraction séparation* à partir des ressemblances constatées dans le sensible, et non les fruits d'une construction *a priori* de concepts purs. Si un caractère se rencontre dans *tous* les individus en général, c'est d'abord parce qu'il a été *similaire* entre plusieurs individus particuliers. Il indique par exemple au détour du paragraphe 26 : "Puisque donc dans l'Ontologie sont expliquées les notions les plus abstraites (maxime abstractae), en tant que convenant à l'être en général, (...)⁷²³." De ce point de vue, les notions ontologiques de Wolff, dans leur mode de production, semblent se rapprocher plutôt des catégories logiques aristotéliennes (le point de vue compréhensif en moins) que des catégories kantienne. Il se trouve que la note du paragraphe 334 de la *Psychologie empirique*, relate en passant ce rapprochement possible avec Aristote, mais pour contester aussitôt toute filiation entre les deux projets :

Celle d'Aristote voulut être une échelle des prédicaments. Or il est facile de montrer par quelle distance elles [les catégories] s'éloignent de cette échelle, celles qui sont dites ici, comparées avec les catégories d'Aristote. Lorsque toutes les disciplines auront été réduites à un système universel de noms véridiques, pour que la plus

⁷²⁰ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, op. cit., p. 197. [Nous traduisons].

⁷²¹ "Quoniam notiones ontologicae, utpote enti in genere convenientes (§ 1. *Ontol.*) talia repraesentant, quae entibus in universum omnibus communia sunt, adeoque in scala abstractorum suprema occupant loca (§ 334) ; notiones ontologicae dirigunt attentionem ad universalialia, quae rebus insunt (...)." PE, § 337, p. 244.

⁷²² AVG, § 53.

⁷²³ O, prolegomena, § 26, p. 8 : "Quoniam vero in Ontologia enodantur notiones quam maxime abstractae, utpote enti in genere convenientes (...)."

grande analyse des notions soit amenée en notre pouvoir, de cette échelle il sera permis de penser de façon plus fondée et plus pénétrante, et dans un plus grand achèvement⁷²⁴.

Même si ce projet grandiose de réduction universelle, comme le remarque M. Campo, est "encore très loin de sa réalisation"⁷²⁵, il faut bien convenir que cette allusion⁷²⁶ est effectivement conçue pour signaler les insuffisances d'Aristote et tout ce qui peut distinguer son projet du sien, notamment au niveau de la rigueur (insuffisante) et du caractère trop peu systématique, que pour revendiquer l'héritage d'une illustre tradition⁷²⁷. Il importe de noter que le perfectionnement de l'échelle des genres supérieurs reste encore à faire, que celle-ci n'est donc pas achevée par le traité lui-même, et suppose qu'elle soit entièrement solidaire du développement et du perfectionnement systématique des autres disciplines : cela montre bien qu'elle ne peut absolument pas opérer cette élucidation par le seul concours d'un intellect qui serait supposé *pur* et armé *a priori* de tout ce qu'il faudrait pour déduire parfaitement ces notions les unes des autres. Dépendant d'un mode d'exposition lui-même susceptible de progrès et de précision supplémentaire, le caractère véritablement *perfectible* de l'Ontologie wolffienne est un détail capital qui n'a pas été assez remarqué à notre goût, tant les historiens ont été d'abord attentifs à la rigueur du langage *systématique* du traité. Pourtant Wolff indique dans la *Préface* : "D'ailleurs il y a encore beaucoup de choses qui pouvaient être ajoutées, mais elles peuvent être déduites de celles que nous enseignons"⁷²⁸. Loin d'être une œuvre totalement aboutie, l'*Ontologie* reste encore à parfaire au niveau de son contenu comme de sa solidité démonstrative, notamment tant que l'art caractéristique combinatoire n'aura pas été réalisé.

b) La tension entre *a priori* et *a posteriori* dans la méthode de l'Ontologie.

Si donc l'origine *a posteriori* des notions ontologiques est admise par Wolff et n'est pas en cause, même si cette origine ne semble pas explicitement déclarée dans le traité, il reste malgré tout que cette source entre *notoirement* en conflit avec le caractère *déductif* et *a priori* de la méthode démonstrative utilisée *de fait* dans l'*Ontologie* qui, elle, vise à s'extirper et à se départir le plus complètement possible de toute sensation et de toute imagination. Comme il le remarque dans la *Préface* : "Il ne suffit pas de donner les prédicats absolus ou relatifs, mais on

⁷²⁴ "Aristoteles hanc esse voluti scalam praedicamentorum. Facile autem apparet, quae hic dicuntur, quanto eadem intrvallo ab hac scala distent. Quodsi disciplinae in universum omnes in systema veri nominis fuerint reductae, ut notionem analysis magis redigatur in potestatem nostram, de scala hac condenda & successive magis magisque perficienda cogitare licebit." PE, § 334, note, p. 243.

⁷²⁵ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, op. cit., p. 196.

⁷²⁶ Une autre allusion de Wolff à l'échelle des prédicaments d'Aristote se trouve en TN1, § 148, p. 127.

⁷²⁷ Ceci ne peut pas ne pas évoquer le jugement équivalent de Kant par rapport à sa propre table des catégories, "celle" d'Aristote étant jugée par lui sans "principe" et "précipitée" (cf. *Critique de la raison pure*, AK III, p. 92-93). Sur ce point précis, comme dans de nombreux autres (exigence de fondement, de systématisme rationnelle, place de la philosophie par rapport à la théologie, conscience des limites sensibles de la raison humaine, etc.), force est de constater que Kant, loin de critiquer la raison démonstrative wolffienne et son application à la métaphysique, en reprend au contraire les mêmes exigences, et quasiment dans les mêmes termes.

⁷²⁸ O, fin de la Préface : "Ceterum longe plurima supersunt, quae his superaddi possunt, sed ex iis deducenda, quae nos tradidimus."

doit donner la raison pour laquelle ces prédicats lui sont accordés, si bien que nous soyons convaincus *a priori* qu'ils peuvent lui être attribués à juste titre et être toujours appréciés (...) ⁷²⁹." Cette exigence déductive, attribut de la force autonome et *a priori* de l'esprit, manifeste l'incapacité radicale de toute expérience à inspirer à elle seule le pourquoi des choses. Le but de l'Ontologie ne semble donc pas de constituer un *savoir mixte*. Cette tension que nous avons déjà manifestée dans les autres traités métaphysiques rejaillit ici avec force, et cela d'autant plus que l'*Ontologie* prétend établir les notions primitives conditionnant l'efficacité de toutes les autres disciplines. M. Campo, une fois de plus, exprime clairement son embarras à ce propos, voire même une certaine sévérité :

L'exigence déductiviste visait haut : découvrir et décider par la seule combinaison des caractères dérivés proportionnés, en remplaçant la genèse réelle, et en faisant avec le moins possible d'intuition directe. Ce qui serait presque un peu comme vouloir faire de la nouvelle musique, en combinant *a priori*, sans intuition directe, les signes de la portée. La prétention apparaît d'autant plus grave, que nous connaissons déjà les points faibles de cette ontologie rationaliste, concernant la genèse même des concepts et les perspectives de leurs rapports. (...) Davantage, les expédients, les déguisements et les préjugés ne réussissaient pas à tranquilliser le rêve déductif de Wolff, qui faisait rentrer par la fenêtre l'expérience chassée ailleurs par la porte (...) ⁷³⁰.

La difficulté est toujours la même : d'un côté Wolff utilise, dans une perspective plutôt cartésienne, une méthode de démonstration à partir de notions claires et distinctes inspirée des mathématiques, se basant sur la fécondité *a priori* de l'esprit humain, sans tenir compte des données de l'expérience et procédant par déduction rationnelle à partir de propositions antérieures en allant de l'esprit au réel ; Wolff témoigne de cette volonté dès la *Préface*, où il écrit par exemple : "je déduisis des propositions déterminées de leurs notions (...) ⁷³¹." ; de l'autre côté, Wolff défend un réalisme de principe, basé sur une théorie de l'abstraction des concepts, pour rendre compte des notions générales utilisées par la méthode déductive. Ainsi écrit-il dans cette même *Préface* que "Nous avons puisé nous-mêmes nos notions claires dans les choses, à partir desquelles, selon ma conviction et à travers toute la philosophie, on doit travailler, au lieu de [travailler] à partir de la pensée des autres ⁷³²." Ce "retour aux choses mêmes", future devise de Husserl, de la part d'un si grand admirateur de l'art caractéristique combinatoire et de la déduction *a priori* des propositions, ne peut manquer d'être étonnant et de poser une difficulté fondamentale à nos yeux.

Toute la question est de savoir ici comment Wolff peut prétendre tirer son savoir des choses extra mentales alors qu'il utilise exclusivement ici une méthode déductive *a priori*, c'est-à-dire comment Wolff met *concrètement* en œuvre le *mariage entre la raison et l'expérience*. Car une chose est de proclamer un mariage, une autre est de le *mettre en œuvre* et d'en établir la *cohérence pratique*, qui fera sa solidité et sa permanence. Dans la mesure où

⁷²⁹ O, *Préface* : "non igitur sufficit recensere ejus praedicata sive absoluta, sive respectiva, sed reddenda etiam ratio est, cur praedicata ista eidem convenient, ut a priori convincamur, quod eidem recte tribuantur semperque tribui possint, (...)"

⁷³⁰ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, op. cit., p. 204

⁷³¹ O, *Préface* : "ex istis notionibus deducere propositiones determinatas (...)".

⁷³² O, *Préface* : "Notiones nostras distinctas ex rebus ipsis derivavimus, ex quibus per omnem Philosophiam sapere potius nobis visum est, quam ex aliorum cogitatis."

Wolff admet tout à fait paradoxalement que *l'a priori* s'enracine dans *l'a posteriori*, des difficultés délicates ne vont pas manquer de se poser. Car il est inévitable que la *pratique* de la déduction *a priori* ignore nécessairement cette origine génétique de l'expérience, fait comme si *l'a posteriori* n'avait jamais été mis en œuvre. Soit l'on va du réel à l'esprit, soit l'inverse, mais pas simultanément. Si c'est de façon *alternative*, comme le semble indiquer Wolff, alors on ne va plus entièrement "de l'esprit au réel", puisque que tout le contenu du raisonnement vient du réel, et *l'a priori* perd sa spécificité de déduction *seulement* conceptuelle, ou du moins celle-ci s'atténue gravement, puisque la déduction suppose encore l'expérience à sa source. Comment peut-il être possible de concilier les deux perspectives que Wolff semble intriquer, alors qu'elles sont par elles-mêmes foncièrement inverses par leurs points de départ ? Comme le dit judicieusement Aristote, "Platon avait bien raison de se demander et de rechercher si la vraie méthode consiste à partir des principes ou à remonter jusqu'à eux ; tout comme pour le stade on peut aller des juges à la borne ; ou, à l'inverse, de la borne aux juges⁷³³." La mixité de la méthode wolffienne n'engendre-t-elle pas, dès lors, la "coagulation" impossible des deux processus inverses ? Mais que peut bien signifier clairement un raisonnement qui serait *à la fois a priori et a posteriori* ? Distinguons même à présent la forme et la matière, le logique et le chronologique, pour essayer de sortir de la difficulté. Si le raisonnement est *a priori* dans sa forme seulement, alors que sa matière est *a posteriori*, l'on ne peut plus dire que l'ensemble soit encore entièrement *a priori*, puisque l'ensemble, de fait, est *mixte*, composé des deux, si l'on suit la nomenclature wolffienne. Pour le dire autrement, l'inclusion de contenus *a posteriori* dans un raisonnement *a priori* fait que celui-ci ne peut plus être encore appelé lui-même *a priori*, mais *mixte*, car un *conflit de priorité* s'engage alors. Distinguer, comme le fait Wolff, des traités qui procèdent *de la raison* (*a priori*) et des traités qui procèdent *de l'expérience* (*a posteriori*), même en les combinant étroitement, trahit la réalité de la mixité complète de leurs contenus réels, c'est-à-dire la perte du sens réel de *l'a priori* et de *l'a posteriori*. Tout cela résulte du fait que Wolff suppose un *a priori* non pur. Dans l'absolu, soit l'on admet seulement un *a priori pur*, soit *l'a priori cesse nécessairement de l'être*. Et si tout est foncièrement *mixte* dans la connaissance humaine, comme Wolff semble l'admettre volontiers par ailleurs, alors il n'y a plus aucune raison valable de distinguer encore ces deux modalités, parce qu'elles perdent toute spécificité l'une par rapport à l'autre dans l'établissement concret de la connaissance⁷³⁴.

Mais revenons à l'*Ontologia*. Wolff distingue une ontologie *naturelle* et une ontologie *artificielle*. D'après lui, les scolastiques, parce qu'ils n'appliquaient pas de méthode déductive et *a priori* en métaphysique, ne sont jamais parvenus qu'à produire une "Ontologie naturelle"

⁷³³ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre I, ch. 2, traduction Barthélémy saint-Hilaire, livre de poche, 1992, p. 41.

⁷³⁴ On peut noter ici ce qu'il y a d'étrange à rencontrer encore des raisonnements *a priori* dans des traités qui se réclament uniquement de la démarche *a posteriori*, comme par exemple dans la *Psychologie Empirique* (Voir annexe V).

originaires, natives, presque spontanées, mais déficientes et insuffisamment scientifiques, car encore composées profondément avec l'indistinction propre à l'observation et à l'imagination :

§ 21) [L'ontologie naturelle] *Les notions communes ontologiques indistinctes forment une sorte d'Ontologie naturelle.* Ainsi (§ 19), *l'Ontologie naturelle* peut être définie comme un complexe de notions indistinctes qui correspondent aux expressions abstraites par lesquelles nous exprimons les jugements généraux sur l'être, et sont acquises par l'usage des facultés communes de l'esprit. [Note] Et ainsi il arrive que, bien que l'usage de l'Ontologie soit indispensable, ils n'ont fait aucun effort avec elle en l'utilisant, mais ont cru qu'ils pouvaient s'en passer⁷³⁵.

Au mieux, cette ontologie permet d'aboutir à une somme de "canons" plus ou moins obscurs, sans fondement suffisamment solide, qu'il s'agira de réinvestir et de repositionner si l'on souhaite en tirer un usage fécond, car il est inévitable de les utiliser ou d'en tirer bien d'autres propositions. Dans ce cas, qu'est-ce qui va permettre aux notions communes abstraites de devenir distinctes, aux *canons scolastiques* ("canon scholasticorum"⁷³⁶) de devenir utiles ? Par l'application de la clarté démonstrative et déductive, qui permet de déterminer la définition de chacune et de les extraire les unes des autres de manière *a priori*. L'application de la *verior logica* change véritablement la nature de l'Ontologie, et permet à Wolff de l'appeler *artificielle*, et non plus *naturelle*, tout comme il l'a fait pour la logique :

§ 23) [L'ontologie artificielle] Comme en effet la logique artificielle est un développement clair de la naturelle (§ 11, Log.), *un développement clair de l'Ontologie naturelle peut aussi être appelé Ontologie artificielle.* Et celle-ci est exactement celle que nous avons définie plus haut (§ 1). [Note] Les notions indistinctes, en effet, qui appartiennent à l'Ontologie naturelle, sont renommées notions claires dans l'artificielle, et les propositions vagues qui dépendent de celles-ci, sont ramenées à des [propositions] déterminées⁷³⁷.

Qu'est-ce à dire ? Parce que l'Ontologie *artificielle* "enseigne les propositions déterminées" et "offre les notions claires des expressions"⁷³⁸, au contraire de la *naturelle*, elle occulte désormais *totale*ment l'origine génétique des notions pour ne plus considérer que leur détermination *a priori*, et cela par la seule force du raisonnement déductif, en visant la plus complète clarté, ce qui suppose la plus grande indépendance possible par rapport à l'expérience sensible, à l'imagination, etc. Une telle démarche *a priori* ne peut en effet se baser, pour rester cohérente, que sur la force spontanée de l'âme et sur la seule puissance de la raison pour s'effectuer, gommant inévitablement la source réelle des notions ainsi déduites, sans quoi, précisément, la méthode utilisée par Wolff ne serait plus vraiment *a priori*, mais *mixte* ou *a posteriori*. Nous revenons ainsi à la difficulté développée plus haut, qui ne peut manquer de se reposer de la même manière à propos de tous les traités.

⁷³⁵ O, prolegomena, § 21, p. 7 : "§ 21) [Ontologia naturalis] *Notiones ontologicae confusae vulgares constituunt quandam Ontologicae naturalis speciem.* Unde (§ 19) Ontologia naturalis definiri potest per complexum notionum confusarum terminis abstractis, quibus generalia de ente judicium exprimimus, respondentium, communi facultatum mentis usu acquisitarum. Atque inde est, quod, cum indispensabilis sit Ontologiae usus, eadem tamen carere sese posse sibi videantur, qui eidem nullam navarunt operam."

⁷³⁶ O, note du § 800, p. 356.

⁷³⁷ O, prolegomena, § 23, p. 7 : "§ 23) [Ontologia artificialis] Quemadmodum itaque Logica artificialis est distincta explicatio naturalis (§ 11, Log.); ita *distincta* quoque *explicatio Ontologiae naturalis dici potest Ontologia artificialis.* Atque haec ipsa est, quam supra (§ 1) definivimus. [Note] Nempe notiones confusae, quae Ontologiae sunt naturalis, in artificiali revocantur ad distinctas, & propositiones vagae, quae ab illis pendent, reducuntur ad determinatas."

⁷³⁸ O, Prolegomena, § 24, p. 8.

c) Le fondement ambivalent du principe de non contradiction.

Allons au-delà des *Prolégomènes* et voyons le point de départ du traité (section I, § 27) : il s'agit d'établir le principe de non contradiction comme fondement premier de toute pensée humaine, ce qui engage d'emblée la métaphysique à devenir la science des premiers principes de la connaissance humaine, identifiés *a priori* à ceux de l'être. Or, ce principe de non contradiction n'est pas à première vue le fruit d'une déduction, mais au contraire se base d'après Wolff sur une "expérience" :

§ 27 [Fondement du principe de contradiction] *Nous expérimentons dans la nature de notre esprit que, lorsque nous jugeons que quelque chose est, on ne peut juger en même temps que cela n'est pas. L'expérience à laquelle nous nous rapportons ici est si évidente qu'aucune autre ne peut être tenue pour telle : elle est actuelle, en effet, tant que l'esprit prend conscience de lui-même. Qui ne saurait pas que nous, quand nous voyons une chose, ne pouvons pas juger que nous ne la voyons pas, bien que rien ne fasse obstacle à ce que nous l'affirmons contre la garantie de notre conscience ? Qui ne saurait pas que nous, quand nous imaginons quelque chose, ne pouvons en aucun cas juger que nous n'imaginons pas ? Qui ne saurait pas que nous qui ne percevons que quelque chose de vu ou est propre à être présenté par la fortune de l'imagination, ne pouvons pas juger que cela ne lui est pas propre ? Qui ne saurait pas enfin que, pendant que nous pensons être sûrs qu'à quelque être est attribué un prédicat, absolument ou sous une condition donnée, en se trouvant en notre pouvoir, ne nous apprenne en aucun cas à juger que le même ne lui convient pas, ni absolument ni sous une condition donnée ? Cela éclaire le fait que nous ne pouvons en aucun cas juger en même temps que la même [chose] soit et ne soit pas (§ 664, Log.)⁷³⁹.*

"Nous expérimentons dans la nature de notre esprit." Serait-ce là une assise dans l'être, une affirmation permettant à l'Ontologie de s'appuyer sur le réel tel qu'il est expérimenté hors de nous? Si c'est le cas, il faut remarquer une fois encore que l'expérience invoquée ici est, comme ailleurs, une expérience de *l'esprit*. Autrement dit, elle est extrêmement limitée et singulièrement cantonnée à l'expérience *intérieure* de l'esprit *conscient* de lui-même, ce qui revient à restreindre cette assise à une expérience seulement *psychologique*. Cela se voit encore mieux dans la preuve correspondante qui se trouve dans la *Métaphysique Allemande* :

§ 10 [Principe de non contradiction]. Si nous savons que nous sommes conscients de nous-mêmes et des autres êtres, et nous le croyons avec certitude, ceci arrive en réalité parce qu'il est impossible que nous puissions penser devoir en même temps être conscients et ne pas être conscients de nous-mêmes. Aussi, dans tous les autres cas, nous trouvons qu'il est impossible de penser que quelque chose ne soit pas pendant qu'il est. Et nous concédons ainsi en général, sans réflexion, cette proposition universelle : *quelque chose ne peut pas être et aussi en même temps ne pas être*. Nous appelons ce principe *principe de non contradiction* ; et de lui les syllogismes ne puisent pas seulement leur certitude (*Log.*, ch. 4, § 5), mais aussi la proposition dont nous faisons l'expérience est mise hors de doute de la même façon que celle, dans notre cas, nous l'espérons vraiment aujourd'hui, d'après laquelle nous sommes conscients de nous-mêmes⁷⁴⁰.

⁷³⁹ O, I, § 27, pp. 9-10 : "§ 27) [Fundamentum principii contradictionis] Eam experimur mentis nostrae naturam, ut, du mea judicat aliquid esse, simul judicare nequeat, idem non esse. Experientia, ad quam hic provocamus, obvia est, ut alia magis obvia censi nequeat : ea enim praesto est, quamdiu mens sui sibi conscia. Quis enim nescit, quod rem quamcunque videntes judicare nequeamus, nos eam non videre, etsi nil obstet, quo minus conscientia repugnante idem asseramus. Quis nescit, quod quidpiam imaginantes judicare minime valeamus nos idem non imaginari ? Quis nescit, quod rei visae vel imaginationis vi representatae quidpiam inesse deprehendentes judicare non possimus, idem eidem non inesse ? Quis denique nescit, quod, dum certi nobis esse videmur enti cuidam dato vel absolute vel sub data conditione convenire aliquid praedicatum, haud quaquam in potestate nostra positum reperiamus judicare, idem eidem vel absolute, vel sub data conditione non convenire ? Patet adeo non experiri, quod simul judicare minime valeamus, idem esse & non esse (§ 664, Log.)."

⁷⁴⁰ DM, vol. 1, § 10, p. 6.

Wolff se base ici clairement sur l'homme et sur sa pensée consciente, non sur l'existence du monde extérieur. La rupture cartésienne avec le monde sensible est ici incontestablement à l'œuvre, et nous pouvons en sentir les effets alors que sa démarche n'est ici pas même sous-entendue⁷⁴¹. En quelque sorte, cette expérience de pensée ne nous permet pas un seul instant de sortir du giron de la conscience, ni de résoudre le problème de savoir si ce principe est précisément une loi *a priori* de l'esprit humain *ou bien* une loi de l'être. Et le fait que Wolff, par souci de préserver sa conviction réaliste, identifie spontanément les deux lois, s'apparente bien à un escamotage commode : en toute rigueur, cette identification, à cause de la méthode *a priori* utilisée par le philosophe, n'est pas permise, car elle suppose résolue le "problème du pont" qu'elle pose immanquablement. Il suit de là que ce principe de non contradiction vaut avant tout comme principe de connaissance de l'esprit⁷⁴², et ne s'identifie à une loi de l'être ou à une loi des choses que dans la mesure où ce qui vaut pour la raison *doit valoir* pour le réel extra-mental, en vertu de "l'immersion", déjà signalée, du monde rationnel dans le monde sensible. De fait, alors même que Wolff entend se baser sur l'expérience, l'affirmation du principe de contradiction, ainsi posée, semble plutôt *a priori* qu'*a posteriori*. Nous pouvons apporter deux arguments supplémentaires pour justifier le caractère *a priori de fait* de cette démonstration. Tout d'abord, dans le § 27, le "quelque chose" (*aliquid*) indéterminé auquel il s'applique d'abord devient *ensuite* seulement la "chose" réelle et observée, ce qui indique que, contrairement à ce qu'affirme Wolff, on passe de la pensée logique à l'expérience, et non l'inverse ; ensuite et surtout, en posant ce principe, le philosophe se conforme (peut-être sans le vouloir) à une tradition de pensée bien particulière⁷⁴³ où la non contradiction présuppose, implicitement, la position préalable et *a priori* du principe d'identité. En effet, pour qu'un "quelque chose" ne soit pas en même temps et sous le même rapport lui-même et différent de lui-même, il faut d'abord admettre *a priori que ce quelque chose soit bien lui-même quelque chose*, et non pas tout à fait rien. Chez Fr. Suarez, par exemple, cette entité une, quelconque, demande seulement à être posée objectivement en face de la pensée afin de *ne pas être rien*, si bien que, son identité formelle une fois admise *a priori*, il ne soit plus possible d'en tirer la moindre contradiction. De la sorte, on peut poser *par la seule pensée* la déduction suivante : "si A, alors A ; donc A est nécessairement différent de non A." Le principe d'identité est ici tiré de l'objet purement pensable, ou plutôt de l'*objectité* hypothétique⁷⁴⁴ "si A" dans une

⁷⁴¹ Elle l'est bien davantage, rappelons-le, au début de la *Métaphysique allemande*, où Wolff prend la peine d'asseoir, sous la forme d'un syllogisme, sa "première vérité" sur la certitude de la conscience humaine d'*abord*, et des autres choses *ensuite*. (DM, §§1-6, pp. 1-4.)

⁷⁴² Wolff prend soin d'établir, dans les paragraphes suivants, comment ce principe régit épistémologiquement les autres principes de la connaissance humaine, l'ensemble couvrant un total de dix neuf pages.

⁷⁴³ Nous pouvons remonter cette tradition à Guillaume d'Occam, suivie par Nicolas d'Autrecourt et surtout par Fr. Suarez. Ce dernier écrit par exemple : "De plus, ce dernier principe [de non contradiction] se réduit *a priori* à celui indiqué, *tout être est un* ; donc en effet une chose ne peut être et ne pas être en même temps, par le fait qu'elle peut seule être une chose déterminée." (*Disputationes metaphysicae*, III, 3, 1, in *Opera omnia*, éd. Vivès, 1856-1877, t. 25.). Leibniz défendra exactement la même thèse.

⁷⁴⁴ Nous entendons par "objectité hypothétique" tout ce qui, par hypothèse, permet de penser un objet possible quelconque en général, ou encore la condition de possibilité *a priori* de quelque chose. Elle est le point de départ

intuition idéale qui, il faut bien le noter, est "pure", au sens où elle se passe complètement de toute observation et de toute expérience. Si donc Wolff tient absolument à faire dériver ce principe de l'expérience, alors qu'il adopte par ailleurs une méthode *a priori* très analogue à celle de Suarez, c'est parce qu'il y ajoute des critères étrangers à la démarche à laquelle il entend se soumettre par ailleurs. Mais, quelles que soient ses intentions ici, il ne peut éviter néanmoins de présupposer *de fait* les exigences déductives de cette démarche, et nous ajoutons qu'il engage avec elles toutes les spécificités gnoséologiques qu'elles comprennent et qui sont le propre de toute métaphysique *mathématisée* privilégiant la méthode hypothético-déductive et *a priori*. Leibniz aura de la sorte bien mieux entendu que Wolff la leçon de cette gnoséologie particulière, et aura bien vu en conséquence la priorité logique du principe d'identité sur le principe de non contradiction. Ainsi écrit-il par exemple dans sa *Seconde lettre contre Clarke* : "Le grand fondement des Mathématiques est le *Principe de contradiction ou de l'identité*, c'est-à-dire, qu'une énonciation ne saurait être vraie et fautive en même temps, et qu'ainsi $A \text{ est } A$, et ne saurait être non A , et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'Arithmétique et toute la Géométrie, c'est-à-dire tous les Principes Mathématiques⁷⁴⁵." Il est admis que, chez Leibniz, le principe de contradiction enveloppe et présuppose le principe d'identité⁷⁴⁶, et que chez lui tous deux sont conçus de manière *a priori*, dans la mesure où ils servent à déterminer idéalement, par la seule force de la raison pure, c'est-à-dire en faisant appel à la théorie leibnizienne de *l'innéité virtuelle des idées*, un objet possible et pensable⁷⁴⁷. Bien mieux, ramener les principes premiers au principe d'identité signifie d'emblée poser le caractère *analytique* de toute proposition vraie, c'est-à-dire en allant de l'esprit au réel, et être en mesure de déterminer ainsi les prédicats du sujet. Dès lors, que penser de la volonté de Wolff de faire dériver le principe de contradiction de l'expérience, sinon qu'elle ne concorde pas avec le projet d'une métaphysique géométrique et *a priori* ? Mais Wolff ne se prétend pas aussi innéiste que Leibniz, et a la particularité de ne pas croire à

et le propre de toute métaphysique dite "transcendantale", univociste et déductiviste, telle que J. Duns Scot, le premier, l'a rendue possible. Cette métaphysique, bientôt baptisée "ontologie", n'a déjà plus rien de commun avec celle d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, et se base sur une démarche spéculative entièrement différente.

⁷⁴⁵ G. W. Leibniz, *Second écrit de Leibniz à Clarke* (BR. Clarke, f. 9-12), fin Novembre 1715. ; éd. Gerhardt, B. VII, p. 163 [orthographe modernisée]. Nous trouvons dans une note en latin de Leibniz une tentative de systématisation des premiers principes : "1) Principe de contradiction 2) Principe de raison suffisante 3) Congruence 4) Similitude 5) Loi de continuité 6) Principe de convenance ou loi du meilleur." (Gerhardt, VIII, p. 57 verso).

⁷⁴⁶ "Le principe d'identité assure la cohérence interne, ou formelle, du discours, et il est lui-même l'évidence suprême. En conséquence, Leibniz demande qu'on démontre même les axiomes mathématiques parce que, bien qu'évidents, ils ne sont que des formes dérivées du principe d'identité : $A \text{ est } A$. (...) Si l'on voulait y regarder de plus près, on verrait que Leibniz est le premier logicien qui ait assimilé le principe de contradiction au principe d'identité." Roger Verneaux, *Histoire de la philosophie moderne*, Beauschene, 1963, pp. 80-81. En tant que logicien, la chose est assurée, mais en tant que métaphysicien, Leibniz se rattache par ce biais à une structure de pensée qui le relie directement à Suarez, Occam, etc.

⁷⁴⁷ "Si l'on considère d'abord un possible en lui-même, sa définition est celle-ci : ce qui n'implique pas contradiction ; car ce qui est intrinsèquement contradictoire est impossible. Mais ce n'est là qu'une possibilité logique. Une essence qui n'est pas en elle-même contradictoire peut n'être pourtant pas réalisable, car rien n'existe isolément, toute chose fait partie d'un ensemble ou d'un système." Roger Verneaux, *ibid.*, p. 82.

une raison pure exercée en acte par l'homme, ce qui l'oblige en quelque sorte à rejeter l'innéité virtuelle et à tempérer la mathématisation totale de la pensée métaphysique par un soubassement abstraitif ; ceci révèle de manière flagrante la tension déjà indiquée dans les autres traités, à savoir la contradiction non surmontée entre les ambitions déductives *a priori* de la raison et la nécessité d'une source *a posteriori* des notions. Cette tension se remarque de nouveau avec l'établissement du principe de raison suffisante, qui dans l'*Ontologie* suit directement celui du principe de non contradiction.

d) Le fondement ambivalent du principe de raison suffisante.

Nous retrouvons cette ambiguïté avec l'établissement du principe de raison suffisante, qui est l'objet du chapitre deux de l'*Ontologie* wolffienne. Comme on l'a déjà remarqué à propos de la preuve de Dieu *a posteriori* de la *Théologie Naturelle*, Wolff admet, au paragraphe 73, que ce principe peut être démontré *a posteriori*, c'est-à-dire abstrait des objets singuliers, alors qu'il est intégralement *a priori* chez Leibniz, et sert justement chez lui à assurer logiquement le passage de la mathématique pure à la physique⁷⁴⁸, c'est-à-dire le passage des "vérités de raison" aux "vérités de fait". Leibniz, pour ce qui le concerne, se base significativement sur la méthode employée par Archimède comme exemple d'*application* typique du principe de raison suffisante :

C'est pourquoi Archimède, en voulant passer de la Mathématique à la Physique dans son livre sur l'Équilibre, a été obligé d'employer un cas particulier du grand principe de la raison suffisante ; il prend pour accordé, que s'il y a une balance, où tout soit de même de part et d'autre, et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos. C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plutôt que l'autre⁷⁴⁹.

L'expérience ici invoquée par Leibniz est pleinement conforme à sa théorie de la connaissance, c'est-à-dire à l'*innéité virtuelle* des principes et des concepts primitifs. L'expérience ne peut jamais servir que comme *confirmation ultérieure* du principe déjà démontré par raison pure, et cette expérience ne peut en aucun cas prétendre être par elle-même la source concrète de son établissement. Du reste, Wolff semblait partager encore complètement cette façon de procéder dans la *Métaphysique Allemande*⁷⁵⁰ (§§ 30-31). Or, il

⁷⁴⁸ "Mais pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre principe, comme j'ai remarqué dans ma Théodicée, c'est le principe du besoin d'une raison suffisante." (*Second écrit de Leibniz à Clarke, op. cit.*)

⁷⁴⁹ Leibniz, *Ibid.*

⁷⁵⁰ Charles A. Corr, dans la préface en anglais de l'édition Olms de la *Métaphysique Allemande*, indique : "Leibniz est reconnu avec l'importance du principe de raison suffisante, bien que Wolff préfère le défendre en ne faisant pas appel à l'expérience, mais par une dérivation formelle à partir du principe de contradiction (§§ 30-31)." (DM, p. 15*). [Nous traduisons.] Effectivement, Wolff apporte deux preuves du principe de raison suffisante, qui toutes deux tirent leur justification du principe de contradiction. La première preuve (§ 30) utilise la référence à Archimède *exactement* à la manière de Leibniz, comme simple *confirmation* du principe établi. La seconde preuve, au § 31, est clairement *dérivée* du principe de contradiction : "Car, maintenant, du fait qu'(...) il est par contre impossible que quelque chose puisse être et ne pas être en même temps (§ 10) ; le principe doit donc avoir sa validité instable : il est vrai que tout a la raison suffisante de son existence." Les deux preuves par l'absurde présentes dans la *Métaphysique Allemande* sont manifestement *a priori*.

est intéressant de remarquer ici que, dans *L'Ontologia*, cette référence à Archimède se trouve également chez Wolff, mais, cette fois-ci, pour prouver *a posteriori* le même principe :

§ 73) [Comment il peut-être abstrait à partir d'exemples] Le principe de raison suffisante peut être abstrait des exemples ou des singuliers pour l'énoncer universellement. Si nous prenons le cas d'*Archimède* demandant que lui soit concédé que *des poids de masses égales et de mêmes longueurs se trouvent en équilibre*, mais séparés comme avec l'aide du schéma sous les yeux [Wolff ajoute ici une figure de balance ACB avec un plateau D du côté A et un plateau E du côté B]. La balance ACB, ajoutée des plateaux de balance, serait mise en équilibre. Dans chaque plateau de balance, les mêmes poids doivent être mis. L'expérience certifie que l'équilibre n'est pas supprimé. Si cependant on demande d'où vient le fait qu'aucun des deux plateaux n'a un excédent de poids, il est clair par l'expérience que cet excédent ne serait donné que par une plus grande distance du centre C, le mouvement, ou bien d'un plus grand poids, ou bien des deux. Maintenant, on établit ici que les distances AC et CB des deux poids sont les mêmes et que les poids eux-mêmes sont égaux, et ainsi tu es certain qu'il n'y a aucune raison pour que l'équilibre soit supprimé. On conclut donc de là que l'équilibre ne peut être supprimé dans aucun cas semblable si, en effet, les poids et les distances sont égaux. Et ainsi tu infères [infers] avec *Archimède* : les poids égaux dans des distances égales se trouvent en équilibre. (...) Il est clair que nous en recueillons l'impossibilité de supprimer l'équilibre s'il n'y a rien, comme il a été examiné, [qui explique] pourquoi le plateau de la balance D devrait plus baisser que l'autre plateau de la balance E, par conséquent en l'absence d'une raison suffisante (§ 56). Pour qui il paraît saugrenu [de supposer] que le plateau D devrait baisser, s'il n'y a aucune raison pour laquelle il devrait baisser plutôt que l'autre E, il lui paraît plutôt saugrenu d'admettre en général que quelque chose puisse être sans raison suffisante, pour laquelle cela est plutôt que non. J'ajoute ainsi que le Principe de raison suffisante peut-être abstrait comme universel à partir d'exemples, ou bien des singuliers⁷⁵¹.

En dépit évidemment de sa conclusion identique, l'esprit de ce raisonnement est pourtant très différent de celui de Leibniz. Il faut remarquer l'usage spécifique de cette référence à Archimède : Wolff, loin d'en faire comme Leibniz une simple *illustration* du principe, entend en faire un *fondement* de son évidence, un exemple permettant véritablement d'*induire* le principe universel à partir d'une expérience claire. Faut-il voir en cela l'application d'une métaphysique wolffienne foncièrement inductive, une métaphysique abstraite de l'expérience ? Ce serait néanmoins oublier un peu vite que Wolff a *déjà* établi ce principe auparavant, de façon *a priori*, au paragraphe 70 de *L'Ontologie*, avec cette fameuse preuve :

§ 70) [Le principe de raison suffisante est prouvé] *Rien n'est sans raison suffisante, pour laquelle cela est plutôt que de ne pas être*, c'est-à-dire, si on pose que quelque chose est, on doit aussi poser quelque chose d'où l'on comprend que le même est plutôt que de ne pas être. En effet, rien n'est sans raison suffisante, pour laquelle cela est plutôt que de ne pas être, ou bien quelque chose peut être sans raison suffisante, pour laquelle cela est plutôt que de ne pas être (§ 53). Posons que A soit sans raison suffisante, pour laquelle il est plutôt que de ne pas être. Donc, ayant posé le néant, de là on comprend pourquoi A est (§ 56). On admet que A est parce qu'on suppose

⁷⁵¹ O, § 73, p. 31 : "§ 73) [Quomodo ab exemplis abstrahatur] *Principium rationis sufficientis ab exemplis seu singularibus tanquam universale abstrahi potest*. Sumamus casum *Archimedis* postulantis, ut sibi concedatur *aequalia gravia ab aequalibus longitudinibus aequiponderare*, sed singularem ope schematis oculis subjiciendum. Sit itaque libra ACB lancibus appensis in aequilibrio constituta. Deponantur in utraque lance D & E pondera aequalia : aequilibrium non tolli experientia loquitur. Quodsi quaesiveris, unde sit, quod lanx alterutra non praeponderet ; ipsa experientia liquet, praepodium deberi vel distantiae majori a centro motus C, vel majori ponderi, velu trique. Jam hic distantiam ponderis utriusque AC & AB eandem & pondera ipsa aequalia deprehendis, atque adeo certus es, nullam aequilibrum tollendi rationem adesse. Inde igitur concludis, aequilibrium in nullo casu simili, ubi nempe pondera & distantiae aequalia sunt, tolli posse, atque adeo cum *Archimede* infers : pondera aequalia ab aequalibus distantibus aequiponderare. (...) Unde porro patet, nos impossibilitatem aequilibrum tollendi exinde colligere, quod nihil adsit, unde intelligatur, cur lanx potius D, qua maltera E descendere debeat, consequenter ex defectu rationis sufficientis (§ 56). Absolum adeo cui videtur, quod lanx D descendere debeat, ubi nulla adest ratio, cur ipsa potius descendat quam altera E ; eidem quoque absolum videri debet in genere, ut admittat, esse aliquid sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit. Principium adeo rationis sufficientis tanquam universale ab exemplis, seu singularibus abstrahi potest."

que le néant est : ce qui est absurde (§ 69), sans raison suffisante rien n'est, ou bien, si l'on pose que quelque chose est, on admet aussi quelque chose d'où l'on comprend pourquoi cela est⁷⁵².

Qu'est-ce qui rend cette preuve par l'absurde *a priori* ? C'est avant tout le fait que le "quelque chose" dont parle ici Wolff soit significativement *posé*, verbe mathématique par excellence. Le "quelque chose" est "posé" comme un "ob-jet", au sens étymologique du mot, est "jeté devant" la pensée qui le vise. "Poser" un quelque chose, c'est manifestement le *projeter* à partir de l'esprit, non le *tirer* de l'expérience. Comme la méthode le suppose, la déduction *a priori* exige que soit *gommée* ou, au mieux, *reléguée* au second plan, l'abstraction à partir des singuliers. Cette expérience, de fait, et en dépit de ce que voudrait Wolff, n'apparaît pas dans le traité comme une *source génétique* des principes ou des notions, mais bien comme une *confirmation ultérieure* seulement de ce qui a déjà été établi *a priori* par la seule force démonstrative de la raison. De fait, c'est *après* la preuve *a priori*, au paragraphe 72, que cette confirmation par l'expérience est établie, et qui montre qu'elle ne peut contredire la raison :

§ 72) [Si ce principe est opposé à l'expérience.] *Il ne peut être établi du tout que le principe de raison suffisante soit opposé à l'expérience.* Quoi que l'on en suppose, de ce qui est observé, et qui est examiné, on établira sa raison, ou bien l'on ne pourra prouver en aucune façon qu'il n'y en a aucune ; mais l'on sera contraint d'avouer qu'on ne peut pas la trouver. Tant qu'on ne peut fournir aucun exemple duquel on peut prouver qu'il n'y a pas de raison suffisante, on ne pourra pas affirmer non plus que le principe de raison suffisante s'oppose à l'expérience. Comme cela est assez évident, il n'est point du tout besoin d'une autre preuve⁷⁵³.

"Ne pas être opposé à l'expérience" a un ici tout autre sens que celui d'être "fondé sur elle ou tiré d'elle". On en déduit par conséquent que la teneur inductive de la preuve *a posteriori* du principe de raison suffisante *ne peut que se trouver en dissonance manifeste* avec la démarche de la preuve *a priori* du même principe, ainsi qu'avec la méthode généralement appliquée dans tout le traité de l'*Ontologie* wolffienne.

e) L'origine ambivalente des notions primitives.

Demandons-nous à présent quelle est la première *notion* établie positivement dans l'*Ontologie* après la mise en place des deux premiers principes, afin de vérifier en quoi cette notion est effectivement abstraite de l'expérience, comme le philosophe l'a explicitement

⁷⁵² O, § 70 : "§ 70) [Principium rationis sufficientis probatur] *Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit. Aut enim nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit ; aut aliquid esse potest absque ratione sufficiente, cur sit potius, quam non sit (§ 53). Ponamus esse A sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit. Ergo nihil ponendum est, unde intelligitur, cur A sit (§ 56). Admittitur adeo A esse, propterea quod nihil esse sumitur : quod cum sit absurdum (§ 69), absque ratione sufficiente nihil est, seu, qui esse ponitur, admittendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur sit.*" Cette preuve *a priori* a été, on le sait, critiquée par Kant comme étant une pétition de principe manifeste. Cf. *Nova delucidatio*, 1755, AK, B. I, p. 393 et pp. 397-398.

⁷⁵³ O, § 72, p. 30 : "§ 72) [An istud principium experientiae contrarium sit] *Principium rationis sufficientis experientiae contrarium minime deprehenditur.* Quodcunque enim eorum sumis, quae esse observantur, ubi inquisiveris, eorundem rationem aut deprehendes, aut saltem demonstrare haud quaquam poteris nullam adesse ; verum fateri coges te eam reperire non posse. Quamdiu autem exemplum nullum afferre vales, ubi rationem nullam adesse demonstrare potes ; tamdiu quoque affirmare nequis, principium rationis sufficientis experientiae repugnare : quae satis manifesta utliore probatione minime indigent."

déclaré au début du traité. Or, cette première notion positive, définie au paragraphe 85, est le *possible*, le *quelque chose* (aliquid) ou entité encore *indéterminée* bien que déterminable. Mais, une fois encore, loin de s'attendre à une définition tirée de l'expérience, Wolff soumet cette notion à un traitement *strictement déductif* : il tire manifestement cette notion de *l'impossibilité logique* : "Est possible ce qui n'implique pas contradiction, ou bien ce qui n'est pas impossible"⁷⁵⁴. Il explique un peu plus cette définition dans le paragraphe correspondant de la *Métaphysique Allemande* :

§ 12) [ce qu'est le possible, ce qu'est l'impossible] Parce que rien ne peut être et ne pas être en même temps (§ 10), on reconnaît que quelque chose est impossible s'il contredit quelque chose dont nous savons déjà qu'il est ou peut être, comme quand il résulte que la partie soit égale ou supérieure au tout, ou bien quand, parmi les qualités qui doivent lui convenir, l'une contredise l'autre. De telle sorte qu'il est *impossible* qu'il contienne en soi quelque chose de contradictoire, par ex. un bois ferreux ou deux cercles qui se touchent l'un l'autre et qui auraient le même centre. En effet ce qui est fer ne peut pas être bois, et si deux cercles se touchent réciproquement, ils ne peuvent avoir le même centre, comme on le montre en géométrie. De ceci on comprend, en outre, que ce qui est *possible* ne contient en soi aucune contradiction, qu'il ne peut pas être à côté de choses qui sont ou peuvent être, mais aussi qu'il contient en lui-même seulement ce qui peut coexister : par ex. un plat en bois. En effet être un plat et être de bois ne se contredisent pas l'un l'autre, mais les deux peuvent coexister"⁷⁵⁵.

La possibilité est donc véritablement la modalité qui, dans *l'Ontologie* tout du moins, se reconnaît, non pas d'abord à l'être réel, mais plutôt à la non contradiction logique.⁷⁵⁶ Si vraiment cette notion de possible était tirée de l'expérience, il aurait fallu d'abord le définir comme étant *ce qui peut exister*, ou mieux encore ce qui, dans le vocabulaire aristotélicien, se dit être *en puissance*, avant de mentionner la non contradiction, car c'est d'abord parce qu'il existe de fait en puissance qu'un être possible ne peut pas en même temps ne pas être. Mais Wolff, contre toute attente, interdit de reconnaître cela dans *l'Ontologie*, alors qu'il le reconnaissait encore dans la *Métaphysique Allemande*⁷⁵⁷. Il ajoute en effet au paragraphe 99 de *l'Ontologie* que la définition du possible comme *ce qui peut exister* est une *définition nulle*, au sens où elle est confuse et n'est qu'une "explication grammaticale", si bien que l'on ne peut en énumérer aucune note, conformément à ce qu'a établi la *Logique latine*⁷⁵⁸. Ceci est évidemment très étonnant, mais surtout très révélateur de l'ambivalence entre les intentions du philosophe et la méthode qu'il utilise *de fait*. À ce titre, ce paragraphe est au cœur de la difficulté que nous essayons de toucher :

§ 99) [Définition reçue du possible] *Si le possible est défini par ce qui peut exister, la définition du possible est nulle*. Ainsi celui qui dit que l'être est possible, parce qu'il peut être, n'enseigne rien sinon l'explication grammaticale du mot. Et j'ajoute qu'aux mots *être possible* et *pouvoir être* ne répond rien sinon une notion confuse acquise par l'expérience, en tant que nous observons maintenant un être qui n'était pas auparavant (§

⁷⁵⁴ O, § 85, p. 65 : "Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile."

⁷⁵⁵ DM, vol. 1, § 12, pp. 7-8.

⁷⁵⁶ "Wolff ordonne en effet toute sa métaphysique à la notion de possibilité, et de là viennent les premières difficultés. Parce qu'il veut qu'elle soit une connaissance des essences et parce qu'il est un leibnizien, Wolff définit la métaphysique comme la connaissance des possibles (...). Mais la métaphysique de Wolff n'adresse plus cette question à l'être en tant que tel, elle adresse la question à l'être en tant que possible. Pourquoi une prééminence aussi systématique de la possibilité, qui limite Wolff à la métaphysique des mondes possibles, et lui interdit la métaphysique du monde réel?" M. Puech, *op. cit.*, p. 78.

⁷⁵⁷ Cf. DM, vol.1, §§ 12 et suivants. Nous les citons plus loin.

⁷⁵⁸ PR, § 166, p. 197.

664. *Log.*) ; dans les deux cas la définition est nulle, lorsque on dit cela possible, parce que cela peut être (§ 166. *Log.*)⁷⁵⁹.

Il est clair qu'une telle définition du possible est *épistémique* et ne peut pas provenir de l'expérience, parce qu'elle est avant tout déduite *a priori* et géométriquement d'un quelque chose jugé "non impossible" (§ 79), lui-même opposé contradictoirement à un "néant" initial (§ 60) qui est en réalité la véritable "notion primitive", celle à laquelle ne répond justement aucune notion pour le philosophe (§ 57). Du reste, Wolff admet lui-même cela dans les *Annotations à la Métaphysique Allemande* : "En définissant ici le possible comme ce que ne contient en soi aucune contradiction, *quod nullam contradictionem involvit*, je prends le mot en un sens large, de manière qu'il comprenne en lui beaucoup de choses qui ne deviennent jamais réelles⁷⁶⁰." Si ces choses possibles ne deviennent jamais réelles, comment les abstraire d'une expérience d'un être actuel, et comment, dès lors, peut-on les concevoir ? Les réquisits de la méthode de Wolff font que celui-ci ne peut pas se satisfaire seulement d'une définition extraite d'une observation confuse d'un être en puissance, dont on ne pourrait rien déduire d'autre, et qui surtout ne montrerait pas la *raison exacte* de sa possibilité. En effet, si un quelque chose est "intrinsèquement possible", c'est nécessairement en vertu d'une *raison suffisante* qui doit être déterminée par le philosophe ; et le possible, ainsi défini seulement comme "ce qui peut être", ne nous dit rien de cette raison suffisante, ce qui suffit à le rejeter aux yeux de Wolff. M. Campo commente ainsi ce paragraphe :

La définition du possible est, comme on le voit, logique, franchement et exclusivement. Nous sommes à l'étage logique des idées, des vérités, des possibles en tant que pensables, coupés de la réalisation, de la perspective du réalisable. Pourtant le sens même du mot possible suggère un rapport à l'existence, ou au développement ou devenir, ou à la conscience ; partout, un rapport puissance - acte, qu'il n'y a pas dans cette définition, et qui ne peut venir de lui. (...) Tâchons de comprendre la raison de l'aversion et de la critique wolffienne. Une vraie définition doit être féconde, "pour que tu puisses en déduire d'autres d'elle". Or, "ou bien tu dis que quelque chose est possible, ou bien tu affirmes que le même peut être, et dans les deux cas le lieu de leur question est : d'où se marque en nous, le fait que quelque chose soit possible, ou bien le fait que quelque chose puisse être ?" Enfin, définition contestée, tautologique ou confuse ou décevante, qui n'enseigne pas d'où nous pouvons conclure qu'une chose est possible plutôt qu'impossible ; autrement dit, elle ne nous enseigne pas le pourquoi ou la condition de possibilité. Toutefois, avec cette définition, les scolastiques voulaient indiquer ce que signifie la possibilité, la relation à l'être, à l'existence : à l'inverse, il semble que cela soit vraiment oublié de Wolff, dans son idée purement logique de la possibilité⁷⁶¹.

Ce commentaire tranché de M. Campo repose, sans doute, sur une lecture littérale de la seule *Ontologie*, traité qui, sur ce point, laisse effectivement cette impression. Celui-ci

⁷⁵⁹ O, § 99 : "§ 99) [Definito acceprix possibilis] *Si possibile definitur per id, quod esse potest ; possibilis definitio nulla est.* Qui enim dicit, id esse possibile, quod esse potest, is non nisi vocis explicarionem grammaticam tradit. Cum adeo verbis *esse possibile & posse esse* non nisi eadem notio confusa respondeat experientia acquisita, dum nunc esse observamus, quod antea non erat (§ 664 *Log.*) ; nulla utique definitio est, ubi possibile dicitur esse id, quod esse potest (§ 166. *Log.*)."

⁷⁶⁰ AVG, § 6.

⁷⁶¹ M. Campo, *Cristiano Wolf e il razionalismo precritico*, op. cit., p. 168. [Nous traduisons] Les deux passages de Wolff auquel se réfère l'auteur et que nous avons également traduit se trouvent dans la note du § 99. On trouve un jugement semblable chez R. Caffardone : "Dans les œuvres de la maturité, la *Métaphysique allemande*, *L'Ontologie*, la *Logique Latine*, Wolff entend par possible ce qui n'est pas contradictoire : le critère de la possibilité est la pensabilité. En conséquence la connaissance philosophique embrasse toutes les choses qui sont pensables et concevables." (Raffaele Ciaffardone, "Le origini teologiche della filosofia wolffiana e il rapporto ragione-esperienza", in *Pensiero*, 18/1, 1973, p. 69.)

demande toutefois à être nuancé, car il est vrai que Wolff admet, en d'autres endroits de son œuvre, que *ce qui peut être* est malgré tout une propriété de la possibilité⁷⁶². Cela n'indique pas un divorce aussi radical que le suppose l'*Ontologie* et ne suggère pas une définition à ce point logiciée, réduite à la non contradiction. On peut voir ceci par exemple aux paragraphes 12-15 de la *Métaphysique Allemande* :

§ 12) [Ce qu'est le possible, ce qu'est l'impossible.] Pour que quelque chose existe, il ne suffit pas qu'il ne contienne en soi rien de contradictoire. (...) on entend (...) que ce qui est possible ne contient en soi aucune contradiction, qu'il ne peut pas seulement être à côté d'autres choses qui sont ou peuvent être, mais aussi qu'il contient en lui-même seulement ce qui peut coexister, par exemple un plat en bois. En effet, être un plat et être de bois ne se contredisent pas l'un l'autre, mais les deux peuvent coexister. (...)

§ 14) [Ce qu'est la réalité.] Donc il doit s'ajouter quelque chose de plus à la possibilité, s'il doit exister quelque chose par lequel obtienne son accomplissement. Et cet accomplissement du possible est vraiment ce que nous appelons réalité. (...)

§ 15) [Ce qui est réel est possible.] Parce que le possible peut devenir réel (§ 14), tout ce qui est réel est également possible ; et de la réalité on peut toujours conclure sans difficulté à la possibilité. Cela signifie que si je vois que quelque chose est, je peux admettre qu'il puisse être, et donc qu'il ne contient en soi rien de contradictoire⁷⁶³.

On remarque ici que, dans ce passage tout au moins, Wolff met davantage en rapport le possible avec le réel actuel ; il n'émet aucune objection au fait de comprendre la possibilité à partir de la réalité. Il ajoute même que la non contradiction logique *provient* du constat préalable de la réalité d'un être, si bien que jamais la seule absence de contradiction ne semble suffire à construire complètement la réalité actuel d'un être, qui a toujours besoin d'un "complément d'actualité", celle de l'existence effective, pour le devenir. La *Logique Allemande* le confirme : pour s'assurer que l'idée d'une chose est vraiment possible, il faut que la chose ait été sentie au préalable⁷⁶⁴. De la même façon, le *Discours préliminaire* semble davantage corréler le possible avec l'actuel, puisque Wolff, rappelons-le, définit la philosophie comme "la science des possibles, en tant qu'ils peuvent être"⁷⁶⁵, et où il déclare qu'il faut montrer pourquoi tels possibles sont produits en acte et pas d'autres.⁷⁶⁶ Comment donc expliquer cette différence flagrante avec l'*Ontologie* latine ? R. Theis voit là une des difficultés principales de la philosophie de Wolff :

Nous touchons ici à un point sensible de la conception de la philosophie chez Wolff. En effet, si la philosophie est, certes, la science des choses possibles en tant que telles, force est de constater que le possible ne peut, en dernière instance reposer sur du possible. Si la raison suffisante de la possibilité consiste, il est vrai, dans la non-contradiction (propriété formelle ou épistémique), il n'en reste pas moins que, matériellement parlant, les réalités qui le constituent, requièrent ultimement comme support quelque chose d'existant⁷⁶⁷.

Comment expliquer ce contraste radical entre ces deux approches de la possibilité ? Nous avancerons l'hypothèse suivante, à savoir que la définition de l'*Ontologie* est l'effet d'une

⁷⁶² Sur les différentes significations de la possibilité chez Wolff, voir notamment H. Lüthje, *Christian Wolffs Philosophiebegriff*, "Kant studien", Bd. 30, 1925, pp. 40-45.

⁷⁶³ DM, vol. 1, p. 7 (§ 12), p. 9 (§§ 14- 15).

⁷⁶⁴ DL, livre I, § 31, p. 139 : "Quand ce sont nos sens qui nous font avoir l'idée d'une chose ; il n'y a pas lieu de douter que cette chose là ne soit possible."

⁷⁶⁵ DP, § 29 sq. , § 31, pp. 89-90.

⁷⁶⁶ DP, §32, p. 91.

⁷⁶⁷ R. Theis, "Significations et limites de la pensée du fondement chez Ch.Wolff ", op. cit. , p. 53.

stématisation accrue de l'*Ontologie* par rapport à la *Métaphysique Allemande*, qui produit inévitablement plus de précision et de distinction dans l'élaboration des notions. La possibilité, en effet, doit inclure dans sa notion toutes les choses qui, bien que non contradictoires, ne deviendront jamais réelles, et l'*Ontologie*, qui doit traiter de l'objet le plus généralement possible pour construire une véritable science de "l'objectité", doit aussi prendre en considération ces choses possibles mais non actuelles, d'où la nécessité de ne pas se contenter d'abord de ce qui est seulement actuel pour déterminer ce qui est possible, mais d'adopter de préférence un critère plus logique et plus universel, comme la non contradiction⁷⁶⁸. Il faut ajouter à cela que Wolff a le souci permanent de rendre ses notions ontologiques compatibles avec l'usage qu'en font les mathématiciens⁷⁶⁹, et que la conception mathématique de la notion de possibilité exige, en quelque sorte, de la considérer *d'abord* sous l'angle de la non contradiction.

Quoiqu'il en soit de cette définition du possible dans l'*Ontologie*, il reste que cette remise en question wolffienne de la conception traditionnelle de la possibilité, qui n'est plus qu'une *propriété particulière* de celle-ci, ne présuppose rien moins qu'un divorce consommé entre le philosophe et le sens commun. Elle laisse croire en tout cas que les notions primitives admises dans l'*Ontologie* ne sont plus, comme chez Aristote, les plus communes et les plus évidentes, mais le fruit d'une intelligence *systématique*, se basant *d'abord* sur les ressources déductives *a priori* de la conscience et non plus *d'abord* sur l'expérience commune du monde extérieur, passant au crible *clair et distinct* de la méthode géométrique les intuitions "vulgaires" de l'*Ontologie naturelle*. Il y a là une alternative indépassable dans la démarche philosophique. Toute notion abstraite qui ne permettrait pas de déduire géométriquement une conséquence claire ne pourrait pas être intégrée dans le système, n'offrirait aucune fécondité méthodologique et devrait, en conséquence, être rejetée comme trop confuse⁷⁷⁰. Cela signifierait que l'*Ontologie artificielle*, telle que la construit Wolff, serait seule dégagée des "tares" de l'*Ontologie naturelle*, c'est-à-dire dans la mesure où elle serait l'œuvre d'une raison *purifiée* de toute définition trop engagée encore dans la confusion de l'expérience. Ce faisant, Wolff opte nécessairement pour un des deux membres de l'alternative, celui de la priorité de la conscience déductive, au détriment de l'autre, alors qu'il maintenait encore les deux

⁷⁶⁸ "Wolff retient la définition leibnizienne : le possible est ce qui ne contient pas de contradiction, l'impossible ce qui contient une contradiction. (...) Un être est un possible lorsque ses essentialia sont non-contradictaires." M. Puech, op. cit., p. 79.

⁷⁶⁹ O, § 100 : "La notion d'impossible (...) et la notion de possible (...) sont conformes à l'usage des mathématiciens."

⁷⁷⁰ I. Newton procède exactement de la même manière lorsqu'il rejette le temps naturel, trop confus et trop lié aux mouvements sensibles, au profit du seul "vrai temps", le temps *pur*, absolu du mathématicien, dans ce célèbre passage des *Principia* : " Le temps absolu, vrai et mathématique, en lui-même et de sa propre nature, coule uniformément *sans relation à rien d'extérieur*, et d'un autre nom est appelé Durée ; le temps relatif, apparent et vulgaire est une mesure quelconque, sensible et externe, de la durée par le mouvement (qu'elle soit précise ou imprécise) dont le vulgaire se sert ordinairement à la place du temps vrai : tels, l'heure, le jour, le mois, l'année." (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1690, Livre I, déf. Scolie, § 1, trad. Mme du Châtelet, rééd. Paris, j. Gabay, 1990.)

perspectives en équilibre dans la *Métaphysique Allemande*. N'est-ce pas là, *de fait*, témoigner d'une volonté implicite de procéder par *raison pure* dans l'*Ontologie*, en dépit des intentions manifestes du philosophe et de tout ce que nous avons vu par ailleurs ? La question mérite en tout cas d'être posée, car toute démarche *a priori* ne peut que *viser* cet horizon de pureté, même si cette pureté, d'après les dires de Wolff, n'est jamais *effectivement* atteinte. Certes, si cette orientation n'est pas forcément explicite partout, et si, dans son œuvre antérieure, le philosophe témoigne au contraire d'un attachement réaliste à l'expérience pour établir la notion de possibilité, cette tendance à épistémologiser la possibilité peut être perçue comme étant l'effet involontaire de la méthode utilisée dans ce traité de l'*Ontologie*, qui ne peut procéder que par déduction rationnelle d'une proposition à partir des conclusions de la précédente. Toutefois, comme le note M. Puech⁷⁷¹, la compréhension systématique, chez les successeurs de Wolff, de la possibilité comme non contradiction, est une difficulté qui amène en retour l'ouverture d'une réflexion critique sur les *conditions de possibilité* d'un être, dont on sait qu'elle permettra chez Kant d'établir le point de vue *transcendantal*.⁷⁷² C'est en tout cas sous cet angle précis, celui du problème de la réduction du possible à la non contradiction, que Kant commencera son examen de la philosophie wolffienne, comme on peut le lire clairement dans *L'unique fondement possible de démonstration de l'existence de Dieu*⁷⁷³. Même si Wolff n'a pas eu l'intention d'épistémologiser totalement la notion de possibilité, c'est néanmoins bien ainsi qu'il a été *compris* par la postérité.

f) La réduction de l'être à la possibilité.

On pourrait objecter ici que Wolff ne prétend pas rompre avec le sens commun, que l'*Ontologie artificielle* ne fait que clarifier et développer l'*Ontologie naturelle*, implicitement présente en toute intelligence humaine. Pour preuve, il affirme au paragraphe 139 que "la notion d'étant que nous avons donnée est conforme à l'usage commun du mot⁷⁷⁴." Mais comment conçoit-il l'étant ? Sa définition se trouve au paragraphe 134 : "On appelle étant, ce qui peut exister, par conséquent ce à quoi l'existence ne répugne pas (...)"⁷⁷⁵. Il ajoute

⁷⁷¹ Michel Puech, op. cit., p. 78 : "La métaphysique de Wolff, science des possibles, fait naître en effet le problème des conditions de possibilité d'un être donné -- bien que la solution proposée (non contradiction logique) soit insuffisante au regard de l'avenir kantien."

⁷⁷² Chez Kant, la connaissance *transcendentale* est celle de la possibilité de l'application des objets *a priori* à l'expérience, et, par extension, l'étude de tout ce qui se rapporte logiquement à la condition d'une expérience *possible*.

⁷⁷³ "En effet, dans la simple possibilité, ce n'est pas la chose même que l'on pose, ce ne sont que les rapports entre ceci et cela, rapports réglés par le principe de contradiction. Tenons donc pour fermement établi que l'existence n'est jamais l'attribut d'aucune essence. (...) Selon Wolff, l'existence est un complément de possibilité ; explication manifestement très vague. Si vous ne savez pas déjà par ailleurs ce que l'on peut penser de la possibilité dans une chose, cette explication ne vous l'apprendra certainement pas." (*De l'unique fondement...*, op. cit., première partie, première considération, § 3). Voir aussi, dans la même partie, la troisième considération, § 2 : "Toute possibilité suppose quelque chose de réel, en quoi et par quoi tout pensable est donné. Il y a donc une certaine réalité dont la suppression supprimerait absolument jusqu'à toute possibilité interne."

⁷⁷⁴ O, § 139, p. 68 : "Notio entis, quam dedimus, communi usui loquendi conformis."

⁷⁷⁵ O, § 134, p. 67 : "Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat."

immédiatement : "Comme ce qui peut exister, c'est ce qui est possible (§ 133), ce qui est possible est l'étant (§ 134)⁷⁷⁶." Cette définition appelle plusieurs remarques.

Tout d'abord, elle conforte la définition wolffienne de la philosophie qui, rappelons-le, est "la science des possibles en tant qu'ils peuvent être"⁷⁷⁷, et qui vise à rendre raison du motif pour lequel les possibles peuvent s'actualiser⁷⁷⁸. Cela explique pourquoi la philosophie est une science, car la science consiste justement dans la disposition à *rendre raison* par la déduction légitime à partir de principes certains.⁷⁷⁹ Il suit de là que la métaphysique peut prétendre être une science de même type que les mathématiques ou la physique, car atteindre une possibilité d'être (c'est-à-dire, dans l'esprit de Wolff, une essence réelle⁷⁸⁰) suppose de pouvoir la construire et la démontrer *a priori* de manière rigoureuse, parce que cette possibilité échappe avant tout à la contradiction et contient en elle ou en autre chose une raison suffisante⁷⁸¹. Ainsi atteint-t-on la vérité, qui consiste précisément, comme Wolff le note dans la *Logique latine*, dans la "déterminabilité du prédicat par la notion de sujet"⁷⁸². Dans cette mesure, la vérité, dans l'*Ontologie* comme ailleurs, se découvre d'abord dans la *qualité interne* du jugement prédicatif, critère *a priori* typiquement mathématique, et prévalant largement sur le critère réaliste, c'est-à-dire sur l'adéquation avec l'identité d'une chose extra mentale.

Ensuite, cette définition réintègre paradoxalement l'idée, préalablement rejetée, d'une "potentialité d'être". En effet, après avoir déclaré nulle la définition de la possibilité comme "ce qui peut être", Wolff semble admettre ensuite que cela peut en être un élément, ou une propriété périphérique, parce que la non contradiction, de soi, ne répugne pas à l'existence, et donc "peut être"⁷⁸³. Mais si l'on s'en tient avant tout à la définition du possible établie plus haut, c'est-à-dire comme ce qui n'est pas contradictoire ou n'est pas impossible, il suit que *tout ce qui n'est pas contradictoire est de l'être* et, *par conséquent seulement*, ne répugne pas à l'existence. Rappelons une fois encore que si un être est un être, pour Wolff, ce n'est pas parce qu'il existe d'une façon ou d'une autre, mais parce qu'il contient dans son essence conçue une absence de contradiction. Ce n'est pas *d'abord* parce que l'être existe qu'il peut être possible, mais parce qu'il peut être possible qu'il peut être *ensuite* existant, ou ne pas répugner à l'existence. Ainsi le possible ne se détermine pas par rapport à l'expérience d'un être existant,

⁷⁷⁶ O, § 135, p. 67 : "Quoniam illud existere potest, quod possibile est (§ 133) ; *quod possibile est, ens est* (§ 134).

⁷⁷⁷ DP, § 29, p. 89.

⁷⁷⁸ DP, § 31, p. 90 : "§ 31) [La philosophie rend raison de ce pourquoi des possibles peuvent acquérir l'acte.]"

⁷⁷⁹ DP, § 30, p. 90 : "Par *Science*, j'entends ici l'habileté à démontrer des assertions, c'est-à-dire à les inférer par une conséquence légitime à partir de principes certains et immuables."

⁷⁸⁰ O, § 153, p. 73 : "Per essentiam ens possibile est" et § 154 : "essentiam entis intelligit, qui possibilitatem ejus intrinsecam agnoscit." Wolff tire sa notion "d'essence réelle" de Fr. Suarez et la juge conforme à l'usage des scolastiques, y compris de saint Thomas (O, § 169).

⁷⁸¹ O, § 160, p. 75 ; § 168 et note, p. 80 : "Hanc essentiae notionem esse realem seu possibilitatem, ab omni adeo contradictione liberam (§ 85), a priori per ea demum intelligitur, quae a nobis demonstrata sunt."

⁷⁸² PR, § 524, P. 397 : "*Veritatis criterium est determinabilitas praedicati per notionem subjecti.*"

⁷⁸³ O, note § 133, p. 66-67.

mais c'est plutôt l'existence qui est déterminée par rapport à la non répugnance logique, d'où la célèbre définition wolffienne de l'existence, "complément de possibilité"⁷⁸⁴, sur laquelle nous ne reviendrons pas, et qui n'est que la conséquence inévitable de ce qui précède.

Enfin, l'être ainsi conçu est nécessairement intelligible, mais uniquement parce qu'il est non contradictoire, possible, donc *concevable* : une notion doit lui correspondre, et cette notion *rend raison* des prédicats qui sont contenus en elle ou qui peuvent lui appartenir, d'où la possibilité de les déduire *a priori*, géométriquement, à partir d'elle. Si Wolff a encore l'intention de construire une métaphysique des choses existantes, il le fait en partant *uniquement* de leur possibilité conceptuelle, ce en quoi se retrouve immédiatement le "problème du pont" entre l'esprit et le réel, puisque l'on prétend passer *sans preuve* de l'un à l'autre : comment être certain que l'essence construite *a priori* par la concevabilité correspond à quelque chose de réel hors de l'esprit ? Si Wolff, bien sûr, répondrait que tous les concepts ontologiques (y compris le néant et l'impossible, apparemment) sont génétiquement abstraits des singuliers sensibles, on voit plutôt dans l'*Ontologie* que cette source est soit occultée, soit secondaire et jamais première, et en tout cas franchement équivoque, du fait de la méthode *a priori* employée par lui.

On voit par ces trois arguments que cette conception de l'être, non seulement n'est en rien conforme à l'usage courant du mot, contrairement à ce que pense Wolff, mais n'est en rien tirée de l'expérience et ne peut pas l'être, dans la mesure où il est manifestement le fruit d'une construction logique et *a priori* de l'esprit humain. Admettons encore une fois que l'*a priori* se base lui-même sur une source abstraite *a posteriori* : on ne voit pas où se trouve cette base dans la conception de l'être ainsi définie par Wolff, puisque l'existence est conçue comme une conséquence d'une possibilité logique et non comme l'origine fondamentale, unique et exclusive, de toute possibilité logique. On le voit très bien au paragraphe 59, lorsque Wolff définit ce qu'est un "quelque chose" (aliquid) :

§ 59) [Définition d'un quelque chose] Un *Quelque chose* est ce à quoi répond quelque notion. Exemple : A un *triangle* répond quelque notion : car qu'un espace soit limité par trois lignes droites n'enveloppe aucune contradiction. Donc *le triangle est quelque chose*⁷⁸⁵.

Wolff ne précise en rien *d'où vient* cette "quiddité" du triangle. Que le triangle *existe* concrètement ou non n'importe absolument pas ici ; il n'importe pas qu'un triangle ait jamais pu être observé dans une expérience claire : la seule chose à considérer ici est la capacité du triangle, à travers ses notes, d'échapper à l'impossibilité logique, et donc d'avoir une aptitude à être conçu *a priori* par l'esprit humain. Autrement dit, le "quelque chose" n'est pas ici remarqué pour avoir été abstrait génétiquement de l'observation d'un être concret ; ou plutôt, si même cette abstraction a eu lieu, ce n'est pas elle qui *compte* ici : elle est tout simplement gommée, effacée, sans importance ; on fait littéralement *comme si* elle n'avait pas eu lieu,

⁷⁸⁴ O, § 174, p. 83.

⁷⁸⁵ O, § 59, p. 25 : "§ 59) [Alicujus definitio] *Aliquid* est, cui notio aliqua respondet. E. gr. *Triangulo* respondet aliqua notio : neque enim contradictionem involvit, ut spatium terminetur tribus lineis rectis. Est igitur *triangulum aliquid*."

parce qu'on procède *a priori*. Dans la *Logique Allemande*, Wolff avait indiqué comment s'assurer des possibles conçus, en leur assurant deux fondements conjoints, l'expérience et la démonstration. La voie démonstrative est ici justement intéressante parce qu'elle prend le même exemple du triangle :

§ 34) [Comment on peut s'en assurer par l'expérience] Or nous pouvons nous en assurer, ou bien par l'expérience (Erfahrung), ou bien par la démonstration (Beweis). L'expérience nous apprend qu'une idée est possible, lorsque nous recherchons avec soin s'il ne se trouve rien dans le monde à quoi cette idée puisse convenir. (...) Ensuite je fais réflexion sur moi-même, afin de découvrir ce qui se passe alors dans mon âme, et je m'assure ainsi de la possibilité de cette idée (...). On montre encore de la même manière la possibilité des différentes espèces des Êtres simples (§ 900, *Mét. All.*)

§ 35) [Comment on s'en assure par la démonstration] On s'assure par la démonstration de la possibilité d'une idée en ces deux manières ; ou en montrant comment la chose peut être, ou en recherchant s'il n'en découle rien dont nous ne connaissions déjà la possibilité ou l'impossibilité. En effet l'on ne saurait douter de la possibilité d'une chose, dès que l'on sait comment elle peut être. De même s'il découle d'une idée des choses impossibles, cette idée ne saurait être possible ; mais s'il en découle des choses possibles, cette idée doit être possible aussi. Cela est sensible. Une chose que l'on déduit d'une autre n'est possible que parce que celle dont on la déduit l'est elle-même. C'est ainsi qu'*Euclide* démontre la possibilité d'un *triangle équilatéral*, en montrant comme on peut en décrire un sur toute ligne droite donnée. (...) Mais il est clair, au contraire, qu'un *Duangle* rectiligne est impossible, parce qu'il suivrait de là que deux lignes droites pourraient se couper en deux points, quoiqu'il soit démontré qu'elles ne peuvent se couper qu'en un seul point⁷⁸⁶.

On peut remarquer, dans la première voie, la préexistence notoire de l'idée par rapport à l'expérience, où l'on cherche éventuellement une correspondance en guise de confirmation réelle de la possibilité de cette idée, signe que l'esprit commence d'abord par s'exercer de son propre fond, en se contemplant soi-même *comme dans un miroir*, pour aller ensuite vers les choses singulières. Cependant, le "quelque chose" est, dans l'exemple du triangle, manifestement construit sur le mode de la démonstration, par la pensée et à partir de la *concevabilité* des attributs essentiels d'une entité, dans une *aperception* intellectuelle. Ceci non pas parce que Wolff aurait subitement refusé de souscrire au *connubium rationis ac experimentiae* qu'il souhaite au contraire appliquer partout, mais bien plutôt parce que la méthode géométrique de démonstration, dans laquelle il voit le modèle de toute connaissance possible, l'exige absolument, en allant de l'esprit au réel par une démarche de *position* et de déduction *a priori*. Il est clair que le caractère déductif résolu de l'*Ontologia* contrecarre l'établissement clair et ferme de la source *a posteriori* de la connaissance des notions premières, et semble même l'occulter totalement au fil du raisonnement. Par conséquent, le conflit de priorité entre les deux méthodes s'y décèle sans peine.

g) Le recours au *connubium* dans l'Ontologie ne suffit pas à lever l'ambivalence.

En clair, à partir du moment où l'on applique *cette* méthode, en métaphysique comme en mathématiques, le *connubium* ne peut plus s'appliquer de fait, par absence radicale "d'affinités électives" entre les deux sphères de la raison déductive mathématique et l'expérience inductive. Il importe de rappeler ici que la raison démonstrative, ou la *mathesis*, ou encore la

⁷⁸⁶ DL, ch I, §§ 34-35, pp. 140-141.

Verior Logica appliquée par Wolff, est née elle-même, avec l'aventure cartésienne, d'un divorce initial avec le monde sensible, d'une *défiance fondamentale* à l'égard des données de l'expérience : il est dès lors passablement incongru de vouloir "marier" à nouveau des conjoints séparés si abruptement. L'abstraction est tout bonnement disqualifiée par cette méthode géométrique et ne peut plus s'exercer en tant que telle, parce que l'esprit humain, revendiquant son autonomie intellectuelle, a justement instauré cette démarche pour pouvoir s'en passer complètement, pour se défaire des amarres du monde sensible et surtout revendiquer une indépendance complète à l'égard de l'ordre naturel qu'il inspire. R. Verneaux, sur ce point, remarque très significativement cette "tendance à l'occultation" en écrivant que "L'idée mathématique (...) détourne originairement de scruter les attaches de la pensée à l'être⁷⁸⁷." Chez Descartes et ses successeurs, cette "tendance à l'occultation" s'est logiquement changée en *refus catégorique*. En l'occurrence, la volonté de "remarier les divorcés", pour louable qu'elle soit de la part de Wolff, n'y suffira pas, et de fait, comme on le voit en étudiant les traités et en essayant de dégager les principes directeurs du système, elle ne suffit en rien. Chercher à réinjecter ici ou là des recours à l'expérience ne peut en rien contribuer à inverser la tendance de la méthode démonstrative à viser la pureté rationnelle intégrale, donc à se purger au maximum de tout recours à la sensibilité, du fait de son caractère conceptuel *a priori* si constamment affirmé par le philosophe. Même si pour Wolff l'esprit humain dépend étroitement du sensible et ne saurait en aucun cas s'affirmer comme créateur, la méthode mathématique, consubstantielle à son rationalisme, ne fournit pas moins à cet esprit les conditions d'une émancipation radicale à l'égard du réel, et finit, dans la disposition d'esprit qu'elle procure, par faire *comme si* l'esprit, par sa "force" spontanée, était véritablement créateur, constructeur de ses représentations et de ses objets analysés, qu'ils soient réels ou symboliques.

Nous sommes conscients de nous éloigner de l'interprétation de Paccioni sur le sujet, qui voit dans l'*Ontologie*, comme dans tous les autres traités, l'application exercée, assumée et pleinement *efficace* du *connubium rationis ac experimentiae* : "Nous avons vu l'ontologie apparaître comme science *a priori* des premiers principes au sein même d'une expérience *a posteriori*. Ainsi, nous avons progressé, car nous avons vu le *connubium* opérer effectivement⁷⁸⁸." Cette opération, d'après les analyses précédentes, est certes parfaitement conforme aux *intentions* de Wolff, mais ne nous semble pas si effective ni aussi clairement opérante *de fait*. Que signifie donc "progresser *a priori* au sein de l'*a posteriori*" ? Tout raisonnement *a priori* s'appuie sur ce qui est *déjà* rationnel, non d'abord sur ce qui est sensible, et ne peut, dans son exercice factuel, qu'ignorer totalement la dimension *a posteriori* du savoir, sans quoi, justement, ce raisonnement ne serait plus *a priori* lui-même, mais bien *a posteriori*. Pour preuve qu'il existe bien une ambiguïté, on peut montrer que le même commentateur, dans le fil de son analyse, remarque en passant la construction presque entièrement déductive de l'*Ontologie*, prévalant de toutes parts sur la considération de l'existence:

⁷⁸⁷ R. Verneaux, *les sources kantienne et cartésiennes de l'idéalisme français*, op. cit., p. 467.

⁷⁸⁸ Paccioni, op. cit., p. 115.

La place qui est ainsi faite à l'*aliquid* chez Wolff (...) ne paraît pourtant pas suffisante pour ouvrir un chemin qui nous conduirait à une réflexion explicite sur l'acte, sur l'existence. (...) La définition du possible par la non contradiction ne semble pas permettre de concevoir l'étant de telle sorte que l'existence soit prise en compte dans sa définition⁷⁸⁹.

Certes, il ne s'agit pas de nier la fonction de l'expérience qu'a *voulue* Wolff pour expliquer la genèse du savoir, et souscrivons sans réserve à ce qu'écrit Paccioni par ailleurs : "C'est donc bien de l'existant que part l'acte de connaître. Ainsi, il ne faut pas croire que le wolffianisme sacrifie l'expérience à la rationalité⁷⁹⁰." Toutes nos analyses antérieures l'ont suffisamment montré. Wolff n'est pas aussi innéiste que Leibniz et son rationalisme est grandement limité par sa condition corporelle et perceptive. Il est clair en cela que jamais Wolff n'a exprimé la volonté explicite de sacrifier l'expérience, c'est entendu, et l'on ne trouve pas chez lui, contrairement à Leibniz, de méfiance particulière à l'égard des objets abstraits du sensible, objets abstraits auxquels il confère, en assumant un héritage empiriste, beaucoup de valeur et de fécondité⁷⁹¹. Il est clair également que Wolff a l'intention de faire dériver tout savoir universel de l'expérience sensible.⁷⁹² Mais encore faudrait-il distinguer ici, une fois de plus, l'intention et le fait. Or la philosophie de Wolff, telle qu'elle existe *de fait*, ne peut manquer de produire au moins quatre questions non résolues.

Tout d'abord, si tout savoir universel est dérivé de l'expérience, tout savoir est au fond *a posteriori* et foncièrement inductif : dans quelle mesure l'esprit peut-il alors garder l'autonomie de son exercice qu'il revendique au moins depuis Descartes ; autrement dit, comment peut-il encore se dire géométrique, *a priori* et déductif ? Ne devient-il pas au minimum un savoir *entièrement mixte*, conformément aux strictes définitions de départ ? Si c'est effectivement le cas, alors la dichotomie wolffienne entre l'écriture d'un traité *a priori* et d'un traité *a posteriori* n'aurait justement plus lieu d'être, car elle entretiendrait l'impression fautive d'un raisonnement qui pourrait être entièrement l'un ou l'autre, alors qu'il serait nécessairement les deux à la fois.

Ensuite, si le savoir est mixte, comment accorder ensemble deux processus rationnels de sens contraire, sans les confondre justement dans cette mixité finalement confuse ? Si l'on va du réel sensible à l'esprit, celui-ci est d'abord *récepteur* ; comment peut-on alors rendre ce mouvement compatible avec le mouvement littéralement inverse, autrement dit le fait d'aller de l'esprit au réel sensible, ce qui suppose alors un esprit foncièrement *émetteur* ? Si l'on veut être clair, il faut poser l'alternative suivante : soit c'est l'esprit qui commence et qui a l'initiative, et l'on est d'abord dans l'*a priori*, soit c'est la sensation, et l'on est d'abord dans l'*a posteriori* ; Mais Wolff affirme, on l'a vu, que la raison humaine est *à la fois réceptrice et émettrice*, en sa nature toujours mixte, et ne peut pas être complètement détachée de l'*a posteriori*. Affirmer cela engendre inéluctablement un *conflit de priorité* entre les deux modes de connaissance, surtout dans la mesure où l'*a priori* se fonde lui-même en dernier lieu sur l'*a posteriori*, brouillant la distinction de départ, parce que les deux y ont une dimension

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 119-120

⁷⁹⁰ *Ibid.*, conclusion, p. 198.

⁷⁹¹ Voir par exemple DL, ch. 1, § 29, p. 138 : "La principale raison qui nous porte à acquérir des idées générales, c'est que ces idées étendent admirablement les bornes de nos connaissances."

⁷⁹² LOG, § 708, p. 509, exergue : "Cognitio universalis a posteriori derivanda."

équivalente. Bien pire, cela revient à découronner la raison de sa force et de sa spontanéité initiale : la limiter, la conditionner entièrement par l'expérience possible, c'est affirmer qu'elle ne peut jamais fonctionner seulement de manière *a priori*. Wolff arrive ainsi très paradoxalement à une conception de l'entendement humain qui n'est pas sans analogie profonde avec celle de Kant⁷⁹³.

En outre, l'absence effective d'une *Ontologie expérimentale*, qui aurait dû procéder *a posteriori* pour asseoir et contrebalancer *L'Ontologie artificielle*, vient encore renforcer cette impression de déséquilibre entre la raison et l'expérience, et pose une importante difficulté. Cela est clair par la simple comparaison entre le début de *L'Ontologie* et celui de la *Psychologie Rationnelle*, car les deux traités doivent procéder de la même façon, selon la même méthode. Or la *Psychologie Rationnelle*, après avoir montré en quoi elle était une science démonstrative (§ 1), affirme qu'elle "tire ses principes de démonstration de *L'Ontologie*, de la *Cosmologie* et de la *Psychologie empirique* (§ 3)⁷⁹⁴", ce qui montre de manière assez claire que la *Psychologie empirique*, qui procède *a posteriori*, doit déjà avoir été établie chronologiquement⁷⁹⁵ pour que la *Psychologie rationnelle* soit effectivement construite, de telle sorte que la première thèse posée (§ 10), l'établissement de la conscience à partir des perceptions de l'âme, soit rendue claire *par l'expérience*. Et nous rappelons le paragraphe 6 qui précise bien : "(...) aucune autre chose de l'âme n'est accordée en *Psychologie rationnelle*, que celles qui sont obtenues d'elle par une expérience fiable et indubitable⁷⁹⁶." Si c'est le cas en *Psychologie*, pourquoi ne serait-ce pas aussi le cas dans *L'Ontologie* ? Il l'affirme lui-même, comme on l'a vu, au paragraphe 4 du traité, où il écrit que la source utilisée est double et doit être soit des démonstrations, soit des expériences indubitables. Il est par là évident que si l'on suit l'intention de Wolff, *l'a posteriori* doit précéder chronologiquement la démarche *a priori* pour pouvoir lui donner de quoi penser, et alors *L'Ontologie expérimentale* aurait dû nécessairement précéder, matériellement parlant, *L'Ontologie artificielle*. Or, de fait, ce n'est pas le cas : non seulement *L'Ontologie artificielle* a été rédigée avant *L'Ontologie expérimentale*, mais cette dernière, simplement envisagée à titre de projet possible, n'a jamais été produite par Wolff. Comment dès lors affirmer que *L'Ontologie* s'assoit dans l'expérience puisque, apparemment, elle a pu se passer du traité *a posteriori* pour s'établir ? Autrement dit, l'absence d'*Ontologie expérimentale* serait-elle un simple accident dans la production de l'œuvre du philosophe, une absence fortuite due à un

⁷⁹³ Lorsque Kant définit par exemple l'ontologie dans *Les progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolff* : "L'ontologie est cette science (formant une partie de la métaphysique) qui constitue un système de tous les concepts d'entendement et des principes, mais seulement dans la mesure où ils portent sur des objets qui peuvent être donnés aux sens et donc être justifiés par l'expérience." (AK, B. XX, 7, p. 260, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1990, p. 10.) Wolff pourrait souscrire paradoxalement *mot pour mot* à tous les éléments de cette définition là, qui serait pourtant pour Kant la définition la plus souhaitable de l'ontologie.

⁷⁹⁴ PR, § 3, p. 2.

⁷⁹⁵ PR, note du § 2, p. 2 : "Et quand tu es satisfait des contenus de connaissance *a posteriori* de l'âme qui se marquent en toi, tu restes satisfait de la *Psychologie empirique*, que nous avons récemment expliquée dans le volume qui lui est consacré." (Et sane ubi in iis acquiescis, quae de anima *a posteriori* innotescunt; in *Psychologia empirica* acquiescis, quam nuper peculiari volumine explicatam dedimus (...))

⁷⁹⁶ PR, § 6, p. 5 : "(...) non alia animae tribuuntur in *Psychologia rationali*, quam quae de eadem indubia experientiae fide in *empirica* evicuntur."

manque de temps, ou bien ce traité fantôme est-il resté fantôme parce que l'*Ontologie artificielle* pouvait en soi prétendre se suffire? Car la double fonction de l'expérience, à la fois *fondement initial* et *confirmation ultérieure* du savoir, montre ici toute son ambivalence. Après tout, la fonction de "confirmation ultérieure" peut venir masquer la fonction de "fondement" ou même servir de prétexte pour le supposer déjà établi. Il semble en tout cas à première vue que, puisque l'*Ontologie expérimentale* n'a pas précédé chronologiquement la rédaction de l'*Ontologie* et que Wolff a cru bon de rédiger directement celle-ci de manière *a priori*, il semble bien que cet hypothétique traité n'ait pas d'abord été envisagé par Wolff comme fondement initial de l'*Ontologie*, mais *uniquement* comme confirmation ultérieure, ce qui contribue encore à affaiblir la cohérence de la démarche, qui se trouve alors différente de celle qu'il a suivie en *Psychologie*⁷⁹⁷. Ceci est-il lié au fait que cette discipline soit fondatrice de notions premières utilisées partout ailleurs? On voit en tout cas qu'il importe vraiment de poser ce problème si l'on tient à comprendre l'architecture du système et *la manière dont ce traité a pu être interprété ensuite par les héritiers du wolffianisme*, et surtout, bien sûr, par Kant. Si les questions qui précèdent sont fondées, on en tire que l'*Ontologie* fait figure d'exception notoire dans la méthode philosophique suivie par Wolff, et que cette exception n'est pas sans teinter ce traité d'une couleur déductiviste bien plus affirmée encore que dans tous les autres traités. Il faut bien admettre que c'est d'abord à *cela* que Kant semble avoir été sensible. Les conséquences historiques ne sont pas minces à cet égard : on ne peut éviter de supposer que si une *Ontologie expérimentale* avait effectivement été produite par Wolff, que si cette *Ontologie a posteriori* avait précédé celle que nous connaissons, et que si Kant en avait eu une connaissance directe, il est possible que Kant aurait modifié sa conception de la métaphysique dogmatique, en lui accordant la possibilité d'être une science "irriguée" à sa base par l'expérience au même titre que la physique, et n'aurait jamais été par conséquent un *pur produit* de concepts *a priori*⁷⁹⁸. Il n'est pas téméraire de supposer que c'est tout le problème critique qui en aurait alors été modifié, et, par voie de conséquence, toutes les réponses apportées à ce problème qui auraient été différentes.

Enfin, et surtout, l'*Ontologie* wolffienne, à cause de cette tension non surmontée, se heurte à trois écueils redoutables, dont le philosophe n'a pas semblé avoir conscience. Même si l'on suppose que ce traité s'appuie fondamentalement sur l'expérience sensible et soit par hypothèse tout aussi inductif que la *Métaphysique* d'Aristote, quel type d'expérience utilise *de fait* le philosophe? A notre avis, si "expérience" il y a dans l'*Ontologie* wolffienne, comme finalement dans tous les autres traités métaphysiques, c'est uniquement d'une expérience *intellectuelle, voire psychologique*, dont il s'agit, une expérience *de la pensée* se pensant *pour elle-même* des objets, des entités concevables et rendues claires *par la conscience*, non d'une expérience sensible des choses existantes telles quelles hors de l'esprit humain. De la sorte, même lorsque l'expérience est clairement convoquée, l'ambiguïté demeure toujours. Le germe

⁷⁹⁷ Encore avons-nous vu que la démarche d'établissement des deux psychologies était assez ambiguë, laissait supposer un cercle logique, pour savoir qui, de l'expérience ou de la raison, devait avoir le privilège de *commencer* réellement l'investigation.

⁷⁹⁸ Cette hypothèse néglige évidemment l'incidence corrélative de Leibniz sur Kant, qui, par son innéisme foncier, ne pouvait que conforter la conception kantienne, pure et *a priori*, de la métaphysique dogmatique.

idéaliste à l'œuvre dans les principes cartésiens est présent en permanence dans le sens du mot "expérience" chez Wolff, dans la mesure où, comme on l'a vu, elle ne serait pas une *véritable expérience* sans la présence nécessaire d'une *conscience humaine* pour la diriger activement par son attention⁷⁹⁹, et l'attester ainsi comme indubitable. Or, plus on défend l'idée que l'esprit produit et construit de lui-même ses propres perceptions, plus on se rapproche de la posture *idéaliste* de la connaissance, car l'influence de l'objet extérieur est réduite à sa portion congrue. Plus Wolff croit exercer son réalisme par le recours à ce genre d'expérience *psychologisée*, plus il nourrit *de fait* et sans le savoir la validité du *principe d'immanence* qui est le principal ressort de l'idéalisme. Cet *idéalisme larvé* postule en effet que les hommes, étant "enfermés" dans une subjectivité irréductible, ne perçoivent pas d'abord les choses elles-mêmes, mais avant tout *leurs* perceptions des choses. Cette ambiguïté permanente s'illustre, dans l'*Ontologie*, de multiples façons, avec l'expérience du principe de contradiction, qui est avant tout une expérience *intellectuelle* ; avec le principe de raison suffisante, d'abord démontré *a priori* par la seule force de la raison ; avec la notion de possibilité, réduite à la non contradiction ; et aussi avec la notion d'être, assimilée à la possibilité plutôt qu'à l'existence.

Le deuxième écueil est que l'*Ontologie* de Wolff est, en vertu de la méthode qui y est à l'œuvre, une métaphysique de la conscience humaine bien plutôt qu'une métaphysique de l'être, car cet être est *logicisé* à l'extrême et réduit à sa connaissance possible, à sa pensabilité, à sa cognoscibilité, sa concevabilité *par* l'esprit humain. J. Croizier note ainsi à ce propos :

L'être dont parle la métaphysique wolffienne se réduit à l'être connu. La raison de cet être se réduit à son tour à sa *ratio cognoscendi*, et, dit Michel Puech, l'ontologie ne parle finalement plus de l'être, mais de l'être connu. Les principes logiques sont de la même façon considérés par lui comme des modes opératoires de notre esprit, tenant toute leur validité de la nature de l'esprit humain⁸⁰⁰.

Wolff lui-même d'ailleurs ne s'en cache pas, lorsqu'il titre le chapitre ontologique de la *Métaphysique Allemande* : "Sur les premiers principes de notre connaissance et toutes les choses en général⁸⁰¹."

En outre, et c'est le troisième écueil, la métaphysique *s'épistémologise*. Elle devient en fait une théorie de la connaissance ou de l'être connaissable. Or, il n'y a qu'un pas, de là à affirmer que ce même esprit se découvre *enfermé dans ses représentations mentales* et surtout prisonnier de l'exigence de systématicité mathématique qui l'anime, tant les amarres qui le relie encore à la réalité hors de lui sont finalement très minces. Les appuis de l'expérience se

⁷⁹⁹ Cf. DL, ch. V, § 1, p. 181 : "§ 1) [Ce dont nous faisons l'expérience] Nous faisons l'expérience de tout ce que nous connaissons lorsque nous prêtons attention à nos sensations." Cette explication appelle immédiatement une question : qu'est-ce qui importe le plus dans ce genre d'expérience ? La chose sentie et ce dont elle me renseigne, *ou bien* l'attention consciente que je lui porte ? Toute l'ambiguïté réside dans cette indistinction dans la relation entre la chose sentie et le sujet sentant ; mais cette ambiguïté est dramatique, car elle porte dans l'expérience elle-même l'idée que le sujet est enfermé dans sa subjectivité, n'accède pas à la chose en tant que telle, mais d'abord à sa perception consciente, c'est-à-dire à ce médium représentatif essentiellement relatif à l'attention et à la conscience que le sujet en a. Il est évident, d'après tous les textes que nous avons pu lire de Wolff sur le sujet, qu'il ne prend jamais la peine de lever cette ambiguïté, qu'il ne semble pas avoir perçue du fait de l'adoption d'un vocabulaire épistémologique comportant d'emblée celle-ci, et d'origine globalement cartésienne.

⁸⁰⁰ J. Croizier, *Les héritiers de Leibniz*, L'Harmattan, ouverture philosophique, 2001, p. 57.

⁸⁰¹ DM, vol. 1, ch. II, p. 10 : "Von der ersten Gründen unserer Erkenntniß und allen Dingen überhaupt." [Nous soulignons].

soumettent graduellement aux réquisits démonstratifs de la clarté et de la distinction complète. La tension entre l'expérience et la raison, telle que nous l'avons extraite au fur et à mesure de notre analyse de la théorie wolffienne de la connaissance, à travers ses subtilités, apparaît ici de manière d'autant plus forte qu'il s'agit de la discipline première de la connaissance humaine, celle qui doit *rendre raison* des notions primitives utilisées dans les autres matières de la philosophie. Certes, on l'a vu, l'âme humaine n'a pas en elle-même sa raison suffisante, qui seule peut résider en Dieu, comme le montre la preuve initiale de la *Théologie naturelle*, et en ce sens le fondement absolu et dernier de toute réalité ne peut être que Dieu ; mais le fait d'avoir scindé totalement, dans les traités de la maturité, la métaphysique en *Ontologie* et en *Théologie naturelle*, semble détacher la philosophie première du souci direct de chercher la cause, ou plutôt la raison suffisante, de l'être en tant que tel en Dieu, ce qui contribue en grande partie à *épistémologiser* son discours et à se reporter sur le problème du fondement de la connaissance *humaine* plutôt que celui de l'être en général, ou même de Dieu. Il est vrai que la *Métaphysique Allemande* tirait encore un bénéfice de sa présentation globale de tous les objets métaphysiques, y compris donc de Dieu, qui pouvait être convoqué à titre de fondement ultime dans toutes les autres parties, et notamment dans la partie proprement ontologique, comme on peut effectivement le constater au § 14 : "En quoi consiste cependant celle-ci (la réalité), ou comment elle est réelle, cela sera montré plus avant, à son endroit, par rapport à Dieu (§§ 928-929), qui est nécessaire et indépendant, et par rapport à d'autres choses (§§ 565 s., 522 s., 930)⁸⁰²." Mais ce n'est plus le cas avec l'*Ontologie* latine, où, par un effet peut-être involontaire de l'exigence de précision dans la systématique, les premières notions doivent être pensées *par l'esprit humain seulement* pour espérer pouvoir être fondées en raison. La métaphysique, ainsi séparée matériellement de la Théologie, devient donc avec Wolff une théorie de la connaissance. Comme le résume excellemment M. Puech, "Le système de Wolff (...) se rend coupable de trois péchés capitaux envers la métaphysique, dans lesquels celle-ci ne cessera plus de se complaire, jusqu'au sursaut kantien, et qui n'ont en réalité jamais cessé de la tenter. Wolff est coupable d'une *logicisation*, d'une *épistémologisation*, et d'une *psychologisation* de la métaphysique⁸⁰³."

Assurément, Wolff n'est pas le seul coupable, et il faut tenter d'expliquer pourquoi ces trois pièges fallacieux ont pu apparaître. Or, il est manifeste qu'ils sont une conséquence de la méthode utilisée, et qu'ils sont inhérents à l'architecture même du système. Si la méthode déductive et *a priori* utilisée par Wolff explique une grande partie de ces carences et notamment l'occultation de sa source expérientielle, et cela en dépit même de ses intentions, c'est que la tension entre raison déductive et expérience n'est pas surmontée par le philosophe, pour la simple raison que cette tension, exprimée dans les termes utilisés Wolff, est insurmontable en elle-même. Si sa synthèse échoue, en dépit de tous ses efforts pour rendre le *connubium* efficace et fécond, c'est que les éléments (expérience sensible et raison *a priori*), tels qu'ils sont utilisés, ne sont pas compatibles entre eux si l'on tient à rester réaliste ; et ce n'est certes pas un hasard si Kant y est parvenu de son côté, car il a dû pour cela abandonner

⁸⁰² DM, vol. 1, § 14, p. 9.

⁸⁰³ M. Puech, op. cit., pp. 79-80.

en grande partie le réalisme de ce type de connaissance pour engager la philosophie dans la voie de l'idéalisme critique, lui-même prélude à l'idéalisme absolu de Fichte et de Hegel.

Bilan.

Gottsched affirme, dans l'*Historische Lobschrift*, que si Leibniz pouvait être le Platon de son temps, Wolff pouvait se définir comme Aristote⁸⁰⁴, parce que Leibniz défend l'innéité des idées dans l'âme, alors que Wolff affirme que les notions sont originaires des sensations. D'après notre analyse, les choses ne sont sûrement pas si simples. Si Wolff devait choisir entre Platon et Aristote, relativement à la méthode à suivre en philosophie, il ne choisirait certainement pas le second mais bien plutôt le premier, parce que les efforts du philosophe, en dépit du "mariage" revendiqué par lui entre la raison et l'expérience, se portent surtout à *écarter*, à *détourner* (abzuführen) l'esprit des sensations pour privilégier la *clarté rationnelle* des notions, comme il l'affirme dans ce passage crucial des *Annotations*, qui incline Wolff à défendre Platon à travers Descartes, et qui surtout engage clairement l'orientation générale de sa propre philosophie :

§ 92) [Platonis studium mentem a sensibus abducendi] De ceci on peut comprendre ce que signifie *Platonis studium mentem a sensibus abducendi*, ou le souci de détourner [abzuführen] l'âme des sensations ; chose que Descartes a pris soin de réintroduire. En effet il est important que nous tirions tout ce que nous connaissons clairement dans les choses par l'usage approprié des mots, et abandonner les images de l'imagination que nous devons d'abord aux sensations. [Le mérite de Descartes en philosophie] Un des plus grands mérites de Descartes est qu'il a réintroduit celle-ci [la pensée platonicienne], de telle manière qu'en effet, la philosophie est revenue à sa juste position. Mais il serait bon également que ceux qui veulent la suivre comprennent aussi suffisamment s'ils ont la clarté dans leur connaissance, et comment ils doivent la chercher. Il y a donc moyen, ici comme en toutes choses, de s'illusionner grandement soi-même, et cela donne occasion à beaucoup de contes de fées que l'on transmet aux autres comme [étant] la vérité. [L'effort le plus important de l'auteur] Mais vraiment cet effort de détourner l'âme des sens est la chose la plus importante que j'ai prodiguée en philosophie, et les gens impartiaux reconnaissent que mes efforts sur ce point n'ont pas été vains, s'ils ont la capacité de juger de cette question⁸⁰⁵.

Comment interpréter un tel aveu, qui semble aller contre toutes les récentes interprétations valorisant la place de l'expérience chez le philosophe, sinon que cette valorisation, pour surprenante qu'elle soit de la part d'un rationaliste, n'a sans doute pas d'autre fonction que de permettre finalement à la raison de s'en détourner plus efficacement pour viser le plus complètement possible, en dépit de la persistance de l'obscurité sensible, l'horizon de sa pureté d'exercice ? Une fois extrait le cerneau dans la noix, que devient en effet la coquille ? Car à travers l'expérience, c'est surtout l'accès à la clarté qui est privilégié par le philosophe, et cette clarté est le sceau, non pas de l'expérience sensible, mais de la raison enfin parvenue à sa sphère autonome d'exercice. Jamais il ne serait venu à l'esprit d'Aristote d'exposer sous forme de syllogismes rigoureux l'intégralité de sa philosophie pour prouver la complète autonomie de la pensée par rapport aux sensations. Wolff, au fond, prolonge ici la même conviction que Descartes en maintenant fermement le dualisme, et avec lui la force innée et spontanée de l'âme à poser et à combiner ses objets par sa seule force. En elle-même et par elle-même, la

⁸⁰⁴ Cf. J. Ch. Gottsched, *Historische Lobschrift des weiland hoch und wohlgebornen Herrn Christians des H. R. R. Freyherrn von Wolff*, Halle, 1755, p. 40.

⁸⁰⁵ AVG, § 92, commentant le § 282 de la *Métaphysique Allemande*. [Nous soulignons]

confusion perceptive, qui est le propre de toute expérience, reste un *obstacle* à la genèse et au déploiement de la connaissance rationnelle. Prise telle quelle, sa confusion retarde même le processus de dégagement des notions par l'attention. Il ne s'agit pas chez Wolff de laisser décanter cette confusion peu à peu, avec une patiente confiance, comme si elle était en elle-même une sorte de bain nourricier permettant aux similitudes de s'établir progressivement une fois ces images confuses inscrites dans la mémoire, ce qui est le propre de toute *expérience* ; au contraire, il s'agit plutôt de *provoquer* les choses, de donner à la raison la force de *diriger activement* l'attention, de *forcer* la sensation à devenir consciente, claire et indubitable, à travers une *expérimentation* réglée. L'exigence d'un protocole scientifique rigoureux occulte désormais totalement l'expérience de la sagesse traditionnelle. Le schéma est ici moins celui d'une collaboration mutuelle que d'une domination unilatérale. Une fois que la raison a dégagé, par sa propre force d'attention, la notion générale à partir des similitudes entre les singuliers, elle peut enfin agir selon ses propres lois démonstratives, *a priori* et non plus *a posteriori*, et c'est là qu'elle se retrouve elle-même dans sa véritable nature, et donc dans sa "la vraie logique", séparée le plus complètement possible des sens et de l'imagination, pour suivre l'ordre et la solidité du système rationnel. Telles sont apparemment les marques de sa *condition terrestre, de sa vie naturelle*. Certes, l'utilité dans la vie courante est une exigence constamment remarquée, ce pourquoi la raison abstraite ne peut jamais complètement s'auto-suffire dans son horizon de pureté, et doit toujours se subordonner à la confirmation par de nouvelles expériences, mais l'on sent bien que cette dépendance contrecarre l'ampleur de l'activité possible de l'esprit ici-bas. La théorie de la connaissance mise en place privilégie la clarté de la raison à l'accord avec les choses-mêmes, n'accorde finalement à l'expérience sensible (pour reprendre la métaphore du mariage) qu'un rôle de *figuration* bien plutôt qu'un rôle d'*épouse*, ou plutôt une épouse laissée à elle-même dès que le mari en a obtenu ce qu'il voulait, une fois celle-ci soumise à ses injonctions claires et distinctes.

Transition

Prenons un peu de recul sur les analyses de détail que nous venons d'effectuer. Elles suffisent largement à établir, si cela était encore nécessaire, que Wolff n'est pas un philosophe secondaire ou négligeable dans l'histoire de cette discipline. Il a porté au plus haut degré l'exigence de rigueur intellectuelle dans la connaissance. Mais c'est également un philosophe qui porte sur ses épaules des ambitions que l'avenir se chargera de sanctionner durement. Parmi elles, la volonté de fonder l'*Ontologie* comme *science*, au sens moderne du terme, s'est faite au prix d'une reconstruction complète de l'approche de cette discipline, devenue aussi radicalement étrangère que possible à la philosophie première d'Aristote et de toute son

école.⁸⁰⁶ Et ce qui fait cette nouveauté est la traduction de l'intégralité de la connaissance humaine par le truchement d'une logique nouvelle inspirée de la géométrie et de la dialectique platonicienne, et qui, si elle est dominante au temps de Wolff, n'a pas trois siècles d'âge.

La philosophie wolffienne emploie de manière très minutieuse et très précise les notions d'*a priori*, d'*a posteriori*, de raison *pure* ou non *pure* pour qualifier les démarches à l'œuvre dans l'architecture de son système ; mais, on l'a vu, dès qu'il les a définies, la distinction, claire au départ, se brouille dans une "connaissance mixte" qui témoigne, d'après la théorie de la connaissance de Wolff, de l'immersion profonde de la raison dans la sensibilité ; Wolff estime ainsi que l'homme ne peut jamais exercer une raison complètement pure ; ce n'est plus qu'un horizon que seule la caractéristique combinatoire la plus aboutie pourrait prétendre viser, si elle existait. Il estime de même qu'aucune connaissance ne peut-être complètement *a priori*, puisque les prémisses du raisonnement *a priori* doivent être elles-mêmes *a posteriori*, fondées sur l'expérience. Tout se passe comme si chez Wolff ces concepts semblaient posés idéalement d'abord, comme des définitions ou des scholies géométriques, puis se trouvaient ensuite, dans l'exposition systématique de la pensée, comme altérés dans leur signification ; Wolff a d'abord posé séparément des modalités parfaites pour combiner le savoir, sachant que la combinaison elle-même en altère la perfection et en brouille la transparence. Cette façon de procéder en philosophie témoigne significativement d'une tournure d'esprit *mathématicienne*, où l'esprit pose et distingue des objets idéaux avant même de prendre contact avec la sensibilité, dans le refus implicite de se mettre d'abord à son écoute pour remarquer dans les choses-mêmes l'ordonnance complexe qu'elles suggèrent.

Cet usage wolffien révèle sans doute une chose très importante : Wolff n'a évidemment pas inventé ces concepts, hérités d'une tradition de pensée bien spécifique et au demeurant bien connue, mais il en a fait un usage *combiné* original. Que les définitions des concepts d'*a priori*, d'*a posteriori*, de raison *pure* et non *pure*, telles qu'elles sont employées par Wolff, relèvent d'une *logique spécifique* antérieure qui n'est pas forcément wolffienne, voilà une chose aisée à convenir, mais Wolff ne s'est pas contenté non plus de les recevoir telles quelles en les clarifiant ou en essayant de penser leur rapport. Il a ajouté sa façon particulière de les combiner en greffant dessus une autre logique, que l'on peut juger plus empiriste que rationaliste, comme par exemple en tentant de leur adjoindre une ressource abstractive (abstraction-séparation). Autrement dit, l'intention de subordonner et de rendre la connaissance rationnelle relative à l'expérience est une exigence du philosophe qui vient

⁸⁰⁶ Cf. le jugement de Hegel : "Wolff a radicalement évincé la philosophie scolastico-aristotélicienne, et a fait de la philosophie une science universelle appartenant à la nation allemande." (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI, Vrin, 1985, p. 1647. Ce jugement nous semble fondé. Tout sépare la méthode analogique et inchoative d'Aristote de l'univocité systématique de la métaphysique du XVIIème et XVIIIème siècle. Affirmer par conséquent que la métaphysique wolffienne aurait été la représentante fidèle, de par sa méthode, de toute la tradition métaphysique traditionnelle depuis Aristote, serait non seulement historiquement faux, mais occulterait délibérément la réalité historique de la diversité méthodologique en métaphysique. Il suit de là que vouloir traiter "de toute métaphysique possible" en ne parlant de fait que de celle de Wolff ou de Leibniz, est une erreur fondamentale que l'on retrouve encore volontiers chez bien des auteurs contemporains.

s'ajouter, se mêler à une rationalité déductiviste *a priori* dont Wolff hérite de ses maîtres. Or, à notre avis, la synthèse wolffienne échoue à cet endroit, et cela pour une raison bien précise : les ressorts logiques de fonctionnement de cette rationalité déductive, telle qu'elle se pratique au moins jusqu'à Wolff, sont traditionnellement autonomes par rapport à la sensibilité, se désolidarisent radicalement de tout besoin d'abstraction, ou, en d'autres termes, n'exigent pas d'emblée, et pour cause, une quelconque subordination à l'expérience, puisque cette méthode logique est, par définition, *a priori*. La tentative wolffienne d'intriquer deux logiques antagonistes, qui sont nées historiquement en se démarquant l'une de l'autre, ne pouvait qu'être hasardeuse, parce qu'elles persistent obstinément à se contredire. Si le résultat wolffien, malgré une certaine souplesse et une volonté certaine de consensus, "ne convainc pas", comme le remarque J. Crozier, c'est parce que "le clivage qu'il tente d'effacer, notamment entre les courants de pensée issus du rationalisme et l'empirisme anglo-saxon, renaît immédiatement"⁸⁰⁷. Si ce clivage renaît, c'est qu'il est en soi ineffaçable. Une alliance, fût-elle *matrimoniale*, ne suffit pas à assurer entre les deux une "coexistence pacifique" suffisamment cohérente, si l'on tient bien sûr à maintenir le réalisme de la connaissance humaine.

Wolff, *de fait*, emploie une raison *a priori* et déductive cherchant à se confirmer dans le contact avec une expérience ultérieure ; mais son *intention* et son originalité sont d'expliquer *génétiquement* les objets de cette raison démonstrative par le recours à une abstraction-séparation de type empiriste. Il faut par conséquent montrer en quoi, dans la tradition méthodologique que reçoit Wolff⁸⁰⁸, la logique *a priori* de l'esprit méthodique n'autorise en aucun cas à se fonder sur une telle ressource abstraite ou expérientielle, mais au contraire cherche à revendiquer plutôt son autonomie radicale.⁸⁰⁹ Pour établir cela, il faut rechercher

⁸⁰⁷ J. Crozier, *Les héritiers de Leibniz*, op. cit., p. 67. Notons que l'auteur identifie chez Wolff un recours à des "conceptions aristotéliennes surannées" pour expliquer l'échec de Wolff. S'il fait par là allusion à la théorie de l'abstraction utilisée par Wolff, l'auteur confond évidemment l'empirisme et l'aristotélisme, à moins qu'il ne vise plutôt le recours aux *essentialia* ou encore l'usage du syllogisme, mais ce dernier est lui-même utilisé par Wolff dans un esprit étranger à l'aristotélisme. Il faut être clair, d'après les analyses que nous avons menées, et conclure que Wolff n'est pas aristotélien et ne prétend absolument pas perpétuer la tradition aristotélienne, mais tient plutôt à lui substituer une méthode de pensée totalement étrangère à celle du stagirite.

⁸⁰⁸ Il assume clairement une filiation cartésienne et leibnizienne pour le principe de raison suffisante ; voir par exemple la note du § 71 de l'*Ontologie*, que nous avons traduite en Annexe II, et qui retrace de manière assez pertinente l'histoire de l'apparition de ce principe.

⁸⁰⁹ "(...) l'intelligence enfin rendue à l'autonomie de son activité méthodique. (...) La raison de l'homme, depuis vingt siècles méconnue, aussi bien dans la pureté spirituelle de ses principes que dans sa capacité à se rendre maîtresse de l'univers, est enfin mise au jour" écrit le philosophe idéaliste Léon Brunschvicg (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, vol. 1, Alcan, 1927, puf (2), 1953, p. 136.). Cette exaltation de la pureté intellectuelle et méthodique chez Descartes et ses successeurs se double très logiquement chez lui d'un dédain significatif pour le réalisme aristotélien : "Il semble donc que pour Aristote tout doit se perdre dans le brouillard, à la hauteur où chez Platon l'Idée de l'*Un-Bien* atteignait sa pureté spirituelle." (*Ibid.*, p. 53). Au lieu de reconnaître l'existence de méthodes différentes d'investigation en métaphysique, il est certes plus commode de déclarer l'inanité de celle que l'on n'adopte pas, parce que jugée (à tort) confuse ou inapte à atteindre la "pureté" de la raison. Ce réflexe n'est certes pas neuf, mais il perdure jusque dans la pensée contemporaine. Il est en outre étonnant, de la part d'un auteur pourtant si attaché à scruter l'émergence historique de l'intellection pure dans la philosophie occidentale, de ne pas voir le moindre chapitre consacré à Wolff dans son ouvrage, signe,

non seulement d'où proviennent les concepts *d'a priori*, *d'a posteriori*, de pureté et de non pureté de la raison, dans la tradition spéculative que reçoit notre philosophe, puisque Wolff a manifestement *reçu* ces concepts ; mais surtout il nous faudra montrer qu'ils présupposent, au fond, dans l'esprit de ceux qui ont forgé cette tradition méthodologique ou qui ont développé cette "structure de pensée", l'exigence d'un *rationalisme innéiste de type platonicien* où la collaboration des sens et de l'expérience, dans l'origine du savoir rationnel, est exclue par principe. Ce rationalisme innéiste, fruit d'une nouvelle logique, a exigé la réélaboration de tout l'édifice du savoir humain, jusque là innervé par le réalisme aristotélicien, sur de nouvelles bases. Cette structure de pensée se dégage de doctrines philosophiques fort diverses, voire même opposées, ce pourquoi il s'agit moins d'un contenu doctrinal en particulier que d'une méthode d'investigation rationnelle présupposée et utilisée implicitement par l'essentiel des philosophes de l'époque classique. Ce faisant, nous serons alors en mesure de confirmer que les intentions de Wolff de fonder le savoir qu'il l'envisage sur l'expérience ne pouvaient trouver de solution cohérente. Son projet consensuel a contribué au contraire à deux choses : d'abord à aggraver la crise de la discipline philosophique et de la métaphysique telle qu'elle se pratiquait dans le deuxième tiers du XVIIIème siècle en Allemagne, et ensuite à accélérer l'émergence d'une réaction critique à leur égard, comme par exemple celle de Jean Henri Lambert, et bien sûr celle de Kant.

une fois encore, de l'occultation significative de l'origine wolffienne de la *Gründlichkeit*, occultation opérée par la mise en place *kantienne* du problème du fondement *a priori* de la connaissance (voir Paccioni, op. cit., p. 29).

Deuxième partie :
de l'élaboration historique de la raison pure et a priori, à travers
les sources de Wolff.

Première section :

les sources proches de Wolff.

Nous souhaitons à présent éclairer l'émergence historique des problèmes qui ont conduit à l'émergence des concepts d' *a priori* et d' *a posteriori*, de raison *pure* et *non pure* chez les prédécesseurs de Wolff, afin de cerner en quoi ils ont été rendus possibles, et pourquoi Wolff, héritier de structures de pensée antérieures, a pu fixer définitivement leur usage dans le vocabulaire philosophique moderne. Nous voulons également montrer au fond pourquoi ceux qui ont mis au point la méthode utilisée par Wolff à l'âge classique ne pouvaient pas la rendre compatible, dans l'absolu, de par sa nature déductive et *a priori*, à une source génétique sensible et empirique des notions. L'axiomatique d'Euclide ne se préoccupe pas de l'origine des idées, parce qu'elle va de l'esprit au réel : ce qui explique que la raison pure s'origine justement dans la méthodologie des mathématiques. Les philosophes rationalistes classiques l'ont bien vu et n'ont pas manqué de contester par ailleurs l'abstraction aristotélicienne.

Ceci dit, la tâche n'est aisée. Comme le dit Roland Barthes, tout texte est un "intertexte", nourri de ce qui l'a précédé. Il s'agit donc d'opérer un travail de recherche terminologique. Ce travail présuppose tout d'abord de bien comprendre que le vocabulaire de l'histoire de la philosophie n'est pas né tout constitué, mais s'est forgé *sur le vif*, peu à peu, et souvent à l'occasion d'exigences polémiques. Les catégories de pensée ne sont en cela pas des instruments toujours nécessaires et neutres, mais les reflets d'une histoire, de façons de pensée qui les forgent historiquement, leur motivation étant le plus souvent de nature dogmatique ou bien agonistique, c'est-à-dire pour construire une théorie jugée légitime ou bien pour s'opposer à une théorie jugée concurrente. Ainsi y a-t-il eu certainement, dans l'ambiance intellectuelle du XVII^{ème} siècle en Allemagne, l'application parfois inconsciente d'une *structure de pensée* spécifique, ou bien encore, une "nébuleuse", voire une "constellation" qui, pour n'être pas forcément homogène et claire, n'en reste pas moins reconnaissable au niveau de la méthode de recherche, de la manière de faire de la philosophie, même si celle-ci est appliquée sans connaître clairement ses réquisits et de ses présupposés ultimes.

Ce travail suppose ensuite de choisir l'approche la plus adéquate, afin d'éviter à tout prix un écueil qui est celui risqué par tout historien : la reconstruction orientée et abusive des faits. Il s'agit en effet de ne pas être tenté de forcer les doctrines à restituer un fil conducteur supposé clair et univoque, par l'effet d'une illusion rétrospective, voire d'une illusion de nature "téléologique", comme le signale fort bien D. Rabouin :

C'est un danger inhérent à l'histoire de la philosophie et à sa téléologie spontanée de se donner pour tâche la mise en correspondance d'un problème supposé constitué et d'une série de réponses qu'il s'agirait simplement de retrouver à travers les âges. Un tel point de vue conforte une lecture scolaire [...], dans laquelle la philosophie se

déploie sous une liste close de questions (*philosophia perennis*). S'y perd inmanquablement ce qui fait la vie de la pensée, c'est-à-dire la création des problèmes eux-mêmes¹.

Il n'y a évidemment pas lieu de chercher à établir que le sens d'un concept doit être en usage là où il ne l'est pas encore forcément, simplement pour prouver qu'il le sera clairement plus tard et que tout ce qui le précède doit absolument contribuer à le *préparer*. Dès lors, il nous a semblé que commencer par les causes lointaines pour en arriver à Wolff aurait été sans doute trop *téléologique* en ce sens, car occultant plus ou moins les accidents et les problèmes occasionnés par la genèse des concepts : toutes les idées de l'esprit ne se développent pas systématiquement de la même manière dans le temps que des organismes vivants. A l'inverse, commencer par les causes prochaines pour remonter aux causes lointaines était une démarche sans doute plus adéquate et plus respectueuse de la spécificité de chaque auteur, sans pour autant sacrifier l'idée de *réseau* et de *nébuleuse* méthodologique plus ou moins diffuse, car ces auteurs ont été plus ou moins liés géographiquement, scolairement ou même épistolairement. C'est donc la méthode que nous nous proposons d'appliquer maintenant, pour établir l'existence ou l'inexistence de ces liens.

En prenant un peu de recul et en regardant au-delà du seul système wolffien, il suffit de jeter un rapide coup d'œil sur les prédécesseurs ou contemporains de Wolff pour s'apercevoir que les concepts d'*a priori*, d'*a posteriori*, de raison *pure* et non *pure*, sont manifestement d'usage assez courant ; on constate qu'ils sont des concepts *logiques* caractérisant l'exercice du rationalisme à l'âge classique ; et qu'ils désignent des modalités de connaissance qui appartiennent à la *verior logica*, autrement dit à une logique du discours idéal et de ses lois propres, c'est-à-dire une logique particulière dont la "mathématique universelle", à travers la variante leibnizienne dans laquelle elle apparaît, serait l'incarnation privilégiée². De cette manière, si Wolff contribue grandement à lier la destinée de la philosophie avec l'usage spécifique de ces concepts, c'est qu'il a poussé à son paroxysme les réquisits de cette logique et accompli historiquement dans la philosophie ses caractères encore latents chez ses prédécesseurs. Ceux-ci, au delà des inévitables variations individuelles, partageaient néanmoins la même exigence de fond. Il est manifeste que ces couples de concepts sont très étroitement solidaires de cette structure de pensée méthodique plus ou moins dominante et diffuse dans la philosophie allemande du XVIème et du XVIIème siècle. Il importe à présent de tenter de mettre en évidence la force de cette structure de pensée qui est la matrice du rationalisme classique, d'en rappeler les grandes lignes directrices (esprit émetteur d'un savoir basé sur ses propres ressources idéelles, fécondité *a priori*, systématisation mathématique,

¹ D. Rabouin, op. cit., pp. 9-10.

² Notons ici qu'il serait tout à fait déformant et faux d'envisager cette "mathématique universelle" à la façon d'un projet unifié et cohérent, qui serait la marque *exclusive* de la rationalité moderne issue du seul Descartes. L'histoire de ce concept est bien plus problématique et peut être interprétée davantage comme un buissonnement diffus que comme un "bloc" clair et distinct. Voir D. Rabouin, op. cit., p. 244 : " L'histoire de la "mathématique universelle" à la Renaissance est encore loin d'être parfaitement comprise, d'autant que les difficultés qu'elle porte ont été jusqu'à présent été assez systématiquement écrasées par des modèles linéaires et téléologiques de son développement."

etc.) en recherchant les sources qui, de proche en proche, ont finalement permis à Wolff d'accueillir ces concepts et d'en nourrir sa propre spéculation philosophique. Car il est nécessaire de se poser la question de leur origine historique, afin d'expliquer comment leur accomplissement dans le wolffianisme a été rendu possible. Il est clair en tout cas que partout où nous pourrions deviner la présence de cette exigence méthodologique de systématisme rationnelle chez les prédécesseurs de Wolff, partout la présence parallèle de ces concepts sera comme la signature spécifique et la confirmation de cette structure de pensée.

Cette recherche ne pouvant se permettre de traiter tous les prédécesseurs de Wolff de manière équivalente, elle impose de faire un choix, ne serait-ce que pour répéter le moins possible ce que bien des recherches antérieures ont déjà fermement établi sur le sujet. Le choix des auteurs à étudier dépendra donc de la manière particulière dont ils envisagent la méthode philosophique en général, en particulier leur rapport à la nouvelle philosophie cartésienne d'un côté, et de l'autre leur rapport à la *logique nouvelle* qui se déploie de manière impressionnante depuis le XV^{ème} siècle dans toute l'Europe.³

1) La formation intellectuelle de Wolff (1679-1703).

a) Le Gymnase de Breslau (1687-1699).

Comme il ne s'agit pas de simplement répéter ici ce que l'on peut trouver ailleurs en retraçant la formation de Wolff⁴, nous nous attacherons surtout à signaler la manière dont Wolff a reçu chronologiquement l'idée d'une logique mathématique permettant de découvrir méthodiquement de nouvelles vérités. La jeunesse de Wolff est globalement marquée par trois grandes tendances : la réception de la scolastique déclinante qu'il s'agit de "réinventer" sur de nouvelles bases plus efficaces, l'art d'inventer et sa méthode mathématique, et enfin la nécessité d'intégrer l'expérimentation dans l'élaboration du savoir. Ses études se divisent, elles, en trois étapes importantes. Son père, Christoff Wolff, avait fait le vœu, avant sa naissance, de voir son fils devenir pasteur. Celui-ci naquit en 1679. Comme il montrait une grande vivacité d'esprit, Christian Wolff intégra en 1687, à huit ans, le Gymnase luthérien Maria-Magdalena de Breslau, où il resta douze ans. Il y reçut un enseignement scolastique dont la particularité était d'être *déclinant*, c'est-à-dire *contrecarré* de l'intérieur, malgré son caractère officiel et obligatoire, par des professeurs *cartésiens* ayant à cœur de la disqualifier aux yeux de leurs élèves. Les trois professeurs influents de cette période, Gryphius, Pohl et

³ La logique est la discipline qui a été la plus étudiée en philosophie au XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle, car presque 4400 éditions ont paru alors dans cette période. Il est manifeste par là que c'est bien la réflexion logique qui a servi de tremplin à l'émergence de la pensée rationaliste moderne, et que la méthode scientifique moderne s'élabore et s'origine dans le creuset de la logique. Sur cette nouvelle logique, le meilleur ouvrage est sans conteste celui de W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, 2 vol. , Stuttgart, 1964-1970, ainsi que sa monumentale *Bibliographia logica*, 1472-1800, Hildesheim, 1965, qui recense de manière exhaustive tous les manuels de *dialectique moderne* qui ont pu paraître sur tout le continent européen, et qui marquent la nouvelle méthode de la pensée logique de l'âge classique. Voir également Cesare Vasoli, *La Dialectica e la retorica dell'Umanesimo : Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Milan, 1968.

⁴ Voir notamment, l'article déjà cité de R. Ciafardone, "Le origini della filosofia wolffiana e il rapporto ragione-esperienza", op. cit. , 1973.

surtout l'inspecteur Caspar Neumann, méprisaient paradoxalement la scolastique qu'ils devaient enseigner. Wolff signale notamment que Gryphius "ne pouvait souffrir la philosophie scolastique⁵." Il est évident que ce hiatus a posé le problème de départ, a contribué à former le jugement critique de Wolff et l'a poussé à vouloir dépasser cette opposition par le recours à une nouvelle façon de penser. Il étudia le syllogisme très tôt au contact des jésuites de Breslau qu'il visitait souvent pour discuter avec eux⁶, puis, de manière plus détaillée, avec l'étude des traités de Johannes Scharf et de Rudolf Agricola, qui perpétuaient, avec des variantes de détail, la scolastique de Philippe Melancthon. Il se montra particulièrement assidu à l'étude des mathématiques, surtout l'algèbre, cela sans négliger pour autant l'ensemble des matières, qui étaient enseignées dans un souci encyclopédique. Néanmoins, il faut souligner que le fait de creuser plus avant l'étude des mathématiques était chez lui le résultat d'un effort personnel, car le travail au collège était généraliste et évidemment dominé par la théologie. En ce domaine, les historiens s'accordent à dire que Caspar Neumann contribua beaucoup à former sa pensée, dans la mesure où les disputes incessantes entre catholiques et protestants, et dans lesquelles il prenait souvent part lui-même, ne pouvaient être résolues, selon lui, ancien élève et disciple de Weigel, sans une nouvelle méthode de démonstration plus rigoureuse et plus convaincante, non plus inspirée de syllogismes supposés *stériles*, mais seulement conduits par les mathématiques et la certitude apodictique qu'elles permettent. Le rejet du syllogisme le poussait donc à chercher du côté des mathématiques une méthode d'exposition parfaite⁷ de la pensée théologique, ainsi qu'une manière de découvrir de nouvelles vérités, thème qui le préoccupait beaucoup. Il ne faut donc pas croire que le Gymnase fut pour lui l'occasion d'approfondir beaucoup ses connaissances dans ce domaine. Il s'en plaindra d'ailleurs ouvertement dans le *Ratio praelectionum*, où il montre que, finalement, les seuls ouvrages accessibles étaient ceux, déjà anciens, de Ch. Clavius :

§ 13) Il n'y avait pas dans la patrie de quoi assouvir mon désir. En effet, les mathématiques que l'on enseignait dans le Gymnase de la patrie n'allaient pas au delà de l'explication des termes et de la description des figures. Et quoique j'eusse décidé de continuer avec mes propres forces vers d'autres connaissances, il se présentait cependant différents obstacles qui retardaient le progrès. Je rencontrais les *Eléments d'Euclide*, édité et commenté par *Clavius*, que je regrettais pour la prolixité excessive, (...). En ce qui concerne l'algèbre, il ne

⁵ EL, p. 115.

⁶ "Vers la fin du XVII^e siècle, la situation religieuse de Breslau est caractérisée par un accès de rivalité entre l'élément protestant et catholique, de force presque égale. Particulièrement énergique était l'action déroulée dans le camp catholique par les jésuites qui, arrivés à Breslau en 1638, y fondèrent un collège en 1657. La rivalité entre les deux partis conduisit à des discussions interminables, auxquelles Wolff, dans le temps où il fréquentait le Gymnase, participa activement avec son professeur, le théologien Neumann. Wolff lui-même relate de telles controverses dans le *Ratio [Praelectionum]*, dans lequel il raconte que, adolescent, il débattait avec quelques moines, avec lesquels il était dans une grande familiarité. Ces discussions, conduites avec des argumentations syllogistiques, exercèrent une profonde influence sur l'orientation de la pensée wolffienne" (R. Ciafardone, op. cit., pp. 55-56. [Nous traduisons]. Voir RP, sect. II, ch. II, §§ 5-8, pp. 120-121.

⁷ Le *Discours préliminaire sur l'art d'enseigner les mathématiques*, qui commence le premier volume des *Elementa matheseos universae* de 1710, donne un bon aperçu des principes de cette méthode mathématique.

m'était connu aucun autre écrit, sinon celui de *Clavius*, que l'on ne pouvait consulter que dans la bibliothèque publique⁸.

Après un tel aveu, il est permis de se demander comment Wolff a pu en venir à poser son idée directrice du mathématisme. Certes, Caspar Neumann inspira à Wolff le désir de lire Descartes, pour autant que cela était possible alors, puis également de lire la *Medicina Mentis* de Tschirnhaus, mais l'œuvre demeurait totalement introuvable à Breslau. Ces douze ans d'étude à Breslau orientèrent pourtant le jeune Wolff à chercher à mettre au point une *logique des fondements* qui soit enfin scientifique, pour remédier aux insuffisances de la scolastique dont il retira néanmoins beaucoup de bénéfices, et, entre autre, une immense et très solide culture générale. Faire de Wolff un simple *continueur* de la scolastique est un jugement qui demande à être ici très nuancé : elle joua chez lui, durant toute la durée de sa formation intellectuelle, tout autant le rôle de repoussoir que celui d'inspirateur. Jean Ecole précise par exemple :

Parmi les auteurs auxquels se réfère Wolff dans sa théorie de l'être, les Scolastiques occupent le premier rang, et l'on ne saurait s'en étonner puisqu'ils ont été les principaux artisans de cette partie de la métaphysique avant lui. S'il prend soin à maintes reprises de marquer son accord avec eux tout en soulignant la plus grande clarté de ses analyses, c'est selon toute vraisemblance parce qu'il éprouvait le besoin, face aux allégations de Lange, de montrer qu'il ne s'éloigne pas de leur philosophie considérée comme traditionnelle. Il est indéniable qu'il est tributaire d'eux, notamment à propos du principe de contradiction, du possible et de l'impossible, de la nécessité et de la contingence, de la substance, de la cause efficiente et de la cause finale. Mais, sur d'autres points, sa dépendance à leur égard est très relative. [...] Il n'y a pas chez lui de doctrine de l'analogie [...]. Il ne propose pas non plus de doctrine de l'acte et de la puissance [...]. Enfin il ne garde la plupart du temps de leurs thèses que les très grandes lignes ou ce qui lui est utile pour asseoir les siennes. Bref, il se sert d'eux plutôt qu'il n'en dépend. Et il adopte la même attitude vis-à-vis des autres auteurs dont il se réclame⁹.

Malgré son tempérament conciliateur et plutôt respectueux des traditions, il fut en quelque sorte trop tôt imprégné par l'imagerie négative dominante chez ses professeurs à l'égard d'une démarche dont les objectifs originaires étaient largement ignorés, comme Leibniz l'avait bien vu. Mais Leibniz était à cet endroit largement plus clairvoyant et mesuré que bien d'autres savants de l'époque¹⁰. Pour résumer, on peut dire que Wolff considère plutôt la scolastique comme un ordre seulement verbal, utile pour la mémoire et l'apprentissage, mais opposable à

⁸ RP, sect. II, ch. II, § 13, p. 123 : "§13) Non erat in patria, qui expleret desiderium meum. Quae enim in Gymnasio patrio docebatur Mathesis, ultra terminorum explicationem & figurarum descriptionem non extendebatur. Et quamvis proprio Marte ad ulteriora progredi decreveram ; varia tamen sese mihi objiciebant obstacula, quae progressum morabantur. Incidebam in elementa *Euclidis* a *Clavio* edita & commentariis illustrata, quae nimia prolixitate disciplicebant, (...). Similiter de Algebra non aliud mihi scriptum innotuerat, quam *Clavianum*, cujus usus non nisi in Bibliotheca publica concedebatur."

⁹ J. Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, op. cit. , p. 219.

¹⁰ Sur l'histoire de l'image de la scolastique dans les écoles allemandes, voir E. Coreth, X. Tillette, *La philosophie chrétienne d'inspiration catholique*, trad. Ph. Secrétan, éditions universitaires Fribourg, 2006, p. 143: "Cette ambivalence se manifeste très nettement chez Leibniz (1646-1716), le plus fameux des "philosophes d'école". Bien que, d'un côté, il partage les préjugés courants et qu'il n'a sans doute jamais réellement lu les auteurs médiévaux, il sait leur rendre hommage. Il sait parfaitement qu'on ne les connaît pas assez. Cette conscience d'une lacune demeurera, hélas, sans effet. (...) Là encore, le jugement global sur le "Moyen Age obscur" comprend toute la scolastique : on n'en a jamais qu'une vision négative. On ne connaît guère les auteurs que l'on rejette." Cette image négative de la scolastique a été particulièrement entretenue par Christian Thomasius, image dont Leibniz voyait bien, malgré ses propres lacunes, le caractère gratuit et forcé.

l'ordre de la nature, celui que seules les mathématiques sont capables de découvrir, ainsi qu'il le note dans la *Logique Allemande*¹¹.

Il est notable qu'à la sortie du Gymnase de Breslau, Wolff ne dispose pas encore d'une méthode de pensée générale satisfaisante : il avait pour lui une problématique de départ, de nature théologique, et des objectifs très généraux, sans disposer encore des moyens précis pour lui permettre de les réaliser. L'idée directrice du *mathématisme*, avec toute la discipline précise qu'elle représente, est certes inspirée et désirée par l'entremise d'une certaine ambiance intellectuelle qui lui est favorable, mais, pour ce qui concerne son élaboration de détail, elle ne semble pas dater de cette période.

b) L'université d'Iéna (1699-1701).

A vingt ans, en 1699, pour parfaire ses études, il rejoignit donc pour trois ans l'université d'Iéna, quelques mois seulement après la mort d'Erhard Weigel, qui en était l'autorité incontestable et la figure dominante. Celui-ci inspirait profondément l'esprit de l'enseignement qu'on y délivrait, et finalement son influence sur Wolff, quoique indirecte, fut réellement importante. Ce dernier étudia attentivement, par exemple, la *Philosophia mathematica, theologia naturalis solida* de 1694¹², dont les vues devaient être fort proches des siennes et avec lesquelles il aspirait à fonder plus rigoureusement la connaissance humaine grâce à une méthode ferme. Ce fut ainsi sa deuxième période de formation qui lui permit de préciser son projet et d'approfondir davantage les domaines qui l'intéressaient. Il eut pour professeur Georg Albert Hamberger (1662-1718), traitant de mathématiques et de physique, disciple de Weigel tout comme Caspar Neumann, qui était donc comme lui un adversaire acharné du syllogisme et un promoteur d'une exposition mathématique de la théologie¹³. Wolff eut l'opportunité de pousser très loin avec lui l'étude des mathématiques, notamment la maîtrise du calcul différentiel, avec ses commentaires des livres mathématiques de Johann Christoph Sturm¹⁴. Il eut aussi Treuner, professeur de théologie naturelle et d'histoire de la philosophie, adversaire moins virulent de la scolastique, mais peu méthodique, que Wolff venait écouter pour les contenus plutôt que pour la forme, insuffisamment démonstrative à ses yeux¹⁵. Il suivit également les cours de Johann Paul Hebenstreit (1664-1718), théologien également disciple

¹¹ DL, X, § 22, p. 225.

¹² Erhard Weigel, *Philosophia mathematica, theologia naturalis solida*, Iéna, 1693, reprint Olms, Hildesheim, 2006, in Wolff GW. III-95. Dans la préface, J. Ecole montre les références relatives à l'ouvrage de Weigel dans l'*Ontologia* de Wolff ainsi que dans d'autres traités.

¹³ Voir par exemple G. A. Hamberger, *De Usu matheseos in Theologia*, Typis Gollnerianis, 1694. On y lit toute la gratitude qu'il témoigne pour Weigel, ainsi qu'une énumération de toutes les qualités de la méthode mathématique (principes clairs, rigueur et clarté de la déduction) pour emporter la conviction en matière théologique.

¹⁴ D'après ce qu'il indique dans RP, deux ouvrages de Sturm furent ainsi étudiés par Wolff : *Mathesis enucleata* (1689) ; *Mathesis compendiaria* (1698). Mais Wolff mentionne également dans sa *Logique Latine*, comme on l'a vu plus haut, ses *Collegii experimentalis sive Curiosi* (1676).

¹⁵ EL, p. 130.

de Weigel, auteur d'un ouvrage métaphysique de grande ampleur¹⁶, caractérisé par une grande systématisme et une organisation dont Wolff s'inspirera en grande partie. Il est, aux yeux de Wolff, plus crédible et plus rigoureux que Treiner au niveau de la méthode démonstrative. Wolff reprit de lui un certain nombre de concepts scolastiques, notamment celui d'*essentialia*, ainsi que l'organisation générale de la métaphysique comme système méthodiquement exposé. Wolff s'intéressa aux sciences expérimentales, lut Descartes, Pufendorf, de nombreux mathématiciens, puis, enfin et surtout, la *Medicina Mentis* de Tschirnhaus, qui le convainquit davantage sur la véritable méthode à suivre. Toutefois, dans sa première lecture, faite un peu trop tôt semble-t-il, il ne put comprendre encore les exemples utilisés dans le texte. Une seconde lecture, effectuée après avoir approfondi ses études avec l'aide d'Hamberger, fut apparemment beaucoup plus fructueuse pour lui, au point d'être en mesure d'y déceler les insuffisances et les points obscurs. Il écrit en effet dans son *Autobiographie* : "Alors je pouvais comprendre la *Medicina mentis* de Tschirnhaus bien mieux qu'avant, lorsque je ne connaissais rien des mathématiques ou rien d'exact de la physique ¹⁷." Son étude de l'ouvrage lui fournit en tout cas une sorte de *modèle méthodique*, une sorte de *corset intellectuel* qui le poussera à en faire un *résumé*. Il en fera le contenu de son propre enseignement en logique. Est-il excessif de penser que le *mathématisme* wolffien doive son *contenu précis* et sa fécondité intellectuelle à Tschirnhaus? Il a pu croître en tout cas considérablement sous son aune, lui donnant l'occasion de mûrir considérablement et en peu de temps.

c) La fin des études et l'enseignement à Leipzig.

Pour passer ses examens, en 1701, Wolff enseigna les mathématiques à Leipzig jusqu'au soutien de sa thèse de doctorat sur la philosophie pratique en 1703. Or, Leipzig était la ville où habitait Tschirnhaus, et il eut alors l'occasion de le rencontrer personnellement pour recevoir des éclaircissements de sa part, notamment sur l'origine des éléments des définitions. La rencontre, que Wolff nous indique comme ayant eu lieu plus tard en 1705, ne fut pas sans embarrasser Tschirnhaus qui, face aux questions très précises de l'étudiant, préféra esquisser les réponses avec courtoisie. Sa soutenance de thèse fut par ailleurs l'occasion¹⁸ pour lui d'être félicité personnellement par Leibniz, ce qui permit d'engager une relation épistolaire de treize ans avec lui. Wolff revint rapidement sur sa méfiance à propos d'un philosophe beaucoup plus attaché que lui au savoir scolastique ; il lui offrit la possibilité de répondre à quelques

¹⁶ J. P. Hebenstreit, *Philosophia prima ad mentem veterum sapientium in modum scientiae vere demonstrativae concinnata, ac non tantum scientiam universalem, theologiam naturalem et pneumatica complectens, sed etiam terminorum et axiomatum metaphysicorum usum in Disciplinis aliis, imprimis Theologia revelata commonstrans*, Ienae, 1697.

¹⁷ EL, pp. 123-124.

¹⁸ "J'ai publié en l'an 1703 la Philosophie pratique universelle rédigée selon la méthode mathématique et l'ai soumise à l'examen des savants au cours d'une controverse publique à l'Université de Leipzig alors que, brigant une place académique parmi les privat-docents, il me fallait, conformément aux statuts, publier un ouvrage. Et c'est cet ouvrage qui me fit connaître pour la première fois de Leibniz, qui l'avait reçu par l'entremise de Mencke et m'avait jugé digne de sa faveur et de son amitié." (DP, note du § 70).

questions¹⁹, non sans contribuer à changer l'opinion qu'il avait à propos du syllogisme, comme nous l'avons déjà signalé, en l'adoptant finalement, contre l'avis de Tschirnhaus, comme expression équivalente de la démonstration géométrique. Il est à noter que Wolff fit également connaître sa thèse à Tschirnhaus, qui la loua en disant qu'elle était "comme un fruit de sa *Medicina Mentis*²⁰." Cette image est intéressante et montre à quel point le *mathématisme* wolffien semble avoir été cueilli "dans les branches" de la méthode tschirnhausienne.

Ce n'est très probablement qu'ensuite²¹ que Wolff eut l'occasion de lire le fameux opuscule leibnizien des *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de 1684, qui, d'après son propre témoignage dans la préface de la *Logique Allemande*, lui apporta une "grande lumière" sur ce sujet²², et l'occasion de comparer les théories respectives de Tschirnhaus et de Leibniz concernant la théorie des idées et la conception de la vérité. On voit ici, et de nombreux historiens, comme H. J. De Vleeshauwer et R. Ciafardone, l'ont souligné avec raison, à quel point Leibniz eut sur lui une influence tardive par rapport à celle de Tschirnhaus²³. Ce n'est en tout cas pas à Leibniz que Wolff dut sa première formation intellectuelle : "Le noyau de la doctrine wolffienne, en particulier l'engagement de la méthode mathématique en théologie et en philosophie, est déjà constitué dans la période où notre philosophe est dans la situation de terminer ses études supérieures, donc avant d'entrer en correspondance avec Leibniz. Les sources de la philosophie wolffienne sont donc à chercher ailleurs (...) ²⁴."

Cette brève revue de la formation intellectuelle de Wolff nous permet à présent de cibler plus précisément les sources précises de son projet philosophique. Il y a donc tout d'abord l'influence parallèle, mais contrastée par leur opposition, du cartésianisme et de la scolastique, à travers ses professeurs weigéliens, puis celle de la *Medicina Mentis* de Tschirnhaus, et, enfin seulement, l'incidence leibnizienne, à travers l'opuscule de 1684. Voyons à présent si, avec la problématique qu'ils engagent à propos de la connaissance humaine, les concepts que nous recherchons en sont issus et sont employés par ces auteurs dans le sens précis que Wolff leur confèrera par la suite.

Nul doute que le jeune Wolff ne doive beaucoup, dans sa jeunesse, à l'enseignement scolaire délivré à l'époque, surtout au niveau de la logique formelle et de la syllogistique. Deux auteurs néanmoins ont été plus particulièrement lus et étudiés par le jeune philosophe au

¹⁹ Leibniz ne lui aurait finalement révélé que peu de conceptions philosophiques, d'après ce qu'en dit Wolff dans la Préface du livre V de la *Philosophia moralis* (PM, p. 12).

²⁰ EL, p. 134 : "als eine Frucht seiner *Medicina Mentis*".

²¹ Wolff ne mentionne malheureusement pas la date exacte de sa découverte de l'opuscule de Leibniz.

²² DL, fin de la préface, p. 109 : "ein grosses Licht gegeben".

²³ Voir par exemple M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1945, p. 127 : "Nous devons afficher bien haut son influence [celle de Tschirnhaus] sur le jeune Wolff ; elle est plus ancienne que l'influence de Leibniz. L'effort de Wolff autour d'une méthode d'invention des vérités, en opposition à la logique scolastique qui aspire seulement à juger des vérités, est incité sans aucun doute par Tschirnhaus, de même que la pensée d'exposer la liaison nécessaire des vérités inspirée de la méthode mathématique. Ce sont, pour le système de Wolff, les points décisifs, qui correspondaient sûrement aussi à sa propre nature, et qui étaient particulièrement encouragés par Tschirnhaus." [Nous traduisons].

²⁴ R. Ciafardone, "Le origine theologiche...", op. cit. , pp. 54-55. [Nous traduisons.]

gymnase luthérien de Breslau : Johannes Scharf et Rudolph Agricola. Voyons maintenant quelle est la teneur de cet héritage scolastique relativement aux méthodes et aux concepts qui nous intéressent.

2) La scolastique (Scharf, Agricola).

a) Johannes Scharf (1595-1660).

D'après les quelques indications que l'on trouve dans son autobiographie, Wolff a étudié *l'abstraction totale*, autrement dit la possibilité d'abstraire les genres et les espèces des singuliers, certes d'abord avec les discussions des jésuites de Breslau, mais également d'après Scharf²⁵. Ceci laisse penser que Wolff a donc étudié au moins un manuel de logique de Scharf, soit *Institutiones logicae* (1656), soit *Manuale logicum, metaphysicum et physicum* (1674). C'est la seule occurrence qui permette de mentionner un lien direct de Wolff avec une œuvre de Scharf. La lecture par Wolff de *l'Exemplaris metaphysica* (1625), n'est en revanche pas établie avec une totale certitude, même si sa probabilité est très grande, étant donnée la reprise de son vocabulaire dans *l'Ontologie*²⁶. Certes, Scharf se réclame d'Aristote en tout point. Il ne thématise donc pas le terme de raison pure, et l'on peut affirmer que ce n'est certainement pas de lui qu'il hérite de cette expression. La pureté, pour Scharf, ne désigne jamais que l'acte divin. L' *a priori* et l' *a posteriori* ne sont pas non plus utilisés systématiquement dans son œuvre ; ces termes sont d'ailleurs totalement absents de sa métaphysique, et, s'il les utilise, ils doivent revêtir le sens traditionnel et scolastique d'un processus démonstratif allant de la cause à l'effet ou de l'effet à la cause. En ce sens, il semble que Wolff ne doive rien à Scharf dans l'élaboration de ces concepts. Est-ce à dire que Scharf n'apporte rien en ce domaine, et que sont étude relèverait pour nous du hors-sujet? Loin de là: il paraît en effet que Wolff ait été marqué surtout l'aspect *clair* et *méthodique* de l'exposition de la pensée de Scharf, fort éloigné en soi de la pensée inchoative d'Aristote. Cet aspect *ordonné* est justement ce à quoi Wolff tenait beaucoup. Il n'est pas impossible non plus que le jeune Wolff, comme du reste ses professeurs de Breslau, ait reproché néanmoins à la métaphysique de Scharf de n'être au fond qu'un simple *lexique philosophique*, Scharf se prêtant, il est vrai, assez facilement à ce type de reproche. Il importe donc de comprendre ici quel type d'enseignement scolastique a été transmis à Wolff, et en quoi cet enseignement a pu paradoxalement contribuer à l'encourager à édifier son projet de philosophie mathématique,

²⁵ EL, p. 114 : "(...) ich würde von dieser arte inveniendi speciali regulas generales abstrahiren können, als worauf ich schon in meinen Schuljahren verfiel, daß ich mich gewöhnete, generalia specialibus zu abstrahiren vermöge dessen, was ich in der Logick de generibus et speciebus erlernen hatte, die man schon in secundo ordine nach dem Scharffio tractire." Voir aussi RP, II, II, § 12, pp. 122-123 : "(...) cum ex Logica scholasticorum didicissem genus in specie contineri, adeoque notionem generis a notione speciei abstrahi posse."

²⁶ Cf. Johannes Scharf, *Exemplaris Metaphysica*, Wittenberg, 1625, reprint Olms, Hildesheim, 2012, mit einem Vorwort von Robert Theis, p.10*-12*. J. Ecole signale par exemple que Wolff utilise l'expression technique de "puissance obédientielle" dans la note du § 20 de *l'Ontologie*, terme qui se retrouve explicitement dans *l'Exemplaris Metaphysica*, II, IV, p. 43. Ce traité ne lui semble donc pas inconnu.

au delà même du conservatisme de cet auteur, de son rejet de façade à l'égard de toute nouveauté.

Pour saisir la démarche de Johannes Scharf concernant la philosophie de la connaissance, il importe de comprendre au préalable deux éléments importants de l'ambiance intellectuelle particulière dans laquelle il se positionne : la transmission de la tradition métaphysique scolastique d'une part ; la réaction par rapport à la nouvelle logique *dialectique* de Pierre de la Ramée de l'autre. Dans ces deux domaines, Scharf s'affirme comme étant un conservateur strict, un héritier fidèle, un véritable gardien de la *philosophie reçue* (*philosophia recepta*), expression qui revient souvent sous sa plume et qu'il semble affectionner.

Tout d'abord, quelle est cette tradition métaphysique? Elle se réclame d'Aristote, en tout cas, et s'origine *en fait* dans la nouvelle scolastique des jésuites espagnols²⁷. Celle-ci est passée, à partir de 1600 environ, dans les écoles luthériennes allemandes (Wittenberg, Helmstedt, Altdorf), qui l'ont admise peu à peu, non sans réserves, tout en cherchant à la discuter où à se démarquer de ce qui leur semblait alors une sorte d'intrusion étrangère.²⁸ E. Lewalter note le mécanisme étonnant par lequel la scolastique catholique, aussi bien espagnole qu'italienne, entre paradoxalement en terre protestante: "(...) parce que l'expérience avait indiqué que l'on avait besoin des jésuites pour leur réfutation. On a accueilli la scolastique des jésuites pour pouvoir les battre avec leurs propres armes."²⁹ Cette "coercition temporaire"³⁰ aux yeux de l'école de Melanchthon devait bientôt devenir une collaboration très pragmatique, puis une admission franche, notamment sous l'impulsion de Johann Caselius et de Cornelius Martini (1568-1621) à Helmstedt, puis avec l'élève de ce dernier, Jakob Martini (1570-1649), à Wittenberg. Il semble que cette admission ait été rendue possible pour restaurer et défendre la valeur de la métaphysique contre les critiques corrosives de la dialectique de la Ramée et de ses partisans. Ainsi les tenants de la métaphysique, notamment à l'université de Wittenberg, pouvaient-ils s'affirmer "orthodoxes", "traditionnels" et "aristotéliens purs", au sens où ils défendaient un modèle jugé conforme à la tradition protestante, même si ce modèle avait été finalement repris, discuté et modifié à partir des jésuites catholiques³¹.

Le second élément important est celui de l'attitude des universités luthériennes allemandes relatives à l'adoption, en matière de logique, de la nouvelle dialectique de La Ramée, qui est, de fait, anti aristotélienne d'une part, et réformée d'autre part. Elle tend à pénétrer en

²⁷ On peut nommer, dans cette tradition scolastique espagnole, Fonseca, Suarez, Mendoza, Vasquez, Oviedo ou Arriaga.

²⁸ Sur la réception de la scolastique espagnole, donc catholique, dans les écoles protestantes et réformées allemandes, voir surtout l'ouvrage de E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und Deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Ibero-Amerikanisches Institut Hamburg, 1935.

²⁹ E. Lewalter, op. cit., p. 9

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

³¹ On sait que Luther lui-même s'est totalement désolidarisé de la philosophie aristotélico-thomiste lors de son excommunication, le 3 janvier 1521. Mais son secrétaire Melanchton, devant assurer de nouveaux programmes aux universités, l'a persuadé, à la fin de sa vie, d'accepter au moins l'enseignement de la logique aristotélienne.

Allemagne à partir de la Hollande au XVII^{ème} siècle, mais se trouve contrecarrée par l'enseignement universitaire officiel. Trois attitudes globales à son égard peuvent être alors thématiques : les *ramistes*, qui acceptent totalement cette dialectique ; les *semiramistes* (ou philippo-ramistes), qui tentent de procéder à une *synthèse* entre la logique d'Aristote et celle de La Ramée ; et enfin les *antiramistes*, qui s'opposent fermement à toute modification de la logique d'Aristote³². Or, Philippe Melancton, en dépit d'une tendance fortement ramiste au début de sa carrière, estimait devoir faire enseigner une logique aristotélicienne traditionnelle dans les universités allemandes. Helmstedt et Wittenberg devinrent ainsi rapidement des universités garantes de cette tradition "aristotélicienne", où l'opposition au ramisme se faisait fortement sentir, notamment dans l'enseignement de Jakob Martini, élève de Cornelius Martini. Cet antiramisme officiel des universités luthériennes contribua à maintenir longtemps l'emprise de la syllogistique aristotélicienne dans les universités allemandes, en dépit des critiques isolées de certaines figures comme Weigel, jusqu'à ce que la logique wolffienne vienne la remplacer progressivement au cours de la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle.

Johannes Scharf fut l'élève et le disciple principal de Jakob Martini à Wittenberg. Il hérita à la fois de la tradition métaphysique précitée et de l'antiramisme le plus résolu, ce qui explique son attitude conservatrice, qui se manifeste à travers son œuvre d'enseignant³³ et son activité de polémiste contre les ramistes et les semiramistes, notamment contre le logicien de Hambourg Joachim Jungius³⁴. De fait, donc, Scharf se réclamait de l'aristotélisme strict en métaphysique tout comme en logique, ce qui lui fit rédiger des manuels scolaires censés perpétuer la tradition, de manière pédagogique et commode pour des étudiants en théologie. Ces manuels assez courts, souvent réédités, devinrent des instruments de formation de pasteurs qui furent largement lus et distribués au cours du XVII^{ème} siècle dans les universités protestantes, notamment à Breslau où Wolff, étudiant en théologie, les médita à son tour.

Commençons par la logique. Le *Manuale Logicum* de 1652, d'après son titre³⁵, se veut un simple exposé de la logique d'Aristote *et de Melanchthon*, ce dernier étant, pour Scharf, le représentant de l'interprétation la plus fidèle de la syllogistique traditionnelle. Mais le sous-titre souligne aussi que sa préface est un réquisitoire contre les "sophismes et les accusations des calomnieurs d'aujourd'hui" en matière de logique. Qui vise-t-il donc par ces termes ?

³² Il importe de se méfier de cette catégorisation classique, trop claire et très tranchée, qui suffit sans doute pour une première approche, mais qui peut masquer facilement le détail des tendances réelles. On en tire cependant que La Ramée détermine l'ensemble des postures et conditionne l'intégralité du débat en matière de logique dans les universités allemandes au XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle.

³³ "Si Werenberg et Guttke sont plutôt des chercheurs, Scharf, comme Martini, est plutôt professeur ; mais le plus gros de son œuvre est tout à fait spirituel et, dans certains détails, non dépourvu d'originalité." (M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, op. cit., p. 116. [Nous traduisons])

³⁴ Ces disputes avec Jungius, raconte Leinsle, furent assez malheureuses, n'aboutirent pas vraiment à donner raison à l'un des deux camps et ne furent pas à la mesure des talents intellectuels de Scharf, qui y ternit quelque peu sa réputation et renforça sa réputation de conservatisme étroit.

³⁵ J. Scharf, *Manuale logicum ex Aristotele et Philipp. Melanchtone, communi Germania Praeceptore ita concinnatum, ut potis. Log. praecepta propriis ipsorum verbis proponantur. Cum praefatione aduersus cavilla et crimina calumniatorum hodiernorum*, Wittenberg, 1652.

Dans les *Tabellarum philosophicarum*, Scharf se positionne clairement par rapport à ceux qu'il combat:

Triplex sunt les genres d'hommes, que j'ai coutume (de traiter), dans le cours de philosophie, de très grands adversaires : 1) Les exubérants, qui s'abandonnent trop à de vaines et inutiles spéculations (...) , dont les chefs sont les scolastiques. (...) 2) Ceux qui conduisent à la cacophonie, (parce qu'ils) appliquent de nouveaux termes (...) ; leurs chefs sont Ramus, les ramistes et les philosophes mixtes. (...) 3) Ramus, qui aurait changé la méthode nécessaire avant la chose³⁶.

Scharf est donc un professeur qui, en matière de logique, se veut strictement conforme à la syllogistique "traditionnelle" d'Aristote, tout autant adversaire de la scolastique catholique que de la dialectique ramiste. Nous pouvons déduire de cette critique de la scolastique par Scharf au moins une chose : quand Wolff juge "la scolastique" confuse, vaine et inutile, il n'est pas insensé de supposer qu'au delà de ses professeurs de Breslau, il ait déjà pu trouver ce type de jugement dépréciatif dans les manuels de Scharf. Son orthodoxie est défendue de manière si virulente que Leinsle, par exemple, renonce même à le classer dans le camp des "semiramistes", tant il se refuse à s'associer d'une quelconque manière avec toute innovation en matière de logique.

Cette droiture d'intention, de la part de Scharf, devrait également pousser l'historien à se demander si elle est bien réelle, et surtout bien aristotélicienne³⁷. Si, par exemple, il reproche

³⁶ J. Scharf, *Methodus philosophiae peripateticae Prior, hoc est Tabellarum Philosophicarum P. prima*, Leipzig, 1631, 2, Praxis, Praefatio : "Tria sunt hominum genera, quae in philosophia cursu quam maxime adversari soleo: 1) Luxuriosi illi, qui nimium indulgent vanis et inutilibus speculationibus (...) quorum duces sunt scholastici (...) 2) Qui κακοφονία ducuntur, novitatem terminorum inducunt (...) eorum dux est Ramus, ramistae et mixti philosophi (...) 3) quod methodum praeter rei necessitatem immutaverit Ramus." Par "scolastiques", Scharf vise plus particulièrement les catholiques, c'est-à-dire les thomistes, les scotistes et les jésuites. Texte cité par Ulrich Gottfried Leinsle, *Das Ding und die Methode, Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, 2 vol., Maroverlag, 1985, vol. 2, note 892, p. 729.

³⁷ Nous avons un certain nombre de raisons de penser qu'en dépit de ses protestations fréquentes, la logique de Scharf, pour n'être pas ramiste, n'est pas si imperméable à sa méthode, et que l'exposition de l'auteur reflète certaines exigences particulières qui ne furent sans doute pas sans influence sur Wolff. En effet, l'idée d'associer Aristote à Melanchton, si elle est un signe compréhensible de soumission à l'autorité, n'est pas forcément pour autant un gage de cohérence doctrinale. Melanchton et ses étudiants furent notoirement attirés par La Ramée, et Philippe Melanchton lui-même publia trois livres de dialectique (*Compendiosa dialectices ratio* (1520), *Dialectices libri quatuor* (1527), *Erortema dialectices* (1540)), dont les premières éditions furent franchement anti aristotéliciennes dans leur inspiration, en se référant davantage à l'autorité de Platon qu'à celle d'Aristote. Certes, les dernières éditions s'accommodèrent davantage du péripatétisme, en cherchant à la concilier avec la pensée propre du réformateur. Melanchton reprit clairement le vocabulaire aristotélicien pour son propre compte, y voyant tout un héritage précieux pour cultiver et discipliner l'esprit humain. Mais à côté de l'exposition de ces contenus, on découvre des expressions et des méthodes tout à fait étrangères à la pensée d'Aristote. Pour ce qui nous concerne, Melanchton n'est pas hylémorphiste; il refuse surtout clairement la théorie de l'abstraction et défend l'existence des idées innées (natureles notitiae) qui seraient directement infusées par Dieu dans les âmes. Ces connaissances innées constituent la "lumière naturelle" de l'esprit, esprit qui disposerait ainsi d'une "force" autonome. Cette force permet d'ordonner *méthodiquement* ses idées pour être efficaces et inventives *a priori*, c'est-à-dire, on le suppose, sans besoin de recourir à l'expérience, dans la connaissance appropriée des êtres singuliers, d'où une exigence de clarté et de distinction dans l'exposition de "l'art logique". Tous ces caractères très spécifiques du ramisme sont absolument étrangers à l'aristotélisme, et l'on peut se demander comment Scharf a reçu ce type de doctrine, et s'il l'a admis par méprise comme étant un enseignement "orthodoxe". Quoi qu'il en soit, ces caractères platonisants sont à notre avis le terreau d'émergence historique privilégié de ce que l'on appellera bientôt la raison *pure*. Comme le dit significativement André Robinet, "La Préface des *Nouveaux Essais* se trouve dans la dialectique melanchtonienne." (A. Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien ; l'axe La Ramée-Descartes, op. cit.*, p. 75). On voit dès lors quelle équivoque considérable on risque à placer un ouvrage de logique sous l'autorité *équivalente* d'Aristote et de Philippe Melanchton. Se déclarer *philippien*, comme l'est

à La Ramée d'avoir introduit une méthode nouvelle, et donc du "désordre" dans l'exposition de la philosophie, c'est qu'il convient pour lui d'exiger une *méthode* d'exposition vraiment adéquate à la chose. Par exemple, dans le *Manuale Logicum*, il définit la méthode ainsi : "une élégante disposition dans le traitement des choses en vue d'une meilleure compréhension"³⁸. Cette définition est au fond similaire à celle que donne Ramus de sa dialectique. Mais l'on sent bien, en dépit des protestations de Scharf, que cette "disposition" est moins le signe d'une allégeance à l'être réel qu'une commodité pour l'esprit humain, un atout didactique. Cet "habitus de droite raison" est chez lui un quasi synonyme d'*ordre*, terme dont la fortune wolffienne est connue. Leinsle commente et essaie d'expliquer ce paradoxe :

Il doit exposer par ses tableaux que les aristotéliens aussi ont une méthode, et se défendent avec cela contre le reproche de non méthode. Avoir une méthode se trouve déjà être aussi sous l'influence ramiste, avec la possibilité de la représentation dichotomique. Ainsi Scharf veut-il indiquer que la philosophie aristotélienne se prête elle-même à une représentation sous forme de tableau et n'a pas besoin ainsi de la "déformation" ramiste. Scharf est absolument convaincu du grand profit didactique de "l'expression de l'art idéal", dans lequel les bases de toutes les sciences, comme les tableaux dans la musique, sont représentées de manière brève et avec méthode³⁹.

Scharf, n'a donc aucun scrupule à utiliser des tables logiques, se soumettant à une ordonnance de la pensée, pourvu que ces dichotomies soient considérées comme "adéquates" à la chose réelle, sans abus dans les "sous divisions", et qu'elles respectent les contours de la réalité. Cette démarche, contrairement à ce que l'on pourrait croire au premier abord, ne représente pourtant pas forcément une concession à La Ramée. Scharf est certainement inspiré en cela par le logicien Padouan Jacobus Zabarella (1533-1589), qu'il a lu et certainement inclus parmi les tenants de la *philosophia recepta*. Dans un esprit de grande fidélité à la logique aristotélienne, et surtout dans un souci didactique, mais en restant ouvert aux méthodes scientifiques du XVI^{ème} siècle, Zabarella avait lui-même composé de semblables tables de logiques à l'intention de ses étudiants. Le préfacier de son ouvrage *Tabellae Logicae*⁴⁰, indique par exemple au début de sa dédicace, en 1578:

Scharf, c'est courir le risque d'être toujours plus *ramiste* qu'on ne le croit soi-même. André Robinet nous renseigne par exemple sur le fait que le professeur de Scharf, Jakob Martini, dans ses *Partitiones* de 1615, n'était pas complètement imperméable à La Ramée. Au contraire, par gratitude envers celui-ci, il avait disposé l'intégralité de la logique aristotélienne sous forme *dichotomique* (*op. cit.*, p. 75.), conséquence de cette exigence de méthode, alors que par ailleurs il défend dans sa métaphysique la nécessité d'une soumission de la méthode à la chose. Ces ambiguïtés méritent à notre goût d'être signalées, car elles prouvent que les camps ne sont pas si clairement tranchés, et qu'un *esprit général commun* semble néanmoins les traverser.

³⁸ "Elegans rerum tractandum dispositio ad meliorem cognitionem facta." (Scharf, *Manuale Logicum*, *op. cit.*, logica specialis, livre IV, ch. 3, p. 319.)

³⁹ Leinsle, *Das Ding und die Methode*, *op. cit.*, vol. 1, p. 341. [Nous traduisons]

⁴⁰ Jacobus Zabarella, *Tabellae Logicae*, Venise, 1578. Traduites en français par Michel Bastit sous le titre *Tables de Logique*, L'Harmattan, 2003. On y trouve une impressionnante série de tables dichotomiques dont la particularité reste néanmoins de toujours rester scrupuleusement fidèles aux distinctions d'Aristote, sans prétendre sécréter d'elles-mêmes, comme chez Ramus, une disposition nouvelle *a priori* basée sur les seuls concepts. Michel Bastit note dans l'introduction le souci qui a motivé la composition de ces tables : "Le but que s'était fixé Zabarella en rédigeant cet ouvrage était essentiellement pédagogique. Il voulait, comme il l'exprime clairement, laisser à ses étudiants un aide-mémoire de logique aristotélienne." (I). En ce qui concerne la fidélité à l'esprit d'Aristote, il ajoute que "l'ouvrage de Zabarella témoigne aussi à sa façon de la vivacité de la tradition logique la plus proche d'Aristote." (IV)

Rien dans toute la philosophie d'Aristote n'est plus digne de recommandation et d'admiration que la raison correctement disposée dans sa démarche, appelée méthode par les Grecs, sans laquelle elle serait tout à fait confuse et la connaissance serait perturbée et indistincte, pas très différente des écrits de ceux qui manquèrent de la lumière d'une doctrine de cette sorte⁴¹.

Ces lignes auraient pu être revendiquées par Scharf lui-même, qui partage totalement ces vues⁴². L'utilisation de ces tables synoptiques et synthétiques est d'ailleurs très en vogue au XVII^{ème} siècle dans les universités allemandes, y compris dans des matières comme l'éthique⁴³. Il semble que l'usage de ces tables d'exposition méthodique soit le fruit de "l'ère du manuscrit", pour reprendre une expression de Charles B. Schmitt, qui en constate l'usage généralisé :

On a associé au développement du ramisme l'usage des tables dichotomiques ; il est vrai que ces *tabulae* caractérisent les manuels auxquels ont abouti les efforts du réformateur français de l'éducation et de ses associés. Mais cette technique pédagogique a ses racines à l'ère du manuscrit, et l'usage des *tabulae* est répandu dans la littérature médicale imprimée avant que n'intervienne Ramus. Il est manifeste qu'à la fin du XVI^{ème} siècle leur emploi est extrêmement répandu, plus dans l'Europe du Nord que dans celle du Sud, et qu'un très grand pourcentage des manuels de philosophie a recours à cette technique utilitaire pour résumer la matière. (...) Cette discussion révèle la force d'une organisation de l'espace dans le système de mémorisation et sa popularité dans la culture de l'Europe du Nord à la fin du XVI^{ème} siècle⁴⁴.

Nous nous permettrons d'ajouter à ces remarques que ces tables témoignent également d'une volonté implicite de *systématiser* la pensée humaine pour la simplifier, prélude à l'impératif classique de *l'ordre clair* qui subordonne peu à peu le monde aux réquisits de l'esprit. Parmi les tenants de l'orthodoxie aristotélicienne de la Renaissance et de l'âge classique, il existait donc déjà, dans la manière d'exposer les contenus, un souci grandissant de *disposition ordonnée et méthodique* de la pensée, sous forme de tableaux caractérisés par la clarté et la distinction, de propositions énumérées, d'axiomes numérotés, des préceptes toujours utiles et transparents, de manuels clairs et concis. Comment ne pas voir que Wolff a pu largement s'inspirer de ces mêmes exigences en étudiant ces manuels ? Et cette partition dichotomique utilisant des accolades, que l'on rencontre dans les tables de logique de Zabarella et de Scharf, comment ne pas la voir appliquée dans la disposition systématique des traités wolffiens eux-mêmes ? Que tout cela soit passé chez Wolff par l'intermédiaire de Scharf ne nous semble pas complètement hors de propos.

Cette volonté d'exposition méthodique vaut également pour la métaphysique. Max Wundt indique à propos de l'*Exemplaris metaphysica* de Scharf⁴⁵ que, dans son projet, "l'effort de

⁴¹ J. Zabarella, *Tables de logique*, op. cit., p. 3.

⁴² Zabarella a longtemps servi de bouclier théorique contre les ramistes, notamment sous la plume des luthériens orthodoxes, dont Cornelius Martini, farouche adversaire de La Ramée, à cause des confusions qu'il a vues dans sa manière d'appréhender la logique. Sur la controverse entre Cornelius Martini et Pierre de la Ramée, voir R. Pozzo, "Ramus contra Martinum Defensus", in *Autour de Ramus, le Combat*, Paris, Honoré champion, 2005, pp. 213-233 (article en anglais).

⁴³ On peut noter à ce propos Jakob Thomasius et son manuel de philosophie pratique : *Philosophia practica continuis Tabellis in unum privatam comprehensa*, Leipzig, 1661, qui suit le plan de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote en 51 tables synoptiques. Cet ouvrage a été scrupuleusement étudié et annoté par son élève Leibniz, qui en possédait un exemplaire.

⁴⁴ Ch. B. Schmitt, *Aristote et la Renaissance*, puf, coll. Epiméthée, 1992, pp. 69-73.

⁴⁵ J. Scharf, *Exemplaris Metaphysica*, op. cit., dont la première édition à Wittenberg date de 1625.

traiter toutes les notions et de les ordonner, est clair⁴⁶." En matière de métaphysique, Scharf veut exposer à ses étudiants en théologie, de manière exhaustive et concise, toutes les distinctions terminologiques issues de la tradition scolaire, sans se permettre d'ajouter ou d'inventer quoi que ce soit⁴⁷, et ceci dans le but de ne permettre aucun doute à son sujet⁴⁸. Mais cette tradition est-elle, là encore, purement "aristotélicienne" ? De fait, il est notable que cette métaphysique protestante allemande, cette *philosophia recepta*, se révèle être, avant tout, et comme pour l'essentiel des métaphysiciens de cette période, *suarézienne* d'inspiration⁴⁹. Fr. Suarez est pour eux le modèle tutélaire et commande entièrement, à quelques retouches près, leur façon d'aborder la *science de l'être* et la construction de son architecture interne. Or, il y aurait beaucoup à dire sur le caractère "aristotélicien" de ce type de métaphysique, dont la méthode univoque est bien plus proche d'une dialectique axiomatique, *déductiviste, a priori*, que d'une recherche analogique des sens exprimés de l'être⁵⁰.

Il est manifeste en cela que le jeune Wolff, en lisant Scharf, a surtout été informé de cette métaphysique suarézienne comme étant *la* métaphysique officielle, celle visant d'abord l'ordonnance déductive de concepts univoques, et qu'il n'a jamais pu pratiquer vraiment une

⁴⁶ M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, op. cit., p. 116 [nous traduisons].

⁴⁷ J. Scharf, *Exemplaris Metaphysica*, op. cit., Praefatio : "nihil enim inveniens (...)."

⁴⁸ *Ibid.* : "Necessaria esse doctrinam terminorum Metaphysicorum amplius hodie dubium esse non potest."

⁴⁹ Sur la métaphysique de Fr. Suarez, voir l'ouvrage de J.-Fr. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Puf, Paris, 1990.

⁵⁰ Rappelons ici brièvement que la métaphysique de Suarez ne semble en effet être aristotélicienne que d'intention, mais ne se trouve plus, de fait, structurée d'après une méthode métaphysique utilisée par Aristote : elle obéit davantage, en arrière fond et au delà de réemplois divers, à une méthode univoque de type scotiste. Aristote n'y est plus suivi dans l'ordre établi par la tradition, signe que ce n'est plus de lui que Suarez tire la logique de sa recherche. Dans les *Disputationes metaphysicae* de 1597, le souci de commenter Aristote et de se soumettre à son autorité laisse place chez Suarez à une fondation certaine, scientifique et systématique de la métaphysique, permise précisément, comme pour Duns Scot, par l'unité intelligible du concept d'être, "premier concept déterminable". Cette unité est "transcendantale", parce qu'elle rend possible la connaissance de tout objet inclus sous ce concept d'être, y compris de Dieu, à titre de détermination particulière de cet étant, ce qui engendre une réorganisation complète du rapport entre métaphysique et théologie. L'être devient alors synonyme de "réalité", englobant *comme un genre* tout objet pensable en général, chacun de ces objets particuliers étant *déduit mathématiquement*, c'est-à-dire *a priori*, de cette réalité initialement posée comme *possible* en face de l'intelligence (que Suarez nomme "concept objectif" ou "essence réelle"). L'essence réelle n'est pas vraiment ce qui existe, mais, plus fondamentalement, *ce qui peut avoir l'exister* ("l'existible") et ce qui peut être appréhendé *a priori* comme simple nom. Cette réduction de l'être à la chose possible objectivement est effectivement corrélative à la métaphysique post-suarézienne et inspirera en tout cas l'écrasante majorité des métaphysiciens Allemands de l'âge classique. L'exposition de la métaphysique que fait Scharf répond manifestement à cette structure de pensée étrangère à Aristote, son architecture traitant d'abord de la considération de l'être en général compris de manière univoque (objet de la "métaphysique générale", qui se nommera bientôt "ontologie"), suivie de la déduction *a priori*, selon un schéma dichotomique caractéristique, de toutes les déterminations particulières (les "passions de l'être", objets d'une "métaphysique spéciale") qui rentrent sous ce concept, en suivant le principe de non contradiction formelle. Notons que ce principe de non contradiction, déjà psychologisé, vaut d'abord et avant tout pour la connaissance humaine. Tout le problème posé par ce type de métaphysique est que rien ne garantit que le pensable pour l'esprit puisse correspondre effectivement à quelque chose existant actuellement hors de l'esprit, sinon le seul recours *a priori* à la puissance absolue de Dieu qui avalise commodément cette correspondance. Cette métaphysique nécessite de fonder la valeur de son réalisme par le recours systématique à la théologie, exigence inédite et en tout cas non conforme à la tradition aristotélicothomiste. Ce recours systématique à la toute puissance divine pour légitimer le réalisme de la connaissance, démarche quasi ontologique, pose déjà en substance le redoutable problème du pont que Descartes, dans ses *Méditations métaphysiques*, mettra en pleine lumière.

métaphysique d'un autre genre, suivant, par exemple, une démarche inductive et analogique. Lorsqu'il voudra plus tard soumettre la métaphysique à un traitement radicalement mathématique, en la recomposant sous la nouvelle forme d'une "ontologie rationnelle", cela pourrait éventuellement s'expliquer par le fait que cette discipline à ses yeux devait déjà pouvoir s'y prêter dans sa forme : depuis longtemps, sous la plume de penseurs réformés comme Clemens Timpler ou Bartholomeus Keckermann, la métaphysique cherchait en effet à se penser elle-même sous une forme pleinement systématique et déductive, selon un idéal davantage euclidien qu'aristotélicien. Nous touchons ici un aspect important de cette "nébuleuse" intellectuelle, de cette structure de pensée qui agit au XVII^{ème} siècle, et qui a pour exigence de fonder la systématisation *a priori* du savoir humain. Certes, nous ne prétendons surtout pas que Wolff aurait trouvé son mathématisme "déjà appliqué" dans la scolastique de Scharf, ce qui serait pour le moins faux et abusif ; mais nous voulons signaler ici que l'enseignement scolastique que Wolff a reçu, par le biais de Scharf, n'était pas opposé, dans ses intentions, à la possibilité de ce projet, et cela peut être même beaucoup moins encore que ce que les professeurs de Wolff, hostiles par principe à la scolastique, ont pu lui laisser croire. Car l'*Exemplaris Metaphysica* de Scharf traite de l'être, assurément, mais comment le fait-il ? Il exige pour elle une disposition *systématique*, en posant d'abord des définitions *a priori*, en posant ensuite des axiomes numérotés, ce qu'assurément Aristote n'aurait jamais fait. Le souci de la méthode et de l'ordonnance y prévaut manifestement sur la recherche de l'objet lui-même, et le cas de Scharf est loin d'être isolé. Comme le dit Edouard Mehl, "on retrouve une même nouveauté dans la *Schulmetaphysik* des réformés (Keckermann, Timpler, Alsted) : c'est avec eux que la science première vient à se définir comme "système"⁵¹." On peut dire avec cela qu'une sorte de tendance diffuse, un *préjugé favorable* à la pensée axiomatique et déductive, imprègne tout le XVII^{ème} siècle, et ce préjugé s'est transmis, y compris à travers les manuels scolaires "traditionnels" de sa jeunesse, jusqu'à Wolff.

b) Rudolf Agricola (1444-1485).

Wolff reste extrêmement allusif lorsqu'il fait référence, dans son autobiographie, aux auteurs scolastiques. Ainsi la référence à Rudolf Agricola, comme celle de Scharf, n'apparaît-elle qu'une seule fois dans son autobiographie, en même temps d'ailleurs qu'il mentionne l'étude d'un résumé de la *Somme théologique* de saint Thomas par Ludovic Carbon⁵². Il écrit à cet endroit qu'il a lu un traité *d'art dialectique* du logicien frison. Ce traité est certainement *De*

⁵¹ E. Mehl, *Descartes en Allemagne*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, introduction, p. 13.

⁵² EL, p. 117. L'ouvrage de Ludovic Carbon, professeur de théologie à Pérouse à la fin du XVI^{ème} siècle, est le suivant : *Compendium absolutissimum totius summae theologiae D. Thomae aquinatis*, Sumptibus P. Cholini et C. Butgenii, 1620. Notons à ce propos que ce résumé ne traite que de la *Somme Théologique*, et n'apporte en rien la méthode philosophique préalable qu'il est nécessaire de pratiquer pour l'aborder dans les conditions requises. Ce n'est donc pas non plus par l'intermédiaire de ce résumé que Wolff aurait pu entrevoir l'idée d'une philosophie foncièrement inductive, telle que la pratiquait Aristote.

l'invention dialectique, traité très célèbre, paru en 1479. Comme il semble avoir lu en même temps ce traité et celui de Tschirnhaus, il est très probable que le thème, commun aux deux traités, de *l'invention* dans la connaissance, et qui préoccupait fort Wolff à cette époque, l'ait justement mené à leur étude conjointe. Si donc l'on veut savoir ce qui a pu intéresser Wolff dans cette lecture d'Agricola, la réponse est très probablement dans celle d'établir une méthode pour l'esprit, un moyen efficace de trouver de nouvelles vérités. Wolff, notons-le ici, s'immerge très tôt, par cette lecture, dans les méandres et les exigences de la pensée *dialectique* moderne, et de la nouvelle méthode intellectuelle que celle-ci se propose d'édifier. La réflexion d'Agricola marque bien la première *rupture* méthodologique par rapport à la logique d'Aristote, rupture accomplie *in exercito* par son principal successeur La Ramée. Agricola pose d'emblée le problème de la méthode, et exige une nouvelle organisation de la logique, dans le but de fournir une connaissance plus féconde par l'universalité de son application. Aristote, rappelons-le, divisait la logique en deux domaines séparés : le raisonnement certain et le raisonnement probable. *L'analytique* traitait du premier, et concernait la philosophie ; la *dialectique* traitait du second, l'argumentation persuasive, étudiée par Aristote dans les *Topiques*.⁵³

Agricola, en s'inspirant de Cicéron, va remettre en cause et renverser complètement cette hiérarchie traditionnelle. La dialectique est chez lui extraordinairement valorisée, et selon lui doit faire cause commune avec la rhétorique. Il la juge plus souple, plus étendue dans son application, plus apte à nous faire apprendre, à dévoiler de *nouvelles vérités*, plus capable également de former un jugement critique des autorités⁵⁴. Elle devient par elle-même un nouvel instrument de connaissance claire et certaine, et non une simple réflexion sur les jugements probables comme elle l'était jusque là. *Elle veut ravir la palme de la certitude à la syllogistique* : "or il est un fait (...) que la certitude concernant toute chose doit être fondée sur

⁵³ "Aristote distingue, à l'intérieur de sa logique, la *dialectique* et la logique démonstrative ou *analytique*. Le sens du mot "dialectique" n'a pas, chez lui, celui qu'il a chez Platon, bien qu'il en dérive. Pour Aristote, la dialectique est l'art de la discussion et, par là-même, ses présupposés n'ont rien d'absolu. Elle procède de propositions qui sont l'objet d'opinion (*τα χατα δοξαν*), c'est-à-dire simplement probables, voire même contradictoires. en ce sens, on peut dire qu'elle est un art d'inventer, tant d'un raisonnement qui se déduit de prémisses admises, que des principes qui fondent toute connaissance. D'où cette difficulté : d'une part la dialectique n'assure aucun caractère d'absolu à la connaissance, et d'autre part c'est elle qui permet d'appréhender les principes fondamentaux de la vérité. La logique démonstrative ou méthode apodictique, comme Aristote l'appelle aussi, a seule une valeur scientifique. Contrairement à la dialectique, elle prend pour principes des propositions vraies, qui permettent au raisonnement d'aboutir à des conclusions vraies, c'est-à-dire d'élaborer une science du certain." (H. H. Knecht, *La logique chez Leibniz*, op. cit. , pp. 35-36.

⁵⁴ Il est extrêmement significatif de voir cette valorisation de l'art dialectique aller de pair avec la revendication philosophique et religieuse du *libre examen* qui, solidaire de la Réforme luthérienne, est défendu également par l'humanisme renaissant dans son ensemble, depuis Erasme jusqu'à Thomas More. L'instrument de la liberté d'expression, c'est-à-dire de la permission de critiquer les valeurs traditionnelles imposées publiquement par l'Eglise et par l'autorité politique, est conditionnée évidemment par la formation du jugement persuasif, donc par l'exercice de l'art dialectique, d'où l'importance considérable accordée à la dialectique par tous les penseurs de cette époque : "La revendication de (...) la discussion sociale "ouverte" entre toutes sortes de groupements sociaux et politiques, se fit entendre ici pour la première fois et l'art de l'argumentation dialectique et rhétorique en fut le moyen d'expression." (M. van der Poel, *Introduction à Rudolf Agricola, Ecrits sur la dialectique et l'humanisme*, Honoré Champion, Paris, 1997, pp. 25-26).

d'autres choses mieux connues dont on ne doute pas⁵⁵." L'art de l'invention dialectique tend donc à prendre la place de la *science* des *Catégories* d'Aristote, accusée de plus en plus de "formalisme" et d'inertie "dogmatique". La logique doit étendre sa sphère au delà de la simple déduction formelle, pour pouvoir devenir véritablement inventive. Derrière ces reproches si répandus à l'époque, le motif profond, en réalité, est bien que la pensée d'Aristote convient de moins en moins aux exigences propres de la science et de l'anthropologie de l'humanisme renaissant ; un savoir inductif et contemplatif ne peut plus être adapté à la nouvelle *mentalité* qui accompagne cet humanisme, tant celui-ci est pragmatique, constructif, intéressé, autotélique, *a priori*, épris d'indépendance intellectuelle et religieuse. Cet humanisme, en d'autres termes, cherche à se réapproprier la pensée humaine en se posant contre les autorités traditionnelles, et ceci passe nécessairement par la contestation de plus en plus forte de sa discipline philosophique, par la transformation ou l'extension progressive de sa logique.

La dialectique, qui était donc tenue au second rang quant à sa valeur de connaissance, devient avec Agricola, *synonyme* de logique véritable, par son universalité d'application et par la certitude qu'elle procure⁵⁶. Au lieu d'analyser d'abord les diverses manières de prédiquer un jugement, comme le fait Aristote dans le premier traité de l'*Organon*, cette dialectique commence par collecter des *lieux*, des *topoi*, des matrices d'arguments qui sont les points de départ d'une connaissance réinvestie à nouveaux frais, non pas probable, mais ferme et correcte⁵⁷. L'invention dialectique consiste à savoir comment et à partir de quoi on argumente bien, en utilisant ces *lieux*, qui sont comme les "germes" de l'invention. Agricola les explique de la manière suivante.

Bien que toutes les choses diffèrent par leurs caractéristiques individuelles, elles ont pourtant aussi une propriété commune et tendent toutes à un caractère naturel identique. (...) Or des gens extrêmement talentueux ont fait, dans cette grande diversité des choses, un inventaire des points communs tels que substance, cause, conséquence et autres (...). Ainsi, lorsque nous nous attacherions à examiner une chose, nous établirions directement avec l'aide de ces points ce qu'est la nature de cette chose dans son tout et dans ses parties et tout ce qui y correspond ou en diffère et ensuite nous déduirions de ces données l'argument convenable au cas en question. C'est pourquoi on les a nommés lieux, parce qu'en eux, tout comme dans un tonneau ou dans un trésor, se trouvent tous les instruments pour persuader. Un lieu n'est donc rien d'autre qu'un signe distinctif commun d'une chose, grâce auquel on peut trouver quelles sont les données plausibles qui se trouvent dans chaque chose. Puisse ainsi être établie notre définition du lieu⁵⁸.

Le *lieu* se présente donc comme l'instrument de mise en commun de l'objet de tout discours, de révélation de leurs similitudes à partir de l'expérience, permettant ensuite d'en *déduire* de nouveaux jugements, donc de permettre d'inventer une nouvelle connaissance. La

⁵⁵ Rudolf Agricola, *De l'invention dialectique*, prologue, in *Ecrits sur la dialectique et l'humanisme*, op. cit., trad. Marc van der Poel, p. 71.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 131 : "Mais la voie où la méthode pour aboutir à des conclusions et faire naître une conviction, c'est là le terrain du dialecticien. C'est que la dialectique signale en général les choses que l'on doit examiner et auxquelles on doit réfléchir avec son intelligence pour obtenir aisément la certitude en ce qui concerne le sujet que nous examinons." Ainsi Agricola en arrive-t-il à affirmer que la dialectique est la véritable méthode de toute science.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 73 : "En outre, il semble que la méthode des lieux fournisse non seulement la dextérité nécessaire pour apprendre à s'exprimer et un abondant matériau pour parler, mais aussi qu'elle ouvre la voie à une intelligence rationnelle et à un raisonnement correct."

⁵⁸ *Ibid.*, p. 83.

raison trouve là une méthode autonome d'établissement du savoir, où seul son pouvoir de développement *a priori* semble importer à l'esprit qui s'y soumet. Toutefois, Agricola, dans son traité, n'a achevé que la moitié de son projet ; en effet, après l'*invention* devait succéder la *disposition*, la mise en ordre des jugements permettant d'aboutir à ces nouvelles connaissances certaines. Mais Agricola ne lui consacre que quatre pages à la fin de son traité⁵⁹. Néanmoins, l'auteur pose, dans l'*invention*, les *points de départ* de la nouvelle logique, les principes dont se servira ensuite la raison pour déduire *a priori* les jugements à partir d'eux. La valeur d'un raisonnement ne réside plus d'abord, par conséquent, dans sa structure formelle, syllogistique, mais davantage dans sa fécondité pratique, sa certitude subjective, sa puissance de conviction sur l'auditeur. Le syllogisme ne disparaît pas, certes, mais il perd son statut de référence, parce qu'il n'est pas, selon Agricola, utilisé *tel quel* dans la pratique et dans les discussions. Un bon raisonnement est d'abord un raisonnement convaincant, cette force de conviction provenant plutôt d'un certain nombre de *règles d'ordonnance* qui remplacent en fait, dans le traité, l'exposition classique des figures de syllogisme. Nous pensons que ce sont ces règles d'ordonnance, ces "lieux" qui ont dû attirer l'attention de Wolff dans sa lecture d'Agricola, qui prône ainsi clairement la supériorité de la méthode *dialectique* sur la syllogistique.

En effet, Agricola pense que le point de départ de l'*invention* consiste à chercher des *définitions efficaces* en énumérant, par une description minutieuse, tous les aspects élémentaires de la chose définie (définition, genre, sortes, qualité et différence, tout, partie, concepts apparentés), en visant la clarté, la distinction et la complétude⁶⁰. Le système obtenu par Agricola est en tout cas censé viser l'utilité pour le raisonnement, car l'intérêt pratique est premier chez lui. L'auteur est en effet le premier penseur à avoir transformé la science du raisonnement rigoureux en un art utilitaire, ce pragmatisme supposant un degré aigu de systématisme rationnelle⁶¹. C'est ainsi qu'Agricola, après avoir loué ses mérites, reproche très significativement à Aristote son manque de clarté et d'ordre dans la pensée⁶².

⁵⁹ C'est La Ramée qui se chargera de rédiger cette partie manquante, d'où, chez lui, l'importance cruciale de l'ordre et de la disposition de la raison logique.

⁶⁰ Agricola distingue ensuite les "lieux internes", qui concernent l'essence de la chose décrite, et les "lieux externes", qui sont des données inessentiels ou périphériques. Cela correspond très exactement à ce que Wolff, on l'a vu, appelle, dans la *Logique latine* (LOG., §§ 62- 63, pp. 144-145), "attribut constant" et "attribut variable". Agricola arrive ainsi à poser un système de division de 24 "lieux" différents, avec plusieurs sous-divisions. Visuellement parlant, on obtient une sorte de "table de catégories" d'une grande rigueur systématique, qui n'est d'ailleurs pas sans faire penser à celle de Kant. À côté de cette division des lieux, en effet, l'énumération des catégories aristotéliennes paraît bien peu ordonnée, confuse et sans principe organisateur. On voit bien ici que le souci méthodique exige un ordre rationnel propre et entreprend de rebâtir toute la connaissance sur des bases nouvelles, moins pour se soumettre à l'ordre de l'être que pour construire rigoureusement des certitudes apodictiques.

⁶¹ Cf. R. Agricola, *De l'invention dialectique*, *op. cit.*, p. 97 : "Mais il est possible d'expliquer de façon concise et dans un schéma clair, autant qu'il est nécessaire pour réaliser notre but, ce qu'est un lieu (...) Je n'agis pas ainsi parce que j'espère mieux faire que tous ces grands et savants hommes qui m'ont précédé - comment le pourrais-je, en effet - , mais pour traiter, ainsi que je l'ai déjà dit, les règles d'une façon un peu plus simple et plus détaillée dans l'espoir que, si elles ne sont pas analysées avec une grande clairvoyance, elles s'avèreront du moins expliquées d'une façon suffisamment claire. Si j'atteins ce but, mon vœu sera réalisé."

⁶² *Ibid.*, pp. 85-87 : "Mais je trouve regrettable que cet homme qui fait autorité se soit mis en tête de ne pas exprimer simplement et clairement les résultats de ses recherches. On a ainsi, outre l'effort dû à la complexité des

L'attention portée par Agricola à la formation et au classement rigoureux des concepts est significative, pour ce qui nous concerne. Nous savons à quel point ce thème était important pour le jeune Wolff, qui se préoccupait fort de savoir alors comment construire de bonnes définitions (comment composer correctement les éléments des définitions, afin de parvenir aux "notions complètes" dont il parlera plus tard dans la *Logique latine*), et qui voyait bien que là se trouvait la clef de voûte de la méthode qu'il recherchait pour pouvoir l'appliquer à la théologie. Toutefois, il est évident que si Agricola insiste sur la clarté et la précision de la méthode, sur un certain déductivisme de la pensée rationnelle, sur une "lumière naturelle", il ne s'appuie jamais, pour s'en inspirer, sur le modèle des mathématiques. Il est significatif de constater ici que la réforme qu'il entreprend est encore bien distincte de cet idéal. M. Bullynck, spécialiste de l'histoire de la logique, le souligne avec force :

(...) dans la confrontation avec les mathématiques nouvelles du 16^{ème} siècle, cette évolution de la logique vers les Topiques aidera à renforcer une scission dans la logique même. D'un côté, une logique de syllogismes et déduction qui s'associe avec les méthodes de démonstration en maths ; de l'autre côté, une logique qui tend vers la rhétorique, qui assigne surtout l'ordre, l'arrangement des concepts et arguments. La forme extérieure, l'arrangement, prévaut. (...) On trouve là une certaine friction entre mathématiques (après Euclide) et ses structures, aussi déductives et donc "logiques", et la logique "nouveau style" de Ramus et d'autres. (...) D'une part, ces éléments ne se laissaient pas aisément intégrer dans les mathématiques d'Euclide, d'autre part, le fait qu'ils ne se laissaient pas intégrer accentue l'idée que la structure des mathématiques ne correspond pas à celle de la logique⁶³.

Il reste que, en dépit de cette opposition globale qui occasionnera bien des luttes intellectuelles, la *synthèse* des deux méthodes, lente et difficile, se fera bel et bien au cours du XVII^{ème} siècle, non pas tant avec Descartes⁶⁴ qu'avec Leibniz et ses précurseurs, inaugurant ainsi un nouveau mode d'intelligibilité scientifique où la *raison pure* aura, alors et alors seulement, une place déterminante. Il ne convient donc pas de chercher davantage dans cette direction pour l'instant, si l'on tient à cerner les sources des concepts qui nous occupent chez Wolff. On retiendra seulement, de la part d'Agricola, l'idée d'après laquelle la certitude rationnelle est solidaire d'une logique non plus analytique, mais dialectique, de la manière de définir les choses et de disposer ensuite méthodiquement leurs jugements, en suivant les exigences de l'esprit, *avant* de suivre l'ordre du monde et de l'expérience. Remplacer enfin l'*Organon* d'Aristote par un nouvel instrument de pensée, censé être plus utile et plus fécond, était assurément, en concordance avec les aspirations des professeurs de Wolff, tant à Breslau qu'à Iéna.

3) Erhard Weigel (1625-1699).

sujets, encore une difficulté de plus, qui provient de l'auteur lui-même et implique que nous devons enquêter sur ses intentions, équivoques et ambiguës comme s'il s'agissait d'un oracle." Ce jugement dévoile en tout cas clairement les intentions d'Agricola lui-même.

⁶³ M. Bullynck, *Histoire de la logique, Formalisation, mécanisation et calculabilité*, cours d'université Paris 8 Vincennes saint Denis, accessible en ligne, pp. 10-11.

⁶⁴ Descartes, surtout dans les *Regulae*, est encore dans une démarche d'opposition et de substitution de la logique formelle par l'idéal de mathématique universelle, alors que Leibniz parvient à construire une logique formelle *elle-même* mathématique, où déduction, ordre et disposition se trouvent coordonnés. Cette coordination est également la caractéristique de Wolff, comme on l'a vu plus haut.

Il est évident qu'hormis les quelques points que nous avons dégagés, l'enseignement scolastique n'était pas en mesure de satisfaire ou d'intéresser vraiment Wolff, qui cherchait avant tout une méthode d'investigation innovante, d'autant plus que le Gymnase de Breslau avait pour finalité principale la formation en théologie. Avant d'arriver à l'université d'Iéna, écrit-il, "je ne connaissais rien d'exact des mathématiques ou d'exact dans la physique."⁶⁵ L'aveu d'ignorance est significatif : l'étude des mathématiques à Breslau avait dans cette institution un but somme toute auxiliaire: "Mais comme mon but principal avait toujours été tourné vers la théologie, j'assignais aux mathématiques une fonction secondaire. Je ne me fixais pas en effet d'autre but que celui d'aiguiser mon intelligence et d'abstraire d'elles les règles pour me guider dans la connaissance exacte de la vérité."⁶⁶ Pour le dire autrement, le Gymnase de Breslau ne lui permettait en rien d'approfondir les mathématiques ou d'en maîtriser les arcanes⁶⁷, parce que son enseignement ne prétendait pas aller au delà d'une formation générale. Wolff se plaindra de ce relatif dénuement, notamment dans ce paragraphe du *Ratio Praelectionum* :

Il n'y avait pas dans la patrie de quoi assouvir mon désir. En effet les mathématiques que l'on enseignait dans le Gymnase de la patrie n'allait pas au delà de l'explication des termes et de la description des illustrations. Et quoique j'eusse décidé de continuer avec mes propres forces vers d'autres connaissances, il se présentait cependant différents obstacles, qui retardaient le progrès. Je rencontrais les *Eléments d'Euclide*, édité et commenté par *Clavius*, que je regrettai pour la prolixité excessive, (...). En ce qui concerne l'algèbre, il ne m'était connu aucun autre écrit, excepté celui de *Clavius*, que l'on pouvait consulter seulement dans la bibliothèque publique⁶⁸.

Mais d'où vient ce désir de sa part? Il semble s'expliquer par le fait que l'étude des mathématiques lui avait été très vivement conseillée à Breslau par son professeur Caspar Neumann, comme moyen de parvenir à la certitude en théologie⁶⁹. Cette aspiration, qui tendait, on l'a vu, à rejeter le syllogisme et tout l'enseignement scolastique reposant sur lui, au profit d'une nouvelle méthode de connaissance, contenait de fait, en elle, l'intuition fondamentale du projet wolffien, d'où l'importance de comprendre exactement d'où elle a pu provenir. Il importe par conséquent de chercher d'où lui est venue cette idée d'une application *universelle* de la méthode mathématique, et cette origine doit se chercher dans la pensée du maître de la plupart des professeurs de Wolff, Erhard Weigel. Il ne fait aucun doute que nous pouvons trouver en Weigel, penseur prolix, original et polyvalent, les grands axes principaux

⁶⁵ EL, pp. 123-124.

⁶⁶ EL, pp. 127-128.

⁶⁷ RP, II, II, § 12 : "ut Mathematicorum sacris initiarer."

⁶⁸ RP, II, II, § 13, p. 123 : "Non erat in patria, qui expleret desiderium meum. Quae enim in Gymnasio patrio docebatur Mathesis, ultra terminorum explicationem & figurarum descriptionem non extendebatur. Et quamvis proprio Marte ad ulteriora progredi decreveram ; varia tamen sese mihi objiciebant obstacula, quae progressum morabantur. Incidebam in elementa *Euclidis* a *Clavio* edita & commentariis illustrata, quae nimia prolixitate displicebant, (...). Similiter de Algebra non aliud mihi scriptum innotuerat, quam *Clavianum*, cujus usus non nisi in Bibliotheca publica concedebatur."

⁶⁹ EL, p. 121 : "Quand j'écoutais alors que les mathématiciens montraient leurs propositions de manière si certaine qu'on devait les reconnaître comme vraies, je désirais apprendre les mathématiques pour la méthode, afin de tâcher de porter la théologie à une certitude incontestable." Cette idée provient de Neumann, qui partageait totalement cette conviction lui-même, et incitait Wolff à lire Tschirnhaus et Descartes dans ce but.

qui structureront toute la philosophie de Wolff, même si bien sûr, cette source a toujours été indirecte. Mais allons-nous pour autant retrouver chez lui explicitement les concepts d'*a priori*, d'*a posteriori*, de *raison pure*, dans le sens que Wolff leur a donné ? Allons-nous retrouver au moins l'exercice implicite de ces concepts ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner maintenant.

Aucune étude globale en français n'existe encore sur cet auteur. On trouve d'importantes indications en allemand dans l'ouvrage de Leinsle, *Reformversuche Protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*⁷⁰, dans un article de K. Moll, inclus dans la nouvelle édition du *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Fr. Überweg⁷¹. Une importante étude récente, orientée spécifiquement sur la philosophie de Weigel, est également allemande, sous l'impulsion de Stefan Kratochwil⁷², mais tous ceux qui parlent de lui signalent qu'une étude approfondie, basée sur la lecture précise des textes eux-mêmes, fait encore défaut. Penseur aux facettes multiples, caractéristique de l'âge baroque, Weigel est de fait très difficile à cerner et ne laisse pas découvrir aisément ses principes directeurs, disséminés dans la bonne centaine d'ouvrages et d'opuscules rédigés de sa main.

a) Le projet de science universelle systématique.

Weigel est manifestement pour Wolff, par le truchement de Neumann et Hamberger, l'inspirateur principal de son projet mathématique. Lui-même est doté d'une tournure d'esprit encyclopédique et méthodique, et son œuvre "pansophique", nommée aussi "science universelle", est tout à fait favorable à l'épanouissement d'une raison de type systématique, conformément aux vues de son maître Johann Heinrich Alsted (1588-1638), et qui semble un trait caractéristique de la philosophie calviniste de cette époque. L'idée d'une "mathesis universalis" est certainement venue à Weigel par le biais d'Alsted, auteur chez qui l'on trouve, comme le note judicieusement Paccioni⁷³, des occurrences antérieures à la rédaction des *Regulae* de Descartes, qui eut lieu en Bretagne aux alentours de 1628. La personnalité très volontaire et réformatrice de Weigel n'a pas été d'ailleurs sans lui causer des soucis avec les autorités universitaires, notamment à propos de la valeur du syllogisme, mais l'on peut affirmer qu'un grand nombre d'exigences de ce penseur se retrouvent de manière assez frappante dans la philosophie de Leibniz, qui fut son plus illustre élève, et que ce dernier

⁷⁰ U. G. Leinsle, *Reformversuche Protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Maro verlag, Augsburg 1988, pp. 63-87.

⁷¹ K. Moll, *Erhard Weigel, Leben - Lehren - Wirkung*, in Friedrich Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Helmut Holzhey u. a. : *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*, Basel 2001, Band IV/2, pp. 948-957 et 987-989 (bibliographie).

⁷² Sous la direction de S. Kratochwil, *Philosophia mathematica, die Philosophie im Werk von Erhard Weigel*, édition Paideia, Jena, 2005. Un autre ouvrage, plus ancien, contient aussi quelques pages sur le sujet : Georg Wagner, *Erhard Weigel, ein Erzieher aus dem XVII. Jahrhunderte*, Leipzig, 1903, reprint bibliolife. Il faut noter enfin qu'une "société Erhard Weigel" (Erhard Weigel Gesellschaft) a été fondée à Léna en décembre 2003 et a contribué à promouvoir de nouvelles recherches à son sujet.

⁷³ Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit., p. 41.

traitait avec un respect éminent en parlant de lui comme d'un mathématicien et un philosophe célèbre.⁷⁴

Weigel est un esprit philosophique, certes, mais aussi un pédagogue reconnu jusqu'à nos jours en Allemagne, et surtout un esprit très religieux, jusqu'au mysticisme⁷⁵. Selon lui, la philosophie se définit ainsi :

La science et la considération des ouvrages de Dieu et de la conduite de ce qui se passe dans le monde, en vue du respect de Dieu et de l'édification des hommes dans la direction de l'utilité. Une telle science serait prise de la nature et notée de cette façon ; celle-ci est attestée ou bien par la raison naturelle ou bien par l'expérience infaillible (unfehlbare Erfahrung)⁷⁶.

La philosophie est donc une science, et aurait comme chez Wolff deux sources qui doivent coopérer pour produire un savoir : la raison et "l'expérience indubitable". Comme on le voit, la similitude du vocabulaire avec celui de Wolff est à noter. Le rationalisme de Weigel semble ici tempéré par la collaboration de la raison et de l'expérience sensible. Mais, au delà de ce principe, toute l'originalité de Weigel consiste néanmoins dans la mise en évidence d'un nouvel instrument méthodologique, un nouvel *Organon*, ou plutôt d'un instrument rationnel d'après lui tout à fait *ancien*, mais épuré de toutes les "scories scolastiques" qui ont pu en altérer la substance au cours des siècles. Dès lors, déçu par l'absence de vrai traité mathématique accessible pour l'enseignement, il ne cesse de rappeler son lecteur à la tradition antique pour défendre cet "instrument naturel" qui reste à retrouver et qui se révèle entièrement fondé sur la mathématique. Cet instrument méthodique permet de *systématiser* la connaissance de la nature et de produire des conséquences fécondes pour la vie courante. Nous retrouvons ici ce pragmatisme foncier que l'on a déjà signalé chez Wolff. On peut trouver dans son *Kurze Bericht von der Mathematika* un passage⁷⁷ qui structure assez bien la hiérarchie des connaissances à ses yeux⁷⁸. Weigel estime que les individus doivent agir en fonction de l'intérêt de la communauté, ce bien pouvant être visé à l'aide d'inventions techniques et de connaissances fécondes, ces connaissances favorisant justement la possibilité

⁷⁴ Cf. *Théodicée*, troisième partie, § 384, consacré à l'évocation de la preuve de Dieu par la création continuée de Weigel.

⁷⁵ Ceci explique peut être son très fort attachement à l'astronomie, qui fut sa formation initiale et qu'il enseigna longtemps, car Weigel voyait dans l'étude du ciel la manifestation la plus claire de la sagesse divine. Selon lui, l'astronomie, ou art du ciel, est "digne d'une considération particulière, non seulement parce qu'elle étend la maison si extrêmement grande de tous les hommes, le magnifique bâtiment mondial (...), mais encore parce qu'elle certifie qu'un Dieu doit être, que nous avons à reconnaître et à respecter, et auquel on donne la main." (Erhard Weigel, *Kurzer Entwurf der freudigen Kunst und Tugendlehre vor Trivial und Kinderschulen*, Iéna, bei Johann Bielcken, 1682, § 4.) [Nous traduisons]

⁷⁶ Erhard Weigel, *Speculum Uranicum Aquilae Romanae Sacrum, das ist Himmelsspiegel, darinnen ausser denen ordentlichen auch die ungewöhnlichen Erscheinungen des Himmels mit gebührenden Anführungen abgebildet...*, Johann Meyer, 1661 (1), p. 3.

⁷⁷ Cette ensemble de distinctions se retrouve telle quelle dans *Idea Matheseos universae cum speciminibus inventionum mathematicarum*, J. J. Bauhoferi, Iéna, 1669, ch. VI, § 10.

⁷⁸ Erhard Weigel, *Kurze Bericht von der Mathematika*, Iéna, 1664, p. 124. S. Kratochvil commente ce passage : "Tout ce qui est nécessaire pour bien diriger la vie humaine est divisé d'après Weigel en souci de l'éternel et de la vie présente. Le souci de la vie éternelle est ordonné par Weigel à la tâche de la première faculté qu'est la théologie. Le souci de la vie temporelle, c'est-à-dire de la vie de l'homme entre la naissance et la mort, est ordonné à la tâche des trois facultés restantes." (*Philosophia mathematica, die Philosophie im Werk von Erhard Weigel*, op. cit., p. 14. Nous traduisons).

des inventions techniques. Parmi les connaissances, Weigel distingue alors les disciplines utiles à la vie éternelle et temporelle (la théologie) et les disciplines utiles surtout à la vie temporelle (la jurisprudence, la médecine et les mathématiques). Les mathématiques permettent un travail fécond, parce qu'elles sont inventives, et cela du fait d'une méthode progressive de découverte de la vérité qui peut servir néanmoins dans toutes les disciplines, aussi bien en morale qu'en théologie. Cette méthode progressive des mathématiques est pour lui la "vraie philosophie", la *Hauptmathesis*, celle qui n'aurait jamais dû cesser d'être appliquée, mais qui a été l'objet d'une éclipse par un processus historique de dégradation commençant avec l'invention de la syllogistique et culminant avec la scolastique médiévale. Pour lui, "c'est un fait que la mathématique (mathesis) considérée dans toute son ampleur n'est pas une discipline distincte de la philosophie⁷⁹." La synonymie entre méthode mathématique et philosophie est ici significative : elle est capitale, dans la mesure où on touche déjà là, en germe, l'intuition centrale de Wolff. Selon Weigel, les philosophes et les théologiens se sont trop contentés, après Euclide et Pythagore, de faire de la métaphysique, c'est-à-dire de savoir seulement *former et dénommer des notions* au lieu de pouvoir les *enchaîner* de manière féconde et rigoureuse, en vue de trouver de *nouvelles* vérités. Cette démarche de formation des notions, qui ne pourrait valoir à la rigueur que dans un premier temps, ne suffit manifestement pas à connaître exhaustivement les choses, car elle est purement *descriptive et verbale*. Elle est pour Weigel purement *formelle*, ne fait au fond que répéter des notions, poser des étiquettes sur des quiddités, reproche qui débouche rapidement sur celui de stérilité méthodologique. En ce sens, "conclure logiquement" n'est qu'une répétition formelle, claire, certes, mais circulaire; cela ne peut pas être l'équivalent de "calculer" de manière féconde et inventive :

Conclure n'est pas la même chose que calculer [computare] une chose : en effet, calculer, ou bien, pour utiliser le mot latin correspondant, raisonner [ratiocinatio], c'est l'exploration (non la récitation), la production (non la prédication), et l'invention (non la répétition) de la vérité qui se cache dans la nature et qui est recherchée. A l'inverse, conclure, c'est l'esprit ou la langue qui reprend succinctement ce qui a été dit avant, et qui le propose de façon plus claire. C'est ce que les logiciens attestent religieusement. Il n'y a ni plus (ni moins) dans la conclusion que dans les prémisses⁸⁰.

Fort de cette critique d'inspiration assez cartésienne, Weigel prétend restaurer toute la *pureté* de la méthode d'investigation mathématique, rendant à la raison sa véritable fonction, qui est une fonction de *calcul continu* inspirée de la géométrie, seule à même de toucher la substance réelle singulière, et surtout, contrairement à la logique scolastique, de trouver de nouvelles données. Notons au passage que la chose réelle singulière n'existe pour Weigel que parce qu'elle est une essence effectivement *posée*, et non simplement idéale ou possible, détermination *complémentaire* qui n'est pas sans faire penser fortement à la future définition wolffienne de l'existence.

⁷⁹ E. Weigel, *Philosophia mathematica, Theologia naturalis solida, Per singulas scientias continuata, Universae Artis Inveniendi prima Stamina complectens*, Iéna, 1693, reprint Olms, Hildesheim 2006, ad lectorem, p. 2, cité par Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit., p. 42.

⁸⁰ E. Weigel, *Philosophia Mathematica*, op. cit., pp. 120-121.

Pourquoi donc cette méthode mathématique est-elle féconde? En fait, avec elle, on accède à une plus grande quantité de déductions, et donc de conclusions correspondantes :

La mathématique (...) se compose aussi elle-même de développements dans la continuité des démonstrations, toujours attachées l'une l'autre de manière démonstrative, dont les plus profondes ne comprennent pas seulement une, deux ou trois, mais 100 conclusions et plus, et comprennent en elles des syllogismes, avec lesquels la vérité elle-même doit être tirée de la source de la nature⁸¹.

Ce passage, rétrospectivement, ne peut éviter de nous évoquer, par anticipation, la colonne vertébrale du système de Wolff, notamment sa concaténation de syllogismes renvoyant chacun les uns aux autres dans une sorte de démonstration continue aux multiples conclusions intermédiaires. Le raisonnement humain se comprend donc comme un calcul mathématique. Weigel définit ainsi le calcul : "Le calcul est, avec la réflexion des fondements (*Gründe*) disponibles après l'instruction supplémentaire des vérités convenables, la consultation d'une liaison cachée, ou bien la révélation de la conséquence, laquelle se trouve dans les fondements et dans la liaison prouvée entre les deux."⁸² C'est donc bien la "liaison prouvée" qui fait la vérité du calcul et sa solidité démonstrative, exactement comme Wolff le déclarera plus tard à son tour. La pensée équivaut à un chaînon de preuves dont la liaison déductive permet d'établir des conclusions rigoureuses, répondant aux difficultés posées au départ.

b) La méthode mathématique comme nouvelle logique de la connaissance.

Toute l'originalité de Weigel est de concevoir cette liaison, cette connexion rigoureuse du calcul, comme étant de nature originellement *mathématique*, et non pas vraiment *sylogistique*. Où plutôt, pour le dire plus précisément, le syllogisme aristotélicien est l'enrobage accidentel, circonstanciel, et la traduction plus ou moins déficiente, plus ou moins stérilisante, de la pensée rigoureuse, véritable et féconde, mise en évidence par Pythagore et par Euclide. La vérité du syllogisme se trouve dans la méthode d'exposition euclidienne, qui déploie la méthode démonstrative dans sa meilleure version. La présentation de cette interprétation audacieuse de la logique aristotélicienne se trouve dans le maître ouvrage de Weigel, *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*, daté de 1658⁸³, et qui fit grand bruit lors de sa publication⁸⁴. Ce traité, en apparence, n'a pas d'autre ambition que de commenter les

⁸¹ E. Weigel, *Kurze Bericht von der Mathematika*, op. cit., Iéna, 1664, p. 130.

⁸² E. Weigel : *Von der Würckung des Gemüths die man das Rechnen heißt*, Iéna, 1684. Cité dans H. -R. Lindner : Erhard Weigels "Idea matheseos universae". In *Wissenschaft und Verantwortung in der Geschichte*. (Alma Mater Jenensis. Studien zur Hochschul- und Wissenschaftsgeschichte Heft 4). Iéna, 1987, p. 30.

⁸³ E. Weigel, *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta, Genuinum Sciendi modum atque Nativam restauratae Philosophiae faciem per omnes Disciplinas et Facultates iconographice depingens. Opus omnium Facultatum Cultoribus ad solidam eruditionem summe necessarium, maxime proficuum*, apud Herm Grosium, Typis Nisianis Anno Academiae Jubilaeo Iéna, 1658. Leibniz possédait un exemplaire de cet ouvrage, amplement annoté de sa main, signe du grand intérêt qu'il devait lui porter.

⁸⁴ Cet ouvrage déclencha une véritable fronde universitaire. On accusa ce traité, par son universalisme, d'empiéter sans justification sur les autres disciplines, notamment sur la théologie. Weigel fut obligé de signer par la suite une déclaration où il promettait de se cantonner au seul domaine mathématique, sans outrepasser ses limites et surtout sans attaquer l'autorité universitaire. Mais Weigel ne se tint guère à cette déclaration, et une nouvelle polémique éclata en 1679 avec la faculté de théologie, à propos de questions relatives à la Trinité divine. Cet aspect de sa personnalité contraste avec le professeur affable et très diplomate qu'il était par ailleurs,

Analytiques premiers et seconds d'Aristote, où l'on trouve la théorie fondamentale du syllogisme. Weigel ne manque pas, du reste, de rappeler son autorité pour paraître orthodoxe aux yeux de ses collègues, très pointilleux sur ce sujet, mais la tournure de phrase utilisée, très irénique, ne doit pas laisser dupe le lecteur : "(...)Aristote est et reste le prince des philosophes (Platon et les autres ne sont pas exclus)(...) ⁸⁵." De fait, l'ouvrage, parce qu'il vise une refonte radicale de la logique aristotélicienne, est plutôt platonicien et pythagoricien d'inspiration. En effet, Weigel prend soin d'interpréter l'analyse d'Aristote comme si les ressorts de la démonstration syllogistique n'étaient au fond qu'un emprunt affaibli fait aux mathématiques, et, plus particulièrement, un emprunt fait à la méthode d'exposition euclidienne et à une vision finalement platonicienne de la pensée scientifique solide. C'est cette dernière qui se trouve être le véritable objet d'étude de l'œuvre. Weigel entreprend alors, oserait-on dire, un véritable travail d'*herméneutique archéologique*, lorsqu'il cherche à exhumer cette méthode universelle dans la pureté de son origine, parce qu'elle s'est trouvée enfermée postérieurement, en quelque sorte, dans sa "ganguie" aristotélicienne. Ce singulier traité, véritable *hapax* dans la production spéculative de son temps, et que Konrad Moll qualifie justement de "variante originale" d'Aristote ⁸⁶, marque à notre avis un jalon important dans la lente subordination de la pensée philosophique au paradigme géométrique dans l'Allemagne du XVII^{ème} siècle. Il représente, à n'en pas douter, la racine la plus reconnaissable de la méthode si singulière à laquelle Wolff aspirera bientôt.

Une question à laquelle il serait intéressant de répondre est la suivante : dans quelle mesure Descartes a-t-il pu influencer l'intuition de Weigel, qui semble sur ce point très proche de lui? Sur ce point, malheureusement, les commentateurs divergent et se contredisent. Max Cantor est le plus radical dans la négation : "Les mathématiques de Weigel (...) sont un exemple de frugalité, qui se faisait alors, sans exception à la règle, dans les universités allemandes. Les écrits de Descartes, il ne les a jamais étudiés, il ne les aurait pas compris ⁸⁷." Cependant, ce jugement ne résiste pas longtemps à l'analyse. Weigel connaissait à coup sûr Descartes, puisqu'il a reçu l'influence forte du cartésien Clauberg, réformé comme lui, et que Weigel a lui-même *enseigné* Descartes à son disciple Caspar Neumann. Il le mentionne à plusieurs reprises, et un opuscule tardif de sa main déclare même s'opposer aux cartésiens. ⁸⁸ Mais encore faut-il savoir ce qu'il pouvait avoir lu de lui. Il est certain que, par exemple, l'ouvrage capital des *Regulae ad directionem ingenii* n'a commencé à être introduit en Allemagne, et

d'après le témoignage de Jakob Thomasius, selon lequel il écoutait volontiers ceux qui voulaient discuter avec lui de sa nouvelle méthode, et savait s'accommoder des éventuelles propositions d'amélioration que l'on pouvait faire à son sujet.

⁸⁵ "...Aristoteles Philosophorum Princeps est et manet (non excluso tamen Platone et aliis)..." Erhard Weigel, *Analysis Aristotelica*, op. cit., p. 94, § 6.

⁸⁶ K. Moll, "Zur Systemkonzeption von Leibniz, ihrer Stellung zu Platon und Aristoteles und ihren Vorläufern Johannes Kepler und Erhard Weigel", in *Philosophia mathematica, die Philosophie im Werk von Erhard Weigel*, op. cit., p. 72.

⁸⁷ M. Cantor, *Conférences sur l'histoire des Mathématiques*, Leipzig, 1901, vol. 3, p. 29. [Nous traduisons]

⁸⁸ E. Weigel, *De l'excellence et de l'utilité de la philosophie mathématique contre la scolastique et le cartésien*, Iéna, 1693.

encore de manière extrêmement limitée, qu'avec un manuscrit recopié par Clerselier et acheté par Leibniz en 1670. Mais Weigel, sans doute possible, a étudié *La géométrie* de Descartes. Il l'appelait d'ailleurs le "subtil monsieur Descartes", mais il est très probable que la teneur du projet cartésien, dans ce qu'il avait de plus révolutionnaire, lui ait échappé dans le détail. Weigel essayait de produire une synthèse personnelle plus respectueuse de l'enseignement scolaire en vigueur, donc avec un état d'esprit plus éclectique, sans suivre forcément à la lettre les directives du philosophe français.

c) La gnoséologie de Weigel : le dualisme et l'origine *a posteriori* des concepts.

Avec une telle ambition et de telles influences, on pourrait s'attendre à découvrir chez cet auteur une philosophie de la connaissance très rationaliste d'inspiration, préluant ainsi efficacement à l'éclosion de la raison pure et *a priori* en philosophie. Or, le paradoxe est que cette attente est déçue dans l'analyse de détail, car Weigel a le souci de faire coexister cette ambition pythagoricienne avec une tradition épistémologique toujours aristotélicienne. Il est en effet surprenant que Weigel tienne beaucoup à toujours se réclamer d'Aristote, quitte à déformer l'aristotélisme pour en faire le "succédané" de Platon et de Pythagore. Il défend toujours l'origine *a posteriori* des concepts de l'esprit humain et combat parallèlement l'existence d'idées innées⁸⁹. On trouvera chez lui, notamment dans *l'Aretologista*, aussi bien l'affirmation quasiment cartésienne d'un dualisme substantiel entre l'esprit inétendu et le corps étendu, donc d'une opposition irréductible entre deux réalités complètement distinctes, que l'affirmation parallèle d'une théorie de l'abstraction des concepts à partir de la sensibilité tirée de sa connaissance du *Traité de l'âme* d'Aristote. Cette coexistence de doctrines d'inspiration hétérogène pose de délicats problèmes d'interprétation pour l'historien. Il est difficile d'expliquer cette hésitation entre deux traditions opposées, à moins de la comprendre dans une

⁸⁹ Ce refus des idées innées se reconnaît notamment à l'une de ses recommandations en pédagogie, qui s'inspirent de Comenius ou même d'Erasmus, et qui sont caractéristiques de l'humanisme : l'enfant, à la naissance, ne témoigne d'aucune raison en acte. Le pédagogue doit soustraire l'enfant à ses parents et le façonner *entièrement*, mais sans contrainte, et surtout de manière *méthodique*. Il faut donc commencer par cultiver sa sensibilité, puis sa mémoire, pour le former efficacement, et pouvoir, ensuite seulement, lui *inculquer* la raison, par des connaissances *utiles*. L'important est de faire tout cela sans contrainte. Weigel écrit par exemple : "Ce que les enfants doivent apprendre, ils le doivent en mémorisant, mais la mémorisation est pour eux (...) une souffrance de l'âme et un obstacle ; c'est pourquoi l'on doit tout le temps la faire aux enfants accompagnée d'un plaisir sucré ; car, autrement, un chien se trouve en traîne à la chasse." (Erhard Weigel, *Kurzer Entwurf der freudigen Kunst- und Tugend Lehre vor Trivial- und Kinderschulen*, bei Johann Bielcken, Iéna, 1682, § 1) Autrement dit, pour Weigel, apprendre se résume à mémoriser, parce que l'enfant, qui dispose d'une mémoire, ne dispose pas encore de raison. Tout comme Comenius, Weigel a une conception purement passive de l'esprit chez l'enfant, comme de la cire entre les mains d'un modelleur, d'où une conception de la pédagogie comme "fabrique" de l'esprit humain. Nous sommes ici très loin, en tout cas, des idées innées, car cette pédagogie, comme le dit Comenius, implique que "nous venions au monde l'esprit nu comme une table rase. (...) Qu'est-ce que l'homme en premier? Une matière informe et brute." (Comenius, *La Grande Didactique ou l'art universel d'enseigner pour tous*, in *Didactica opera omnia*, vol. 1, Amsterdam, 1657, Paris, Klincksieck, coll. "Philosophie de l'éducation", 2002, pp. 47-48.). Pourtant, cela n'empêche pas Comenius d'affirmer que l'intelligence de l'homme est à l'image de Dieu, mais, précisément, celle-ci a été débilitée et rendue stupide par le péché originel (*ibid.*, p. 38), d'où la nécessité de *tout* devoir lui apprendre. L'innéisme rationaliste de type platonicien est clairement étranger à cette tradition pédagogique.

intention plus généralement conciliatrice, une tournure d'esprit baroque, une sorte de tempérament dont Leibniz aura peut-être hérité. Pourtant l'articulation entre ces deux aspects ne semble pas faite, où plutôt Weigel a dû estimer que cette articulation était d'emblée cohérente et ne devait pas présenter de difficulté particulière.

Tout comme Wolff et le "mariage entre la raison et l'expérience", Erhard Weigel utilise à cette occasion une *métaphore* pour penser la relation entre l'esprit et les corps sensibles⁹⁰. On a vu que, pour lui, la collaboration de la raison et de l'expérience était nécessaire à la formation de la connaissance. Mais la métaphore qu'il emploie pour figurer cette collaboration est encore très intellectualiste dans sa forme : c'est celle du *cheval et du chevalier qui le monte*, fort proche, en cela, de la métaphore traditionnelle du "pilote en son navire" que l'on attache fréquemment à la philosophie cartésienne⁹¹. Cette métaphore attribue donc à la sensibilité une fonction d'obéissance, de soumission, et à l'intellect une fonction de direction, de commandement.⁹²

Comment en effet Weigel envisage-t-il donc le rapport entre l'esprit et l'expérience sensible?

Tout d'abord, il explique la formation des concepts dans notre âme :

En ce qui concerne l'esprit, lui-même comprend premièrement que des images connues arrivent en lui par les sens ou d'une autre façon, et s'appelle l' intellect patient ; ensuite, il en vient à enlever aux objets leur constitution ou à composer ensemble certaines parties prises çà et là, à rapporter lui-même une chose à un effet connu, à élire cette partie ou une autre pour telle construction, et en cela s'appelle l'intellect agent. Il est une volonté, non pas la chose elle-même, mais seulement la forme à extraire de la chose⁹³.

En dehors de l'assimilation de l'intellect agent à une "volonté spirituelle" (*Denkwille*), cette explication duelle distingue clairement dans l'esprit une partie passive, que Weigel appelle classiquement *intellectus patiens*, mais aussi, plus personnellement, *empfindenden Verstand*, faculté qui reçoit les images sensibles en elle (*Denkbildern*), et une partie active, qui lie les

⁹⁰ On peut signaler ici au passage que Jakob Thomasius, notamment, reprochait beaucoup à Weigel sa terminologie très personnelle et très difficile à comprendre.

⁹¹ Il convient ici de faire preuve de la plus grande prudence et de noter que cette expression, qui est en réalité un poncif très en vogue au XVII^e siècle, n'est utilisée par Descartes que dans le souci de s'en démarquer personnellement, comme d'une mauvaise et tenace interprétation de sa doctrine (mais est-elle finalement si mauvaise pour qualifier la conséquence immédiate de son dualisme, étant donné le sens tout nouveau qu'il confère à la notion de "forme substantielle"?). On ne trouve cette *formule repoussoir* en tout et pour tout que trois fois dans son œuvre. Une fois dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode* (A.T. vol. VI, p. 59) et deux fois dans la Méditation VI (A.T., vol. VII, p. 81.) Très étrangement, c'est Aristote, le premier, qui a peut-être inventé cette expression, sans doute à titre d'hypothèse de recherche, quoiqu'elle ne concorde pas avec son hylémorphisme. Elle apparaît dans le *Traité de l'âme*, II, I, 413a, l. 8-9. Saint Thomas d'Aquin l'utilise par contre plus d'une vingtaine de fois pour montrer que ce n'est pas une bonne manière de représenter le rapport exact entre l'âme et la matière corporelle que de se figurer une âme *dans* le corps "comme un pilote en son navire" (Voir par exemple *Summa contra Gentiles*, I, 26, § 13 et II, 57, § 2.) Mais comme saint Thomas, en se fiant à Grégoire de Nysse, attribue à Platon la paternité de la formule, les auteurs qui l'utiliseront ensuite (Raymond Lulle, Charron, Jean-François Senault) en feront à leur tour un gage d'appartenance courant à la psychologie platonicienne. Descartes, quant à lui, se gardera d'une telle attribution, Platon n'ayant pas laissé de trace écrite contenant explicitement cette expression.

⁹² Cette disposition est d'inspiration platonicienne dans l'ensemble. On la trouve de manière inattendue, des siècles auparavant, chez Boèce: "Ainsi les sens sont comme quelqu'un qui obéit, comme un serviteur, la raison en revanche est juge et fait autorité." A. Boetius, *Traité de la musique*, rédigé vers 510, édition et traduction par Christian Meyer, Turnhout, Brepols, 2004, I, 9, p. 47.

⁹³ E. Weigel, *Aretologistika, die Tugendübende Rechenkunst sich beziehet*, bei Wolfgang Moritz Endtern, Nürnberg, 1687, p. 67.

représentations par la saisie des formes intelligibles. Cette théorie correspond globalement à celle d'Aristote, et suppose la théorie de l'abstraction correspondante, telle que nous l'avons explicitée dans la première partie. Toutefois, Weigel se montre plus novateur en ajoutant cette thèse que Hobbes⁹⁴ avait faite avant lui : "L'activité de l'esprit réside dans le calcul."⁹⁵ L'intellect agent est pour lui une force de *calcul*, ce qui d'emblée mathématise en quelque sorte la nature de l'intelligence.⁹⁶ Penser, c'est calculer (*rechnen*), et la bonne méthode, la science, est un "art de calcul" (*Rechenkunst*). La nature de l'intelligence consiste donc pour Weigel dans la spontanéité rationnelle, ou *recta ratio* (*orthos logos*), mais en la traduisant comme "une libre activité de calcul" (*rechenschaftlichen Freitätigkeit*), une instance finalisée⁹⁷ qui est, quant à son origine, une sorte de "dotation divine"⁹⁸, l'homme, par son esprit, étant le miroir fini de l'intelligence divine.

Avec cela, pourtant, Weigel opte pour un dualisme assez radical entre l'âme et le corps, jusqu'à en faire deux natures distinctes, dans un esprit finalement assez platonicien. L'esprit et le corps sont "les deux natures principales de ce monde"⁹⁹. La personne humaine est ainsi une "bigena substantia", une entité composée d'une partie animale, matérielle, étendue, qu'il symbolise par *le cheval*, et d'une partie spirituelle¹⁰⁰, immatérielle, inétendue, qu'il représente par *le chevalier*. L'animalité corporelle en l'homme se doit d'obéir à l'esprit, comme le cheval se doit d'obéir au chevalier.¹⁰¹ L'esprit est un véritable miroir de Dieu sur la terre, un principe directeur doué d'une dignité éminente, au point de lui subordonner le reste du monde, notamment le "cheval du corps" qui doit s'y soumettre comme à son maître : "mais ainsi que l'animal devrait obéir à l'esprit, comme le cheval du chevalier obéit au chevalier."¹⁰² Cette soumission permet toutefois la séparation réelle des deux natures, car le chevalier peut laisser sans aucun problème son cheval et vivre sans lui. Dans cette optique, l'homme doit chercher à cultiver l'esprit et celui-ci doit s'élever par lui-même au-dessus de la nature matérielle, afin de retrouver la nature de la pensée comme un centre. On retrouve ainsi sous sa plume des exhortations significatives¹⁰³ : "La personne doit se dégager elle-même du corps terrestre et s'élever par l'âme¹⁰⁴." ; "Les hommes ne devraient pas servir, ainsi, tellement le corps, comme

⁹⁴ Th. Hobbes, *De Corpore*, op. cit., I, 1, 2.

⁹⁵ E. Weigel, op. cit., p. 68.

⁹⁶ E. Weigel, *Von der Würckung des Gemüths die man das Rechnen heisset*, bei Johann Bielcke, Iéna, 1684, IX, § 2.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁹ E. Weigel, *Extractio Radicis*, in Erhard Weigel : *Gesammelte pädagogische Schriften*, hg. von H. Schuling, Gießen, 1970, p. 158.

¹⁰⁰ E. Weigel, *Compendium Logisticae*, 1691, Proemium, II : "Homo mens est, id est *spiritus* finitus (...)."

¹⁰¹ E. Weigel, *Extractio Radicis*, op. cit., p. 158.

¹⁰² *Ibid.*, p. 159.

¹⁰³ Ces exhortations ne sont pas sans nous faire penser, au delà de Platon, aux derniers des soixante et onze "Vers d'Or" attribués à Pythagore, que Weigel a certainement lus en les pensant originaux, alors qu'ils sont en réalité des vers gnostiques de la fin du Ier siècle : "A ceux qui savent éveiller ce qu'il y a de sacré dans leur âme, la nature montre toute chose. (...) Lorsque tu abandonneras ton corps, tu seras immortel, un dieu immortel et non plus un mortel."

¹⁰⁴ E. Weigel, *Speculum Uranicum Aquilae Romanae Sacrum, das ist Himmelsspiegel*, op. cit., p. 1.

l'esprit¹⁰⁵.". Le platonisme affirmé de Weigel imprègne ainsi sa morale tout comme sa pédagogie.

En dépit de ces dernières assertions, l'expression de *raison pure* n'est pas thématifiée chez Weigel. Nous n'en avons pas trouvé d'occurrence en le parcourant. Cela n'empêche pas que la méthode mathématique utilisée par lui s'en approche par certains aspects, mais, à partir du moment où les concepts sont toujours issus de l'expérience et où aucune idée ne peut avoir de source originelle dans l'esprit, la *pureté rationnelle*, au sens wolffien du terme, ne peut pas trouver de terrain favorable. Cette pureté pourrait éventuellement se rechercher, peut-être, dans la rigueur rationnelle liant les propositions logiques entre elles dans les démonstrations (connexion logique pure). De surcroît, les disciples directs de Weigel, notamment C. Neumann et Sturm, insistaient beaucoup sur la nécessité de collecter des faits d'expérience pour pouvoir y appliquer fructueusement la méthode mathématique. Le fait que Weigel ait enseigné Fr. Bacon à Neumann n'est pas anodin, et Paccioni voit à bon droit dans cette caractéristique l'origine de l'intérêt wolffien pour l'expérience et pour la connaissance historique en général :

Selon Neumann, la considération de l'univers sur le modèle mathématique nous délivre d'anciennes folies comme la crainte des comètes. Elle nous donne accès au créateur, en partant de l'expérience elle-même. (...) Wolff lui doit l'idée que la méthode mathématique doit être utilisée dans l'ensemble du savoir, mais aussi son intérêt pour l'expérience, pour la connaissance factuelle "historique"¹⁰⁶.

Certainement peut-on voir en cela la défiance constante de Wolff pour la possibilité d'une *raison totalement pure* exerçable par l'esprit humain : cette position de défiance serait bien d'ascendance weigélienne. Ceci établit également que la thématique de la *raison pure*, au sens précis de connaissance *autoproduite* sans le concours génétique de l'expérience et sans le concours de l'imagination sensible, ne provient pas de l'héritage issu de Weigel, et qu'il faut par conséquent la chercher ailleurs. Au contraire, les professeurs de Wolff à Breslau accentuaient la nécessité de tirer de l'expérience la matière même du savoir, et qu'une connaissance sans expérience, même mathématique, seraient synonyme de connaissance "vide".

Quant au terme d'*a priori*, lui, en revanche, est utilisé en plusieurs endroits chez Weigel. Il est notamment défini au tout début de *Sphaericae Methodo Euclidea conscripta* de 1657, dans la préface au lecteur, mais dans le sens tout à fait traditionnel de démonstration de l'effet par la cause¹⁰⁷. Il semble que l'on ne puisse pas espérer non plus découvrir un nouveau sens à

¹⁰⁵E. Weigel, *Himmels-Zeiger der Bedeutung bei Erscheinung des ungemeynen Cometen anno 1680 v. 6 Nov. an beobachtet*, Iéna, bei Johann Biekeln, 1681, p. 41.

¹⁰⁶J. P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit., pp. 44-45.

¹⁰⁷E. Weigel, *Sphaericae Methodo Euclidea conscripta*, apud Johannem Bielkium, Iéna, 1658, ad lectorem B. : "Demonstratio dicitur a priori vel nobis causales, quando per effectum demonstramus causam, et demonstratio dicitur a priori Methodus Artium sapienter tradendarum seu conscribendarum hoc peculiare habet (...)."

cette expression dans l'œuvre de Weigel, qui, globalement, construit à travers toute son œuvre un savoir globalement *experimental*¹⁰⁸ et surtout *utile* pour la vie pratique¹⁰⁹.

Cette rapide analyse de la philosophie de Weigel laisse une forte impression de disparité, qui empêche de pouvoir classer cet auteur dans un camp déterminé ou dans une tendance bien claire. Il semble que la méthode qu'il prône, et qui appelle d'elle-même une philosophie de la connaissance assez proche de Descartes, c'est-à-dire d'inspiration rationaliste et innéiste, ne soit pas encore suffisamment clairement dégagée des exigences traditionnelles des autorités universitaires allemandes, qui maintiennent, on l'a vu, l'enseignement obligé d'un aristotélisme formel. Est-il possible, par exemple, de ranger Weigel parmi les partisans des réformes de La Ramée? Sa philosophie de la connaissance l'interdit assez clairement. Est-il possible, de la même façon, de classer sa méthode dans le genre de la dialectique? Ceci est sans doute plus probable, encore que l'on puisse discuter des différences de détail. Cette œuvre, par le paradigme qu'elle assume, joue un rôle non négligeable dans l'émergence du rationalisme leibnizien, qui, lui, thématise clairement la raison *pure a priori* en accentuant la dimension innéiste, platonicienne¹¹⁰ et systématique de sa gnoséologie. Herbert H. Knecht note justement à ce sujet :

Le XVII^e siècle voit en effet s'imposer la méthode mathématique, qui constitue le mode de penser spécifique de l'âge mécaniste. (...) Le triomphe de la méthode géométrique, qui est effectif à partir de 1640 environ, a été précédé par tout un travail de préparation au cours de la période qui comprend tout le XVI^e et la première partie du XVII^e siècle. A mesure que les humanistes sont davantage intéressés aux mathématiques et à leurs applications, ils se sont également penchés sur les méthodes originales qu'elles mettent en œuvre pour les confronter avec la tradition méthodologique scolastique (...). Alors qu'au début on peut assister à une certaine tentative d'assimiler la démonstration géométrique à l'*apodeixis* aristotélicienne, la méthode mathématique revendique de plus en plus sa totale autonomie et affirme sa validité même au-delà de son domaine originaire. (...) Avec Descartes, la nouvelle méthode présente tous les caractères que lui attribue la pensée moderne. (...) en intégrant la méthode mathématique à la logique et en unifiant les domaines de la démonstration *more geometrico* et des procédures opératoires de l'arithmétique et de l'algèbre, Leibniz achèvera la mise en place de la nouvelle méthodologie scientifique¹¹¹.

On peut affirmer à la suite de ces remarques historiques que Weigel se situe encore dans cette étape intermédiaire, celle qui, bien que légèrement postérieure à Descartes, s'est encore voulue conciliatrice entre la logique d'Aristote et la pensée mathématique. Cette posture

¹⁰⁸ Certes, il faudrait nuancer quelque peu ce jugement, car certains interprètes actuels, comme Maarten Bullynck, voient dans Weigel les prémisses d'une arithmétisation de la logique dans le genre de celle projetée par Leibniz (Maarten Bullynck, "Erhard Weigel's contribution to the formation of symbolic logic", article accessible en ligne). Il reste cependant que la pure forme logique ne peut fonctionner sans expérience, et que tout ce qui vient à l'esprit ne peut que provenir d'une abstraction à partir de l'expérience.

¹⁰⁹ On s'en convaincra par exemple avec le fait qu'il existe un opuscule de Weigel qui tente d'appliquer la méthode d'investigation mathématique à la meilleure façon de circonscrire les incendies : *Concentrirte Wasserkunst und Unmaßgeblicher Vorschlag zur Rettung in Feuers=Gefahr* (...), cité par S. Kratochwil, *Philosophia mathematica*, op. cit. , p. 16.

¹¹⁰ Rappelons ici que Leibniz, cependant, ne reprend pas directement pour son compte la réminiscence platonicienne. Il défend, comme on sait, non pas une innéité actuelle, mais seulement *virtuelle* des idées. L'esprit n'est pas une table rase, mais comporte en lui une sorte de "préformation" de structures logiques permettant à la pensée d'opérer, comme par exemple le principe d'identité. Les principes logiques ne sont pas issus de l'expérience sensible et ne sont pas d'ordre psychologique. Ils sont bien plutôt de l'ordre d'une idéalité objective, nécessaire, ordonnée par Dieu et pénétrant d'emblée aussi bien l'intelligence que les structures physiques de la création.

¹¹¹ H. H. Knecht, *La logique chez Leibniz*, op. cit. , p. 25.

expliquerait peut-être en partie la coexistence persistante d'éléments hétérogènes dans sa philosophie.

4) Les disciples de Weigel : J. Chr. Sturm et J. Paul Hebenstreit.

Comme nous l'avons déjà rappelé, l'influence de Weigel sur Wolff n'est qu'indirecte, et c'est par l'enseignement ou les ouvrages de ses élèves que l'étudiant s'est trouvé imprégné par sa philosophie. Il nous faut dire à présent quelques mots sur ces influences plus ciblées, plus spécifiques, notamment avec Sturm, que nous avons déjà mentionné précédemment, ainsi qu'avec l'enseignement d'Hebenstreit.

a) Johann Christoph Sturm (1635-1703).

Le mathématicien Sturm, professeur à Altdorf, n'a pas été directement l'enseignant de Wolff, mais ce dernier a étudié ses ouvrages mathématiques avec Hamberger, et Sturm possède par ailleurs une personnalité suffisamment originale pour que Wolff en ait recueilli des fruits significatifs. Leinsle déclare par exemple qu'il est un maillon reliant Descartes et Wolff¹¹². Sturm, en effet, en plus d'être un mathématicien reconnu, est par ailleurs un excellent représentant de ce que l'on appelle l'*éclectisme philosophique*. Les principes de ce courant, tel qu'ils sont présentés par Sturm dans l'ouvrage polémique qu'il consacre à la défense de l'éclectisme¹¹³, peuvent être résumés ainsi : au fond, la nature est un véritable océan dont les secrets outrepassent grandement les limites d'un seul esprit fini. Par conséquent, ce dernier ne peut prétendre embrasser à lui seul l'intégralité des principes de cette nature, et cela d'autant plus que l'humanité, même parmi les plus savants et sages de ses représentants, est en proie aux passions, aux querelles et aux divisions, comme il l'écrit dans le passage suivant :

(...) Si grande est, d'un côté, la multitude &, de l'autre, la difficulté, qui ne peut être surmontée durant beaucoup de siècles, qu'elles laissent isolé l'âge ou l'ingéniosité d'un seul homme. Il est nécessaire que nous essayions tous ensemble de drainer l'Océan des choses connaissables qui se trouve trop grand pour nous en tant qu'individus, en le goûtant et en le lapant pour ainsi dire, au goutte à goutte, l'un prenant celle-ci, l'autre cette autre parcelle des sciences, qui alors doit être cultivée en accord avec ses capacités (...); enfin, il est bien connu que si les pouvoirs des esprits les mieux sélectionnés avaient été étroitement joints, ils se seraient écartés néanmoins dans des directions différentes par la diversité de leurs passions & de leurs études, & auraient été grandement empêchés dans leur recherche de la vérité (...).¹¹⁴

¹¹² On peut trouver en allemand une analyse de la pensée de Sturm dans U. G. Leinsle, *Reformversuche Protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, op. cit., pp. 105-113. Voir p. 107 : "Dans la conception éclectique de la philosophie, Sturm est un élément de liaison important entre Descartes et la méthodologie de Christian Wolff et son école." [Nous traduisons] Signalons que Wundt, de son côté, ne fait pas d'analyse de Sturm dans son étude sur la métaphysique scolaire du XVII^e siècle et ne le mentionne pas dans son index, ceci sans doute parce qu'il n'a pas élargi son étude jusqu'à l'histoire de l'université d'Altdorf.

¹¹³ Johann Chr. Sturm, *Philosophia sectaria et electiva* (1679), in *Philosophia eclecticica hoc est Exercitationes Academicæ*, Francfort, 1698.

¹¹⁴ *Ibid.*, ch. II, § 3, pp. 21-22.

A partir de ce constat, Sturm distingue deux camps de philosophes : les *sectaires* et les *éclectiques*. Les philosophes *sectaires*, comme par exemple les aristotéliens, les académiciens, les stoïciens, les épicuriens, les cartésiens ou les gassendistes¹¹⁵, se reconnaissent à leur croyance en l'autorité absolue d'un chef fondateur qui aurait découvert selon eux la vérité de la nature de manière dogmatique, ce qui les conduit par conséquent à s'opposer totalement les uns aux autres en d'interminables querelles caractéristiques, selon lui, d'un esprit "sectaire", ce que l'on peut comprendre par les termes "exclusif" ou "borné". L'autre camp, celui des philosophes *éclectiques*, accuse les "sectaires" de prétendre à une vérité complète et de vouloir avoir entièrement raison, de façon exclusive, sur tout sujet, ce qui est pour Sturm impossible. De leur côté, les éclectiques se persuadent qu'aucune école ne détient à elle seule la vérité exclusive. Le tort des sectaires est d'avoir des thèses arrêtées sur tout, alors que chaque école, parce que conduite par des esprits imparfaits, contient inévitablement des vérités et des erreurs, et que par conséquent toutes les tendances philosophiques sont perpétuellement révisables et perfectibles. Cette tendance éclectique n'est assurément pas un scepticisme : les éclectiques ne désespèrent pas de chercher et de trouver des vérités, mais à condition de ne s'enfermer dans aucun cadre de pensée prédéterminé, qui pourrait laisser échapper beaucoup de ces vérités, et surtout de se baser d'abord sur les données de l'expérience, au sens d'*expérimentation réglée*.

La conséquence de cet éclectisme est significative. Sturm se défie des systèmes philosophiques trop spéculatifs. Il est au contraire extrêmement attentif à l'expérimentation méthodique et lui accorde une importance essentielle dans la progression du savoir ; mais cette expérimentation ne saurait être assimilée à un empirisme anarchique. Elle doit être réglée, donc dirigée par un raisonnement rigoureux d'inspiration mécaniste et mathématique. A cet égard, Sturm admirait particulièrement l'œuvre de l'anglais Robert Boyle (1627-1691). Celui-ci, enthousiasmé par sa lecture de l'œuvre de Galilée, avait investi sa fortune considérable dans l'avancement de la méthode expérimentale en Angleterre, ce qui avait abouti à la création, par ses soins, de la *Royal Society* de Londres en 1663¹¹⁶. Sturm était lui-même un véritable disciple de Boyle, fondant, dans le même esprit que lui, son *Collegium experimentale* à Altdorf, où, devant une vingtaine d'étudiants, il procédait à des expériences consignées dans ses traités. Les collections expérimentales de Sturm s'étendent ainsi sur deux tomes, édités en 1679 et 1685¹¹⁷. Elles sont illustrées de nombreuses planches sur des sujets très variés (coupe de l'œil, balances, tubes) mais visant toujours en soi à isoler clairement un phénomène sensible.

¹¹⁵ *Ibid.* , ch. I , p. 4.

¹¹⁶ Sur Robert Boyle, voir Marie Boas, "La méthode scientifique de Robert Boyle", *Rev. hist. Sc. et Appl.* , IX, 1956, pp. 105-125. On peut noter que J. Locke était également membre de la Royal Society, institution très libérale, antidogmatique et fortement marquée par l'esprit maçonnique de nombre de ses membres (Sir R. Moray, E. Ashmole, Desaguliers, etc.). L'éclectisme de Sturm est peut-être un reflet de cet état d'esprit.

¹¹⁷ Voir par exemple le deuxième tome, *Collegii experimentalis sive Curiosi, pars secunda in qua porro praesentis aevi experimenta & inventa physico-mathematica compluria*, édition Wolfgang Moritz Endter, Nuremberg, 1685.

Le fait d'avoir préfacé, en 1722, le tome deux de la *Physica Electiva* de Sturm, traité datant de 1697, montre assez l'intérêt que Wolff portait aux expériences de celui-ci. Il n'y manque d'ailleurs pas de vanter son travail et ses mérites¹¹⁸. En parcourant les *Collegii Experimentalis* de Sturm, Wolff a indéniablement trouvé une puissante confirmation de la valeur des principes de sa propre philosophie expérimentale, donc de la nécessité de la connaissance *a posteriori* pour l'avancée des sciences.

Parallèlement à cette tendance très forte, Sturm, en digne élève de Weigel, accorde toute sa confiance dans la capacité des mathématiques à servir d'instrument méthodique général pour la connaissance humaine, caractère également partagé par Wolff. Dans son traité *Universalia Euclidea* (1661), il indique que l'axiomatique d'Euclide doit pouvoir être appliquée à tous les êtres sans exception, car tout être doit pouvoir être estimé à son aune¹¹⁹. Il suppose donc que tout être doit pouvoir être traduit en nombres ou en rapport de proportions, le rendant ainsi parfaitement mathématisable¹²⁰, et tous les rapports réels doivent pouvoir être exprimés par des démonstrations du même type, faisant des mathématiques, tout comme pour Weigel, l'unique "philosophie générale". Il semble aussi en accord avec son maître quant à l'exigence de pouvoir mathématiser la syllogistique d'Aristote. Paradoxalement, comme chez Weigel, ses traités de physique¹²¹ comportent encore beaucoup d'éléments traditionnels et aristotéliens, notamment le recours à l'hylémorphisme. Son *Introduction à l'analyse spécieuse ou Géométrie nouvelle* se trouve être une sorte de commentaire détaillé de la *Géométrie* de Descartes¹²². Sturm a par ailleurs bien approfondi la connaissance de Descartes, comme l'atteste sa dissertation sur le philosophe français¹²³, où il cite et commente la pertinence de l'essentiel de ses ouvrages. En le parcourant, nous n'avons guère trouvé l'expression de raison ou d'entendement *pur*. Il mentionne seulement, au début de son manuel *Mathesis Juvenilis*, la distinction alors classique entre les mathématiques pures et non pures, c'est-à-dire l'algèbre et la géométrie, en ajoutant que "pur", en parlant de l'arithmétique, peut être tenu pour l'équivalent de "simple" ou d'abstrait¹²⁴. Il semble que, comme pour Weigel, Sturm utilise implicitement la raison pure, au moins en algèbre, mais il ne la thématise pas encore en tant

¹¹⁸ Cf. MMP, pp. 145-146.

¹¹⁹ J. Ch. Sturm, *Universalia Euclidea*, 1661, p. 5 : "Ut autem appareat ita laxa esse & universalia, deque omnium generum demonstrabilia dicta Euclidis effata."

¹²⁰ Cf., p. 61.

¹²¹ Cf. J. Ch. Sturm, *Physicae Modernaer Sanioris Compendium erotematicum*, apud Henrici Meyeri, Altdorf, 1704, ch. I et II.

¹²² J. Ch. Sturm, *In Analysin speciosam sive Geometriam novam introductio*, 1711. Sturm prend soin de noter en sous titre qu'il a construit ce traité fidèlement d'après les principes de Descartes, et semble y reconnaître la pleine valeur des démonstrations *a priori*. Voir par exemple p. 347 : "id quod a priori eodem modo, quo eas superiores, demonstrari potest."

¹²³ J. Ch. Sturm, *De cartesianis et cartesianismo brevis dissertatio*, typis J. Henrici Schönnerstaedt, Altdorff, 1677. Sont cités dans cette dissertation les *Principes*, le *Discours de la méthode*, des lettres, les *Méditations*, les *Objections et réponses*, les *Notae in programma quodam*, le *traité du Monde*. Sont significativement absentes les *Regulae ad directionem ingenii*, qui n'étaient alors pas encore publiées.

¹²⁴ J. Ch. Sturm, *Mathesis juvenilis*, apud Joh. Hoffmanni, Nuremberg, 1711, tome I, Prolegomena, proposition III, p. 2 : "Possunt utique, & quidem impurioris illius divisionis loco, qua in puram & impuram dividi communiter solet, multo convenientius in Simplicem sive Abstractam & in Applicatam."

que faculté propre à l'exercice d'une méthode universelle de connaissance inspirée des mathématiques.

Nous trouvons donc chez Sturm deux tendances fortement contrastées, que l'on retrouvera plus tard, telles quelles, chez Wolff : d'un côté le goût de l'expérimentalisme, de l'autre le goût du déductivisme mathématique et *a priori*. Il n'est pas certain, en raison de l'éclectisme revendiqué par Sturm, qu'il soit parvenu à penser de manière cohérente et claire le rapport entre ces deux tendances, si bien qu'il revient finalement à Wolff le mérite d'avoir tenté de penser philosophiquement cette synthèse.

b) Johann Paul Hebenstreit (1664-1718).

Hebenstreit, professeur de théologie, de métaphysique et de morale à Iéna, est un continuateur de Weigel, avec néanmoins un souci plus grand de respecter la terminologie traditionnelle issue de Suarez. L'influence de Weigel sur Hebenstreit est assez sensible dans son grand ouvrage de 1697, *Philosophia Prima ad mentem veterum sapientium in modum scientiae verae demonstrativae concinnata*¹²⁵. Essayons de résumer ici les traits les plus caractéristiques de cette influence.

Tout comme Weigel, Hebenstreit tient à retrouver la "vraie" métaphysique d'Aristote, qu'il nomme "metaphysica incorrupta" ou "ancienne sagesse", par delà les déviations et les errances de la métaphysique scolastique qu'il juge très sévèrement de "metaphysica vulgaris", à la suite de beaucoup d'autres penseurs protestants de cette époque, notamment Thomasius. Il estime comme Weigel que le caractère scientifique et rigoureux d'Aristote a été entièrement corrompu par le verbalisme confus et stérile de ces derniers¹²⁶, tristes témoins eux-mêmes d'un "règne de ténèbres"¹²⁷. L'absence de preuve, de définition claire, la profusion de subtilités vaines, de "distinctions barbares et vides"¹²⁸, estime-t-il, a plongé cette discipline dans le discrédit général, alors qu'elle est en droit très utile pour éclairer le sens des concepts utilisés dans les autres sciences, pour lutter contre l'athéisme, les erreurs théologiques, et rendre ainsi la société stable et droite. Retrouver le véritable esprit de la métaphysique suppose donc de revenir à une bonne méthode de recherche. Deux exigences distinctes se dégagent ainsi : d'une part, la métaphysique véritable doit être une *science générale*, une "scientia demonstrativa" au même titre que les sciences physiques et mathématiques¹²⁹ ; d'autre part cette discipline doit être fondée sur une nouvelle base méthodique ferme et *solide*,

¹²⁵ J. P. Hebenstreit, *Philosophia Prima ad mentem veterum sapientium in modum scientiae verae demonstrativae concinnata, ac non tantum scientiam universalem, theologiam naturalem et pneumaticam complectens, sed etiam terminorum metaphysicorum usum in Disciplinis aliis, imprimis Theologia revelata commonstrans*, Jena, 1692¹ (première édition mentionnée dans la dédicace), 1697².

¹²⁶ *Ibid.*, dédicace: "...et posthabitis demonstrationibus liquidis in tortuosis tandem et incultis distinctionibus excutiendis anxie elaborat, ne scientiae quidem demonstrativae nomine tituloque digna."

¹²⁷ *Ibid.*, dédicace: "Nata certe est in caligine media noctis Pontificae, obstetricantibus illis regni tenebrarum fulcris, Scholasticis."

¹²⁸ *Ibid.*, dédicace: "...distinctiones barbaras ac distinctiones meras...".

¹²⁹ *Ibid.*, chapitre préliminaire, th. 8, p. 41 : "Metaphysica est scientia proprie dicta, hoc est habitus demonstrativus."

et se soucier de cette méthode. Il est évident que Wolff tiendra fortement à ces deux réquisits de Weigel lorsqu'il composera sa propre métaphysique.

Qu'entend donc Hebenstreit par "science démonstrative"? Elle désigne ici le traitement clair, exhaustif et rigoureux des termes et des principes, autrement dit des *axiomes* premiers¹³⁰ qui confèrent à la métaphysique une unité d'*ordre*, présente à travers tous les objets qu'elle traite. L'usage de ce terme euclidien est déjà significatif. La précision dans l'analyse se voit, par exemple, dans le fait qu'il ne distingue pas moins de quatre sens différents au concept de non être (nihil)¹³¹. A la limite, c'est alors peut-être moins l'unité de l'objet (l'étant) qui fait la métaphysique que son *unité méthodique*, son ordonnance générale organique et rigoureuse. Comme le note Leinsle, "la question de l'unité de la philosophie première est soulevée avec cela d'une nouvelle manière. L'unité de la métaphysique est avant tout méthodique."¹³² Ceci est patent dans la deuxième partie de l'ouvrage, qui traite moins des principes de l'être que des principes de la connaissance en général, signe que la préoccupation méthodologique est devenue primordiale en métaphysique, cette tendance témoignant aussi par là d'un premier mouvement vers la logicisation de cette discipline.

Cependant, malgré cela, il est notable que Hebenstreit ne va pas aussi loin que Weigel dans cette direction, ce qui, on le sait, va décevoir Wolff. L'axiomatisation, autrement dit la mathématisation de la métaphysique, n'est pas réellement effectuée, car Hebenstreit est encore très soucieux de respecter la disposition suarézienne dans le plan de l'ouvrage, dans l'exposition des termes, et la "démonstration euclidienne" dans le discours reste très embryonnaire, si on la compare aux exigences de Weigel. Leinsle explique ainsi la méthode concrète de l'auteur :

La métaphysique est exposée constamment sous forme de thèses qui sont en partie expliquées plus loin par des exemples (le plus souvent théologiques). L'usage des auteurs est fréquemment exposé et argumenté. Déjà, dans la forme, Hebenstreit manque, comme Wolff l'a critiqué, le titre "mode démonstratif de la vraie science", si on le mesure d'après le critère euclidien de son professeur Weigel. Au contraire, il suit le modèle aristotélicien de la démonstration : sujet, principes, passions¹³³.

Ceci se voit également, au niveau de la forme, dans la persistance de l'usage du syllogisme, mode alors vigoureusement critiqué par les disciples de Weigel et par Weigel lui-même. Le jeune Wolff, qui n'avait encore que du dédain pour le syllogisme, ne pouvait pas se satisfaire de cette forme d'exposition.

La question qui nous intéresse ici est la suivante : cette métaphysique de Hebenstreit, telle qu'elle est reçue par Wolff, est-elle de fait *a priori* ou bien *inductive*? Procède-t-elle par raison *pure* ou bien par une raison appuyée sur l'expérience? La réponse que nous proposons est que, dans la mesure où cette métaphysique est fortement inspirée de Suarez, elle tend à se calquer

¹³⁰ *Ibid.* , chapitre préliminaire, th. 15, p. 50 : "Axiomata vero non expendit metaphysica in parte aliqua particulari, (...)."

¹³¹ *Ibid.* , pp. 104-105. Voir Leinsle, *Reformversuche protestantischer Metaphysik*, op. cit. , p. 186.

¹³² U. G. Leinsle, *Reformversuche protestantischer Metaphysik*, op. cit., p. 183. [Nous traduisons]

¹³³ *Ibid.* , p. 183. [Nous traduisons]

sur une exposition *a priori* et déductive, tout comme la métaphysique de Scharf¹³⁴. Toutefois, l'axiomatique mathématique y est fortement tempérée par le recours à une terminologie et à une méthode d'exposition étrangère aux mathématiques. Euclide ne s'y trouve pas encore suffisamment exercé pour y engager une raison *pure* au sens leibnizien ou wolffien du terme.

Très rapidement après l'influence des weigeliens, Wolff lit Tschirnhaus. La contribution de Tschirnhaus dans la formation des concepts qui nous intéressent doit être maintenant étudiée car leur discrétion ou même leur absence pure et simple chez les weigéliens peut être le signe que Wolff les devrait finalement à cet auteur, et non à ceux que nous venons de voir.

5) E. W. von Tschirnhaus (1651-1708) et la *Medicina Mentis*.

Les professeurs weigeliens de Wolff, orientant leur élève vers la nécessité d'une méthode mathématique pour fonder universellement le savoir, lui ont conseillé très tôt de lire le traité de Tschirnhaus ; mais, comme il a été dit, ce souhait ne s'est réalisé qu'à la fin de son parcours d'études, à l'université d'Iéna, car aucun exemplaire de ce traité ne se trouvait à Breslau. Il est évident que Wolff, qui tirait de ceux-ci un projet philosophique formel, a pu trouver dans Tschirnhaus un premier contenu concret permettant d'incarner ce projet, de la matérialiser et même d'en mesurer l'efficacité. Wolff doit incontestablement beaucoup à Tschirnhaus¹³⁵, tant au niveau des exigences théoriques, de la méthode mathématique, que par le vocabulaire utilisé. Si les concepts de *raison pure* et d'*a priori* sont passés chez Wolff, avec un sens similaire, c'est très certainement par le canal de la *Medicina Mentis* qu'ils ont été reçus, comme nous allons le voir. Tschirnhaus a incontestablement permis de préciser la pensée de Wolff et de lui permettre une première systématisation rigoureuse. Il a historiquement joué le rôle d'un canal de transmission des intuitions cartésiennes auprès de Leibniz et de Wolff. Tschirnhaus a pu lire notamment l'importante lettre de Descartes à Mersenne du 20 novembre 1629¹³⁶, dans laquelle se trouve clairement le projet d'une nouvelle langue philosophique inspirée des mathématiques. C'est lui qui en fait ensuite part à Leibniz en ces termes :

¹³⁴ Notons toutefois que Hebenstreit, dans sa critique de la métaphysique alors en usage dans les universités protestantes et dans son souci de retrouver Aristote, témoigne d'intuitions très pertinentes. Il refuse avec justesse la distinction, alors commune, entre une partie "générale" et une partie "spéciale" de la métaphysique. Il refuse également de considérer l'être comme un genre univoque et souhaite réaccorder la considération de l'être avec celui d'êtres éminents (Dieu, les anges). Il indique remarquablement que l'étant ne peut pas offrir de définition claire et univoque, que l'être se dit analogiquement en plusieurs sens, ce qui est extrêmement rare dans le paysage intellectuel de l'époque, dominé, on le sait, par le désir de clarté systématique et mathématique. Le problème est qu'une véritable doctrine exercée de l'analogie lui fait défaut, et que, par sa dépendance encore trop forte à l'égard de l'essentialisme de Suarez, il ne parvient pas à retrouver complètement l'esprit aristotélicien de la métaphysique. L'ambition de l'ouvrage ne pouvait suffire à assurer le succès de cette entreprise de restauration, tiraillée entre deux horizons contraires : le nominalisme mathématique d'un côté, le réalisme analogique de l'être de l'autre.

¹³⁵ Cf. U. G. Leinsle, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, op. cit., p. 151 : "Par Wolff, ses pensées gagnent d'abord une influence sur la philosophie scolaire, quoique Tschirnhaus ait pensé lui-même déjà primitivement à une application scolaire modérée de son ouvrage." [Nous traduisons]

¹³⁶ AT. I, p. 81.

J'ai rencontré la lettre de Descartes où l'on parle d'une langue philosophique par laquelle un paysan pourrait avancer dans la recherche de la vérité plus facilement qu'un grand philosophe (...). J'ai ainsi saisi la vraie signification de Descartes et renforcé mes convictions grâce à l'autorité d'un philosophe de si grand prestige ; dès lors j'ai commencé, bien que vainement, à développer beaucoup de réflexions et pour m'aplanir le chemin vers la maîtrise de cette langue j'ai fait le ferme propos de cultiver l'algèbre délibérément puisque nous possédions déjà ce qui -à bien y réfléchir- j'aurais pu apprendre en même temps à l'appliquer à tout¹³⁷.

Leibniz, informé de la sorte et axant désormais ses recherches dans cette direction, en a tiré le profit que l'on sait. Mais nul doute que la *Medicina mentis* ne soit le fruit personnel de ces réflexions de Tschirnhaus vers "la maîtrise de cette langue" applicable à tous les domaines de la connaissance, comme nous allons le voir à présent en dégagant les principes généraux de son traité.

a) Les trois philosophies.

Les revendications générales de la *Medicina mentis*, traité écrit en grande partie en 1682, sont apparemment très proches de celles de Weigel. Tschirnhaus se voulait un réformateur en logique et, comme le disait à juste titre Fontenelle dans son éloge funèbre, "se regardait comme vainqueur des maux de la vie humaine"¹³⁸. Il est question pour lui de fonder une *sagesse* véritable, une sorte d'hygiène de l'âme, c'est-à-dire, en fait, une méthode scientifique universelle, un art capable d'inventer de nouvelles vérités, de progresser par sa propre raison et avec assurance, en vue d'une certaine félicité de l'esprit. Cette méthode logique est, comme Weigel, inspirée des mathématiques, qui se démarque en cela clairement des explications scolastiques, toujours jugées trop verbales et stériles. De ces fausses explications, maladie engendrant bien des maux, l'esprit doit être "guéri", comme le suppose le titre du traité. Mais Tschirnhaus, disciple de Spinoza, est beaucoup plus *cartésien* que Weigel, et en ce sens, son rationalisme est bien moins porté à la conciliation avec l'aristotélisme universitaire.

D'emblée, Tschirnhaus pense que les mathématiques doivent être étendues et identifiées avec la philosophie en général¹³⁹. Les hommes, en effet, n'ont pas encore tiré tout le potentiel que pouvaient leur fournir les mathématiques, et qu'une grande partie de ses ressources demeurent encore cachées, même à ceux qui connaissent cette discipline. Quant à la philosophie, il y a trois formes de connaissance que l'on doit, selon lui, plus particulièrement distinguer, et la plupart des philosophes se contentent malheureusement des deux premières : la philosophie *verbale*, la philosophie *historienne* et surtout la philosophie du *réel*, qui est la seule véritable.

¹³⁷ *Lettre de Tschirnhaus à Leibniz*, in Leibniz, *Der Briefwechsel mit Mathematikern*, Gerhardt, 1899, reprint Olms, Hildesheim, 1962, pp. 393-394.

¹³⁸ Cf. Fontenelle, *Eloge de M. de Tschirnhaus*, in *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, année 1709, pp. 123-124.

¹³⁹ Tschirnhaus, *Medicina Mentis*, op. cit., préface, p. 39 [XII] (nous indiquons la page de l'édition traduite en français, puis, entre crochets, la pagination de l'édition d'origine) : "Mais ce qui, à ce sujet, n'est pas ignoré, je le sais, des esprits supérieurs, en ce qui concerne les mathématiques, me semble devoir être étendu à la connaissance humaine prise dans son ensemble, qui se présente sous le nom de philosophie."

La première forme de philosophie, la plus basse et la moins satisfaisante, consiste à vouloir connaître les mots à la place des choses, et à se contenter de nommer pour connaître, en déformant le réel par l'imagination et des tournures dépourvues d'objectivité. Ce sont clairement les scolastiques qui sont visés ici :

J'estime du reste que ce dernier titre doit être donné principalement à ceux qui ont vraiment par trop défiguré la Philosophie en y introduisant d'innombrables produits de leur imagination, tels que la sympathie, l'antipathie, les facultés, les forces, les formes substantielles, et d'autres encore, autant de mots auxquels assurément ne correspond dans l'esprit aucun concept sainement formé¹⁴⁰.

Cette forme mérite par conséquent à peine le nom de philosophie, ou alors peut être appelée philosophie *nominale*¹⁴¹, sans la moindre valeur, en tout cas, à l'égard de la vérité. Elle n'est qu'un tissu d'erreurs, d'obscurités, de recours à des qualités occultes et invérifiables en elles-mêmes. Cette philosophie *nominale* se trouve analysée de la même manière chez Wolff, dans la *Logique Allemande*, mais Wolff la nomme pour sa part *l'ordre scolastique* (Schul-Ordnung), ordre purement verbal, mnémotechnique, opposé à *l'ordre de la nature* (Ordnung der Natur)¹⁴².

La seconde forme est celle qui s'enquiert des faits, compare des théories, accumule des connaissances, d'où son appellation d'historique :

Mais en vérité, celui qui (...) va serrer de plus près la réalité, et entreprend de connaître la philosophie véritablement de l'intérieur, autrement dit d'étudier quelles sont les théories authentiques des différentes écoles tant anciennes que modernes, lesquelles doivent être préférées à d'autres, quel développement le savoir a pris progressivement jusqu'à nos jours, et d'autres questions du même genre, s'est certes élevé, de toute façon, à un plus haut niveau (...) ¹⁴³.

Dans cette catégorie de philosophes, Tschirnhaus range des savants comme Jakob Thomasius, qui effectivement s'était spécialisé dans l'histoire de la philosophie. Il semble toutefois qu'un jugement critique soit nécessaire pour *comparer* et préférer telle école à une autre, et donc que cette philosophie historique ne se contente pas complètement de *collecter* les faits, mais ce détail ne semble pas d'importance ici.

La troisième et dernière forme est celle du "vrai philosophe", c'est-à-dire celui qui non seulement est en mesure d'expliquer le *pourquoi* des choses réelles, mais surtout se trouve en mesure de découvrir de nouvelles vérités par les seules forces de son esprit :

Ce nom de philosophe du réel revient en effet seulement à celui qui a accédé à un niveau de connaissance tel qu'il constate en en faisant lui-même l'expérience qu'il est en son pouvoir de tirer au clair, par les forces propres de son esprit, tout ce qui, bien qu'inconnu, est accessible à l'entendement humain¹⁴⁴.

¹⁴⁰ *Ibid.*, préface, p. 39 [XIII].

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Cf. Wolff, DL, ch. X, § 22, p. 225.

¹⁴³ Tschirnhaus, op. cit., préface, p. 39 [XIII].

¹⁴⁴ *Ibid.* On remarquera ici la proximité de ces thèses avec les considérations proprement wolffiennes sur la connaissance philosophique. Voir Wolff, DP, § 6, p. 71 : "La connaissance de la raison des [choses] qui sont ou se produisent se nomme *philosophique*." Voir également § 7 p. 72 : "*La connaissance philosophique diffère de la connaissance historique*. Celle-ci consiste en effet en la connaissance nue du fait (§ 3) ; celle-là, en revanche, s'étant avancée plus loin, dévoile la raison du fait, de sorte que l'on comprend pourquoi quelque [chose] de cette sorte peut se produire (§ 6). Mais qui ne voit qu'intervient ici une grande différence? La connaissance du seul fait et la connaissance de la raison de ce fait ne sont absolument pas la même [chose]."

Seul celui qui pratique cette philosophie là, au sens d'art de découvrir, est un vrai philosophe, au sens accompli du terme, parce qu'il dispose d'une méthode efficace, procurant la clarté, qui est à la philosophie ce que l'algèbre, ou analyse spéculaire, est aux mathématiques¹⁴⁵. Notons d'emblée l'accent porté sur l'*autonomie* de l'esprit qui utilise cette méthode. Il est évidemment tentant de voir dans cette tripartition, déjà faite en son temps par Francis Bacon, l'ancêtre de celle de Wolff, avec sa distinction entre connaissance historique, philosophique et mathématique, en dépit des menues différences de détail.

b) Le témoignage de la conscience comme fondement de la méthode.

Après avoir défendu dans une première partie l'idée d'après laquelle la meilleure voie de la sagesse est de découvrir la vérité par ses propres moyens, Tschirnhaus entame dans la seconde partie la fondation de ce savoir universel. Il note que seuls les mathématiciens sont aptes à faire rapidement l'unanimité par leur certitude,¹⁴⁶ et que l'algèbre est riche de promesses insoupçonnées dans la résolution de bien des problèmes, avant de poser trois thèses fondatrices de cette "médecine de l'âme".

La première thèse est que la vérité de toute chose est claire dans la mesure où notre conscience *en est certaine* et ne voit en sa pensée aucune contradiction. Tel est le point de départ de toute sa gnoséologie:

Quiconque aura honnêtement porté son attention sur les indications de sa propre conscience, et rejeté au loin, absolument tout désir de se mettre en contradiction avec elle (je ne cesse de recommander aux lecteurs ce premier et unique postulat, qu'il faut toujours respecter), observera entre autres en soi-même que, autant il sait avec certitude ce qui l'affecte agréablement ou désagréablement (...), autant il lui est possible de reconnaître de soi-même mieux que par l'intermédiaire de qui que ce soit d'autre, avec une certitude assurément non moins grande, ce qui est vrai et ce qui est faux¹⁴⁷.

On aura reconnu ici le même point de départ que celui de la *Métaphysique Allemande* de Wolff, et ce point de départ peut être qualifié de *cartésien* : le critère du vrai n'est pas dans le rapport avec une expérience du réel extra-mental, mais dans une "expérience de pensée" interne au sujet conscient, et issue d'une réflexion sur lui-même. Cette rupture initiale consacre l'autonomie d'exercice de la pensée ainsi déterminée, qui possède désormais *en elle-même* son propre critère de vérité, et son émancipation radicale à l'égard des êtres extérieurs. Il suit de cela, pour Tschirnhaus comme pour Wolff, que ce qui est vrai est ce qui est concevable par la conscience, et que ce qui est faux est ce qui n'est pas concevable par celle-ci : "Il s'ensuit donc que la fausseté consiste en ce qui ne peut être conçu, et la vérité en ce qui peut l'être."¹⁴⁸ La conscience est *en elle-même* le principe du vrai et du faux, et non le réel : "(...) il suit nécessairement qu'en tout cas nous portons en nous-mêmes la norme ou la règle

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 39 [XIV]

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 67 [32] : "(...) je devins particulièrement attentif au fait que, de l'aveu général, seuls les mathématiciens, comme je le savais bien moi-même, ne se complaisent pas à entretenir des discussions à l'intérieur de leur science, et que, s'il en surgit, elles sont très rapidement closes."

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 69 [34].

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 69 [35].

par laquelle nous distinguons le vrai du faux, comme un flambeau grâce auquel nous distinguons la lumière des ténèbres (...).¹⁴⁹ De nombreux commentateurs, notamment R. Ciafardone, ont souligné ici la tendance psychologisante d'un tel critère : "Le critère de la concevabilité de Tschirnhaus, comme celui de l'évidence de Descartes, se révèle subjectif et psychologisant. La vérité, en effet, est relative, plus qu'à des qualités objectives, à une ineffable, et donc justement vague, expérience intérieure, à une sorte d'introspection de l'esprit.¹⁵⁰ Mais Tschirnhaus, lui, n'y voit que des avantages. Le premier de ces avantages est que, d'une chose possible, donc concevable, peut être déduite une seconde chose concevable, et donc qu'une *chaîne de vérités* parfaitement solide peut-être construite activement par l'esprit à partir d'une première vérité. Tschirnhaus, pour l'établir, se base sur l'axiome suivant : "Car il en résulte très manifestement que du vrai ne découle que du vrai, mais jamais du faux, et qu'au contraire du faux ne découle que du faux, mais jamais du vrai."¹⁵¹ La vérité se présente donc ici comme solidaire d'une déduction *a priori* de la raison¹⁵² à partir de concepts conçus au préalable, exactement comme l'*a priori* wolffien. L'idéal déductif est ici pleinement en vigueur, et se développe à la faveur de thèses fortement inspirées de Descartes. Cette capacité de concevoir (*concupi posse*) est appelée par Tschirnhaus entendement¹⁵³, qui prend bien soin de ramener l'être démontrable à l'*être connu* dans le souci de ne disposer que de vérités indubitables à son sujet¹⁵⁴. Cela revient à dire que le philosophe rend synonymes l'être, le possible et le concevable, ce qui n'est pas sans rapprocher grandement la philosophie d'une posture presque idéaliste¹⁵⁵. L'assentiment clair de la conscience se trouve donc nécessaire pour toute recherche méthodique de vérité, et plus il y a de clarté consciente dans la conception, plus cette conception est certaine, indubitable, et capable de faire l'unanimité.¹⁵⁶ Nous pouvons trouver là, dans le besoin permanent du témoignage de la conscience, un caractère que Wolff utilisera bientôt abondamment comme point de départ de ses démonstrations, notamment, rappelons-le, la démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu.¹⁵⁷ Notons toutefois ici que le processus de conception par l'entendement est entièrement

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 69 [35].

¹⁵⁰ Raffaele Ciafardone, "Le origini teologiche della filosofia wolffiana e il rapporto ragione-esperienza", in *Pensiero* n°18, 1973, p. 64. [Nous traduisons].

¹⁵¹ Tschirnhaus, *Medicina Mentis*, op. cit., p. 69 [35].

¹⁵² *Ibid.*, p. 70 [36] : "(...) par déduction ultérieure de vérités, c'est-à-dire par l'application des seules opérations que l'esprit conçoit parfaitement, (...).

¹⁵³ *Ibid.*, p. 71 [37].

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 71 [37] : "cela ressort clairement du fait que tout ce qui peut être démontré est ramené soit à quelque chose de connu dont personne ne peut douter (...)."

¹⁵⁵ Cf. M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, op. cit., p. 34 : "Pour lui l'être, le possible, le concevable, c'est parfaitement la même chose. Une fois sur l'étage mathématique, la distinction entre existant et possible n'a plus de sens. Le concevable, ou communicable, ou génétiquement définissable, est possible dans le sens d'idéalement nécessaire." [Nous traduisons.]

¹⁵⁶ Tschirnhaus, *Medicina Mentis*, op. cit., p. 71 [38] : "Et ainsi l'on acquiert une conscience claire de l'art auquel il faut recourir pour être en mesure de réduire les hommes même les plus obstinés à l'assentiment intérieur ou, dès lors qu'ils sont convaincus d'erreur, au silence." C'est précisément l'effet que cherchait à obtenir Wolff à propos des querelles théologiques.

¹⁵⁷ Wolff, TN1, § 24, p. 25.

rationnel, c'est-à-dire, non seulement de nature mathématique, mais surtout radicalement *indépendant de toute expérience sensible*, comme le note très judicieusement R. Ciafardone :

La découverte de la vérité dépend de l'action exclusive de l'intelligence, de la cohérence intérieure du processus de constitution de l'objet pensé. Le type de concevabilité adopté par Tschirnhaus est évidemment mathématique, et il semblerait qu'il ne puisse valoir que dans le champ des mathématiques, où l'expérience n'a pour ainsi dire aucune part¹⁵⁸.

c) L'entendement opposé à l'imagination

Cette indépendance à l'égard de l'expérience aboutit nécessairement à concevoir l'entendement en question comme étant une faculté *autosuffisante*, contrairement à l'imagination qui, elle, mélange la conception et l'image sensible. Tschirnhaus prend alors bien soin de distinguer ici la conception de l'entendement, qui est autoproduite, de la perception de l'imagination, dépendante d'une extériorité :

Car lorsque nous concevons ou ne pouvons concevoir certaines choses par l'entendement, tout cela semble pour ainsi dire accompli par nous-mêmes ; au contraire, par l'intermédiaire de cette dernière, c'est-à-dire de l'imagination, tout vient plutôt ou est rendu présent pour ainsi dire du dehors, comme c'est le cas pour ceux qui assistent à des comédies, de sorte que cela est seulement *perçu*, mais non *conçu*.¹⁵⁹

Il ajoute que la conception intellectuelle est *active*, alors que celle de l'imagination est *passive*.¹⁶⁰ La distinction aristotélicienne traditionnelle entre intellect agent et intellect patient n'est plus retenue ici, comme elle l'était encore chez Erhard Weigel : on sent que l'ambiance intellectuelle est différente, qu'une gnoséologie cartésienne a désormais pris le relais, s'impose à l'esprit sans alternative possible, comme la seule évidence possible. L'entendement, selon Tschirnhaus, est purement actif, parce qu'il conçoit l'idée universelle. Il est donc exclusivement *immanent* quant à son activité car l'expérience singulière ne semble en rien concourir à son exercice. Celle-ci, extérieure, se contente d'être perçue sensiblement, de manière subjective, avec une passivité que l'entendement ne peut pas reconnaître comme étant de son ressort. Les impressions de l'imagination *entravent* même manifestement le bon usage de l'entendement, et cela de par son caractère intermédiaire¹⁶¹. C'est un rapport d'hétérogénéité, voire d'*opposition*, qui s'établit ici entre l'entendement et la sensibilité, entre l'universel et le singulier, et non plus un rapport de *collaboration*. L'entendement est certes, *in actu exercito*, plus ou moins "mêlé" à la sensation, mais, dans cette mesure, il n'est pas complètement lui-même et se trouve *atténué* dans sa capacité d'attention :

Est claire enfin la raison pour laquelle la recherche même de la vérité est difficile au point que notre esprit ne peut sans quelque effort ni fatigue fixer son attention sur un objet quelconque. Cela tient uniquement, de toute

¹⁵⁸ R. Ciafardone, "Le origini teologiche ...", op. cit., p. 62. [Nous traduisons].

¹⁵⁹ Tschirnhaus, op. cit., p. 73 [41].

¹⁶⁰ Tschirnhaus, op. cit., p. 74 [42] : "Il est certain cependant que ces deux facultés cognitives nous affectent de manière différente : celle de concevoir à la façon d'une action, celle de percevoir à la façon d'une passion."

¹⁶¹ Tschirnhaus, *Medicina Mentis*, op. cit., p. 75 [44] : "Cela tient uniquement, de toute évidence, au nombre important d'impressions d'origine externe qui nous affectent pour ainsi dire continuellement par le truchement de l'imagination, et qui entravent par trop les actes de l'entendement, autrement dit ceux que nous accomplissons sans intermédiaire, (...)."

évidence, au nombre important d'impressions d'origine externe qui nous affectent pour ainsi dire continuellement par le truchement de l'imagination, et qui entravent par trop les actes de l'entendement, (...) ¹⁶².

Nous avons donc ici une partition en deux facultés de connaissance, et le passage de l'un à l'autre est conditionné par le degré d'attention. Le critère de l'attention sera bientôt retenu par Wolff dans une fonction tout à fait similaire, comme on a pu le voir dans la première partie. Tout ceci révèle bien en tout cas le caractère *mathématique* de cette conception par l'entendement, comme l'auteur l'admet volontiers lui-même ¹⁶³, car rappelons qu'en mathématique la méthode consiste à aller *a priori* de l'esprit au réel, ce qui suppose un usage de l'esprit qui soit le plus indépendant possible des données du monde sensible et de l'imagination, comme c'est précisément le cas avec l'algèbre moderne, la "spécieuse générale" de Viète. La vérité, par conséquent, doit s'y réduire à n'être qu'une cohérence immanente des idées conçues, rompant ainsi nécessairement avec le souci de l'adéquation avec les êtres sensibles extra mentaux.

d) La thématization tschirnhausienne de l'entendement pur

Selon nous, et même si le terme n'apparaît pas explicitement à cette page du traité, la *raison pure* est ici implicitement à l'œuvre. D'ailleurs l'expression ne tarde pas à apparaître bientôt, à la page 80 de l'édition d'origine, lorsque Tschirnhaus distinguera cette fois-ci non pas deux, mais trois niveaux dans l'entendement : un niveau *imaginatif*, un niveau *abstrait*, et surtout un niveau *pur* :

Or nous connaissons trois opérations de l'entendement : la première s'accomplit dans la mesure où l'entendement conçoit de façon tout à fait lointaine un être physique, comme cela se produit par les opérations de notre imagination active ; la seconde, dans la mesure où, par la raison, il conçoit abstraitement ce même être d'une façon plus rapprochée ; la troisième, dans la mesure où, par l'entendement pur, il le conçoit par soi, ou immédiatement, tel qu'il est en soi ¹⁶⁴.

Cette tripartition nouvelle des facultés de connaissance semble remplacer celle faite auparavant entre imagination et raison, mais l'on serait bien en peine de chercher à en connaître le motif. Cette division en trois facultés au lieu de deux n'est pas sans poser de nombreuses questions, car elle n'est pas très précise, et l'auteur, à vrai dire, ne s'y attarde pas beaucoup. Or, elle est pour nous absolument capitale, car l'*entendement pur* fait ici son apparition explicite. Parmi les historiens, il n'y a guère que Mariano Campo qui ait eu la perspicacité de s'étonner franchement à l'endroit de cette singulière classification :

Dans ces pages nous avons la meilleure tentative de Tschirnhaus de classer nos connaissances et nos facultés cognitives. A la première dualité de l'imagination et de l'intellect, se substitue une trinité un peu vague et un peu étrange, parce que le philosophe ne la détermine pas mieux, sauf avec quelqu'autre phrase occasionnelle et également vague. Il nous dit par exemple que l'*intellect pur* considère l'objet réel (...), "uti in seipso existit", en connaissant sa composition (...) ; qu'il le conçoit "per se seu immediate", pendant que l'imagination conçoit l'organisme physique, et la raison "proquinquius" mais "abstracte". Il semblerait donc que l'intellect pur se réfère

¹⁶² *Ibid.*, p. 75 [44].

¹⁶³ *Ibid.*, p. 74 [42] : "(...) quand je dis que quelque chose ne peut être conçu, je ne l'entends pas en un sens différent de celui qui est en usage chez tous les mathématiciens, à savoir que deux concepts ne peuvent être mis en relation; (...)."

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 102 [80].

à l'objet physique existant réellement ; pendant que la raison s'arrêterait à l'abstraction mathématique et l'imagination à la sensation subjective. Mais comment cette perspective vient-elle se concilier avec la doctrine présumée de la *concevabilité* de la vérité et avec la doctrine annexe de la définition génétique? L'*intellect*, qui seul conçoit, s'est dédoublé, on ne sait pas pourquoi, en *raison et intellect pur* (...) ¹⁶⁵.

Il est vrai que cette intelligence divisée en trois facultés de connaissance au lieu de deux pose en soi plus de difficultés qu'elle n'en résout. Certes, elle correspond à trois types d'objets correspondants : l'imagination traite des êtres *imaginables* ; la raison abstraite traite des êtres *rationnels* ou *mathématiques*, et l'entendement pur traite des êtres *réels* ou *physiques*. ¹⁶⁶ Ce dernier terme de "physique" révèle l'intention réaliste de Tschirnhaus, et semble vouloir signifier ici la chose telle qu'elle existe *en elle-même*, dans sa singularité matérielle, hors de l'esprit humain.

L'apparition de cette dernière instance au dessus de la raison abstraite doit susciter l'étonnement. L'entendement s'élève en effet à un niveau qui ne devrait justement plus rien au processus d'extraction du concept à partir des images, ni même au discours mathématique, et ce niveau supérieur, intuitif, immédiat, serait celui de la *pureté*. Ceci demande explication. On comprend sans peine que, dans l'esprit de Tschirnhaus, la conception parfaite soit la plus complètement *épurée* de toute influence de la perception et de l'imagination, et que ce soit justement dans cette pureté que réside l'assurance de la meilleure saisie de l'objet "réel", parce qu'alors il est conçu en lui-même, de manière *immédiate*, sans addition de "matière étrangère", c'est-à-dire sans intermédiaire imaginatif. Mais quel est dans ce cas le rapport exact entre l'entendement abstrait et l'entendement pur? Peut-on seulement en supposer un? Car le second, puisqu'il est *pur*, ne peut pas *découler* d'une abstraction préalable : il en est génétiquement indépendant, séparé de toute matière, sous peine de n'être fatalement plus *pur*. L'auteur ne semble voir entre raison *abstraite* et entendement *pur* qu'une différence toute formelle : "(...) ou bien comme abstrait de toute matière ; ce mode de conception, je l'appellerai alors *raison* dans le même passage (...) ; ou bien comme réel ; et ce mode de conception, je l'appellerai alors *entendement pur*" ¹⁶⁷. La raison abstraite est discursive ; l'entendement pur est intuitif, ce qui lui permet de toucher intimement le réel. Mais comment accéder à la réalité directement alors que nous n'avons reçu dans l'esprit aucune donnée provenant de cette réalité? Tschirnhaus doit nécessairement supposer, pour ce troisième degré de l'entendement, une puissance de connaissance indépendante qui ne doit rien à l'extériorité d'une perception, mais qui peut se déployer *a priori* par sa propre force active (sub forma actionis), de son propre fond, déploiement *immédiat* qu'il qualifie de "réel", car en mesure de révéler la *nature même* des objets. Mais alors, pour reprendre la question très pertinente de Mariano Campo, quelle est la faculté qui *conçoit*? Est-ce la raison abstraite ou l'entendement pur, ou bien encore les deux? A cette question, il nous faut bien reconnaître que Tschirnhaus

¹⁶⁵ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, op. cit., pp. 36-37. [Nous traduisons.]

¹⁶⁶ Tschirnhaus, *Medicina Mentis*, op. cit., p. 99 [76-77] : "Je vois donc qu'il existe trois genres différents d'idées, selon qu'elles se rapportent à des êtres *imaginables*, à des êtres *mathématiques* ou à des êtres *physiques*."

¹⁶⁷ Tschirnhaus, *Medicina Mentis*, op. cit., p. 99 [77].

laisse le lecteur dans un certain embarras. Ce qui est clair, c'est que le modèle des mathématiques pures transparaît dans cette terminologie, comme le conclut, en accord avec R. Ciafardone, H. J. de Vleeschauwer : "L'expérience n'a donc pour ainsi dire aucune part dans la construction des véritables définitions, et l'on voit par là comment cette méthode est tributaire des mathématiques, qui construisent leurs objets sans les emprunter à l'expérience."¹⁶⁸

Avec cela, il y a bel et bien un entendement pur *exercé en acte* chez Tschirnhaus, un innéisme de la raison peut-être inspiré, chez lui, du troisième genre de connaissance de Spinoza, tant on sait que ce dernier a eu sur lui une influence décisive. Nous trouvons ici en tout cas clairement l'expression que nous avons cherchée en vain chez Weigel. Il n'y a par conséquent plus à douter que ce soit ici que Wolff ait pu approcher pour la première fois, avant même l'approche de la philosophie leibnizienne, l'expression de *raison* ou d'*entendement pur*, qu'il reprendra rapidement pour son compte et thématisera dès ses premières opuscules originaux, comme par exemple dans le passage déjà cité de la *Disquisitio philosophica de Loquela* de 1704¹⁶⁹.

Tschirnhaus semble beaucoup tenir à cette distinction globale entre entendement et imagination, synonyme pour lui de la distinction de base entre le sensible subjectif et l'intelligence objective. Il y tient au point de fournir d'autres critères pour l'approfondir, notamment celui de la *communicabilité* différente, selon que l'on a affaire à des idées ou à des perceptions sensibles. Il prend soin de noter par exemple :

j'observerai qu'il est en mon pouvoir, pourvu qu'il ne m'oppose pas de résistance, de susciter en son esprit, rien que par des mots, une connaissance identique à celle que j'en ai moi-même, et atteignant le même degré de perfection ; il sera certain, dis-je, qu'alors je n'imagine pas cette chose, mais la conçois. Si au contraire je m'aperçois que, par quelques mots que ce soit, je ne puis faire partager à une autre personne tout à fait ignorante à son sujet une connaissance qui ne le cède en rien à celle que j'en ai moi-même, il est évident par la deuxième thèse que je ne fais qu'imaginer la chose, mais que je ne la conçois pas¹⁷⁰.

Cet argument peut être ainsi résumé : comme seul ce qui est le fruit d'une raison universelle est réellement et complètement communicable, seul ce qui provient de l'entendement l'est aussi, parce que ce qui est concevable pour son propre esprit doit l'être aussi pour tout entendement, alors que tout ce qui est le fruit de l'imagination est strictement individuel et par conséquent non communicable, car tout ce qui est individuel doit être au moins expérimenté par soi-même pour être rendu connaissable. On ne peut par conséquent communiquer ce dont on n'a pas d'expérience propre. On ne peut pas, par exemple, transmettre à un sourd l'expérience sensible d'un son.¹⁷¹ A l'inverse, le produit de

¹⁶⁸ De Vleeschauwer H. J. , "La genèse de la méthode mathématique de Wolf. Contribution à l'histoire des idées au XVIIIème siècle", in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 11, fasc. 3-4, 1932. pp. 672-673.

¹⁶⁹ MMP, § 13, pp. 252-253 : "Et de ceci on déduit que cela ne vient pas de l'intelligence pure, mais de l'imagination, parce que nous voyons qu'un corps en meut un autre par contact." ("Atque hinc apparet, (...) non ab intellectu puro, sed imaginatione formatam esse, propterea quod corpus unum alteri per contactum motum imprimere videmus.")

¹⁷⁰ Tschirnhaus, *Medicina Mentis*, op. cit., p. 77 [46].

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 77 [46].

l'entendement est transmissible, parce qu'il est comme *épuré* de toute singularité sensible, et fournit par là la preuve que cet entendement *conçoit* dans l'universel, au lieu de simplement *imaginer* des objets singuliers. Nous trouvons là, somme toute, un raisonnement assez proche des considérations de la *Psychologie empirique* wolffienne, à ceci près que chez Wolff, d'une part, comme nous l'avons vu dans la première partie, il n'y a pas de saut ou de rupture qualitative franche entre l'image et l'idée, mais une simple différence de *degré* conférée par l'intensité de l'attention du sujet au contenu visé, et que, d'autre part, la conception intellectuelle n'est jamais totalement épurée de toute dimension perceptive.

e) La méthode d'invention, l'*a priori* et l'*a posteriori* dans la construction du savoir.

La seconde section de l'ouvrage de Tschirnhaus concerne la méthode d'invention des vérités¹⁷². Son but est de substituer au syllogisme, purement "verbal" et donc stérile, une logique de nature mathématique qui soit efficace dans la découverte de conclusions nouvelles, en s'inspirant largement de la philosophie cartésienne¹⁷³. Tschirnhaus perçoit la nécessité d'une stricte *ordonnance* du savoir selon une logique bien spécifique. Il est crucial, selon lui, de commencer par s'approprier des concepts premiers dont la mise en ordre aboutit à des définitions, et qui sont comme la matrice de toute science certaine :

(...) rien ne sera plus indiqué pour progresser aussi loin que possible dans cette voie que de m'appliquer à acquérir tous les concepts possibles que selon mes constatations mon esprit est capable de former. (...) J'ordonnerai d'abord tous les concepts premiers possibles dont les autres sont formés, et les nommerai par la suite des *définitions*¹⁷⁴.

De ces définitions, que l'on conçoit en premier d'une chose, Tschirnhaus en déduit des *axiomes*¹⁷⁵. Ceux-ci sont le produit de la déduction des propriétés des définitions. Si enfin l'on met en rapport les définitions entre elles, on obtient des *théorèmes*.¹⁷⁶ La spécificité de cette méthode logique est que, pour Tschirnhaus, la définition ainsi conçue n'est pas seulement verbale : elle est *génétique*. Cela signifie que ce genre de définition montre d'emblée *comment* le concept est *formé* dans l'esprit : "Car concevoir véritablement une chose, ce n'est rien d'autre qu'une activité mentale, celle de la formation d'une chose dans l'esprit."¹⁷⁷ On a

¹⁷² *Ibid.* , p. 91 [66] : De quelle manière l'on peut avancer toujours sans commettre d'erreurs, en découvrant un nombre sans cesse croissant de vérités nouvelles. A propos de la méthode d'invention chez Tschirnhaus, voir H. W. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, pp. 92-97.

¹⁷³ Tschirnhaus ne cache nullement son admiration pour Descartes : "Que dire de M. Descartes? Je pense, pour ma part, qu'on ne saurait jamais assez priser cet homme incomparable pour s'être affranchi, le premier de tous, d'innombrables préjugés dont nous avons tous été par trop imbus dès l'âge le plus tendre, avec un bonheur tel qu'il put publier, en l'an 37 de ce siècle, des échantillons très remarquables de son génie, qui prouvent suffisamment qu'il s'était adonné à de telles méditations depuis de nombreuses années, alors qu'à l'époque presque tous les autres étaient plongés en ce domaine dans les plus épaisses ténèbres de l'ignorance." (*Ibid.* , pp. 93-94 [69].)

¹⁷⁴ *Ibid.* , p. 92 [66-67].

¹⁷⁵ *Ibid.* , p. 92 [67] : "(...) et appellerai *axiomes* les propriétés qui en découlent (...)."

¹⁷⁶ *Ibid.* , p. 92 [67] : "troisièmement, je mettrai les définitions en rapport les unes avec les autres de toutes les manières possibles, et désignerai du nom de *théorèmes* les vérités ainsi obtenues."

¹⁷⁷ *Ibid.* , p. 92 [67].

vraiment le sentiment d'assister, en définissant un concept par l'entendement pur, à sa *génération mentale*, à sa synthèse, tout comme l'on ferait l'expérience d'une naissance organique d'un être vivant. On peut noter au passage que cette attention de Tschirnhaus explique peut-être, en réaction, le désintéret relatif que porte le jeune Wolff, au début de la *Logique Allemande*, sur le statut de l'origine des idées : "Car nous pouvons très bien avoir des idées des choses qui sont hors de nous, et en porter un jugement assuré, quoique nous ignorions d'où elles nous viennent¹⁷⁸." On sait qu'il reporte dans sa *Métaphysique Allemande* l'élucidation de ce problème, et que, dans tout le reste du chapitre premier de la *Logique Allemande* (§§ 8-57), il insiste particulièrement sur la manière d'acquérir des idées certaines à partir des sensations. Cette volonté wolffienne de se démarquer de son maître à cet endroit révèle une fois encore à quel point nous avons affaire, avec Tschirnhaus, à une connaissance certes entièrement inspirée des *mathématiques*, mais qui se signale avant tout à son caractère constructif et déductif : le vrai savoir, selon lui, doit se produire génétiquement de manière *autonome*, par la *seule* activité de l'entendement, sans que celui-ci ne tire le contenu de son savoir de la moindre intuition sensible ni du moindre contenu perceptif. Cela Wolff ne peut pas l'admettre, tant il sait à quel point l'expérience sensible est indispensable pour l'édification du savoir. Nous trouvons en tout cas avec Tschirnhaus une conception de la *raison pure* strictement identique à celle que l'on trouvera plus tard chez Kant, autrement dit une raison opérant sans le moindre concours génétique de l'expérience.

Ajoutons à cela que, pour obtenir cette heureuse ordonnance, l'entendement dispose de deux opérations principales, dont la paternité cartésienne ne fait ici aucun doute : l'intuition et la déduction. L'intuition permet de donner un objet concevable à l'esprit, c'est-à-dire la définition, et la déduction permet d'en tirer les propriétés et d'obtenir des démonstrations. La déduction est à opposer à un savoir tiré de l'expérience, et se trouve être nommée *a priori* par Tschirnhaus : "ils semblent toutefois avoir tiré cette connaissance de l'expérience plutôt qu'*a priori*, comme nous, d'une déduction."¹⁷⁹

Il semble, à lire ce passage, que l'auteur n'accorde pas beaucoup de place à la connaissance *a posteriori*. Cependant, il ne faut pas croire pour autant que tout le savoir humain doive être entièrement conçu *a priori*, ni que Tschirnhaus soit à ranger dans la catégorie des rationalistes purs. En effet, plus loin, dans la conclusion de la troisième partie du traité, nous trouvons ce passage absolument capital pour bien comprendre, selon nous, la racine tschirnhausienne du "mariage" wolffien entre raison et expérience :

Or quiconque lira cela avec attention ne pourra manquer d'observer que j'ai utilisé à cet effet une voie en quelque sorte intermédiaire entre celles de tous les philosophes antérieurs, dont les uns ont estimé que toute connaissance doit être déduite *a priori*, par le seul raisonnement, les autres, qu'elle doit l'être *a posteriori*, par l'expérience. Car, à mon avis il faut certes, d'abord, commencer *a posteriori*, mais ensuite, pour poursuivre, tout doit être déduit uniquement *a priori*, et partout chaque vérité en particulier doit être confirmée par des expériences évidentes. Et nous devons continuer ainsi, selon moi, jusqu'à ce que, guidés par l'ordre lui-même, nous revenions de nouveau

¹⁷⁸ Wolff, DL, I, § 6, p. 124.

¹⁷⁹ Tschirnhaus, op. cit., p. 95 [71].

aux premières expériences, que nous avons utilisées dès le début, et jusqu'à ce qu'ainsi tout le cercle de la philosophie soit achevé sans cercle (à savoir celui que les logiciens condamnent) (...) ¹⁸⁰.

Nous trouvons ici, manifestement, la même vision du savoir que ce que Wolff défendra bientôt dans la *Logique Allemande* : la raison démonstrative seule ne suffit pas, et doit être initiée d'abord par l'expérience, puis confirmée à sa suite par un nouveau recours à l'expérience. L'auteur, au début de la troisième section, justifie ainsi son propos : s'il tient à faire appel à l'expérience, c'est que pour lui beaucoup de gens ne jurent que par elle, et ce recours semble plus à même de les convaincre ¹⁸¹. Le but de cette complémentarité désirée serait donc surtout *pédagogique*, celle-ci étant invoquée pour des raisons de persuasion auprès du plus grand nombre. Mais que signifie donc pour lui une expérience? Il précise plus loin que, par *expérience*, il comprend, en un sens, l'expérimentation scientifique : il exige en ce sens des expérimentations évidentes, très faciles à produire et absolument claires, ou, mieux encore, en un second sens, "des expériences qui se font en nous-mêmes ¹⁸²", c'est-à-dire disposant de la certitude de la conscience. ¹⁸³ Et Tschirnhaus applique lui-même cette méthode d'investigation dans son traité, puisque nous y trouvons à plusieurs reprises une preuve *a priori* précédant une autre *a posteriori* pour confirmer un fait ¹⁸⁴, ce qui montre que Tschirnhaus est très attentif à ne pas se contenter seulement d'une déduction pure. Nous trouvons dans ce procédé particulier l'exacte méthode que Wolff utilisera bientôt pour construire l'immense édifice de la *Psychologie empirique*, puisque nous y trouvons, pour démontrer presque chaque proposition, la preuve *a posteriori* suivant immédiatement la preuve *a priori* ¹⁸⁵.

Pour Tschirnhaus, en effet, toute la connaissance humaine se ramène entièrement à deux sources : l'entendement et l'imagination. Mais l'erreur ne peut provenir, en tant que telle, que de l'imagination ¹⁸⁶, car dans l'entendement, toute définition authentiquement *concevable* est nécessairement *vraie*, le faux n'appartenant qu'à ce qui est inconcevable. L'entendement est par conséquent infaillible. Mais l'impression des sens est la source d'une somme incommensurable de faux jugements et d'explications purement verbales ¹⁸⁷. C'est en effet

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 249 [290].

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 164 [166] : "Mais, à la vérité, comme les raisons de l'entendement seul, aussi fortes soient-elles, ont trop peu de valeur auprès d'un très grand nombre de gens, je vais encore confirmer ce résultat par l'expérience elle-même."

¹⁸² *Ibid.*, p. 249 [291].

¹⁸³ *Ibid.*, p. 250 [290].

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 183-185 [193-196] ; p. 195 [210-211] ; pp. 200-201 [218].

¹⁸⁵ L'expression "Idem confirmatur a posteriori" et ses variantes reviennent à de nombreuses reprises dans la *Psychologia Empirica* de Wolff (note du § 101, p. 59 ; § 104, p. 61 ; § 110 p. 69 ; § 111 p. 71 ; § 112 p. 73 ; § 120 p. 77 ; § 128 p. 82 ; note du § 131 p. 86 ; note du § 134 p. 88 ; note du § 135 p. 89 ; § 138 pp. 91-92 (trois fois) ; p. 141 pp. 94-95 (deux fois) ; §148 p. 101, etc.). Voir Annexe V.

¹⁸⁶ Tschirnhaus, op. cit., p. 163 [165] : "(...) les erreurs tirent nécessairement leur origine de l'imagination."

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 174 [181] : "Si nous évaluons tout cela correctement, nous pouvons juger du nombre et de l'ampleur des préjugés qui ont obscurci notre esprit, parce que dès l'âge le plus tendre nous avons recherché ce qui nous affecte agréablement, c'est-à-dire parce que nous nous sommes laissés guider par le plus facile plus que par le plus difficile, et, partant, par les seules impressions de l'imagination, qui se présentent à nous sans aucun travail de notre part, plutôt que par les opérations de l'entendement, qui ne sont provoquées que par notre action propre."

l'erreur dans l'interprétation des perceptions qui est à l'origine de toutes les erreurs. L'absence d'attention nous fait prendre pour identique ce qui est différent, et il faut alors corriger ces erreurs en construisant des expériences claires et évidentes. Celles-ci servent seulement à *confirmer* la démonstration rationnelle. Cette conception du rôle de l'expérience n'est pas différente, on l'a vu, de celle que l'on peut trouver également chez Wolff, et a dû permettre de délimiter chez lui la fonction exacte du savoir *a posteriori* dans l'élaboration de la connaissance philosophique.

Il reste que, chez Tschirnhaus, comme chez Wolff, l'expérience sensible n'a jamais le dernier mot. La certitude absolue est plutôt synonyme de démonstration rationnelle *a priori*, parce qu'elle suffit à garantir la correspondance avec le réel : "déduit *a priori*, c'est-à-dire de la nature même des choses¹⁸⁸." Il note ailleurs clairement la déficience des preuves *a posteriori* en ce qui concerne l'établissement de la certitude : "Mais parce que cette démonstration n'est faite, comme on dit, qu'*a posteriori*, il sera préférable de recourir à l'une de celles qu'on appelle *a priori*, qui établira avec certitude qu'il est impossible de concevoir plus de tels genres que ceux-là¹⁸⁹." Tout ce que l'on conçoit, étant nécessairement vrai, ne peut qu'être conforme à ce qui existe en dehors de soi. L'auteur ne s'inquiète nullement, au début de la recherche, du problème de la correspondance entre la conception de cet entendement et l'expérience : celle-ci est *instantanée* du fait de sa vérité intrinsèque.¹⁹⁰ Autrement dit, et pour le dire de la manière la plus paradoxale, pour Tschirnhaus, plus la raison est *pure*, plus on a la certitude que celle-ci se trouve immédiatement conforme à la réalité. Cette correspondance automatique ne semble lui poser aucune difficulté.

En dépit de cette assurance, l'auteur prend bien soin de savoir ce qui rend la définition certaine, car beaucoup de philosophes se sont contentés jusque là de faux principes : "(...) ils doivent être d'une clarté et d'une évidence telles que, dès lors qu'il les médite attentivement, l'esprit humain ne peut douter de leur vérité¹⁹¹." Il n'accepte pas, notamment le critère

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 88 [62].

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 103 [82]

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 81 [52] : "Il faut noter qu'il n'est absolument pas nécessaire de rechercher au début de la démarche philosophique si la vérité dans ma pensée coïncide avec les choses qui existent en dehors de moi. (...) Dans le premier cas, à savoir si ce qui est vrai dans ma pensée est aussi nécessairement vrai dans les choses mêmes, ce que je démontrerai, je l'espère, quel besoin y a-t-il de le montrer en ce lieu, alors que cela peut se faire là-bas de façon beaucoup plus appropriée? (...) l'expérience confirme que, également dans les choses mêmes, tout est conforme à ce que je conçois." Cet optimisme rationaliste dans la correspondance spontanée entre la pensée *a priori* et l'expérience, que Tschirnhaus partage largement avec Descartes ("croire que tout ce qui se trouve en ces idées se trouve nécessairement dans les choses", *Lettre au père Gibieuf*, 19 janvier 1642, n°CCLXII, AT. III, p. 474), ne peut que nous étonner, car le redoutable problème du pont, qui s'y trouve présupposé, ne semble pas être pris en compte. En effet, si "tout est conforme à ce que je conçois", l'expérience n'a pas besoin de le "confirmer", puisque celle-ci y est de toute façon exigée comme étant conforme, si bien que rien ne peut venir vraiment prouver la valeur réelle de la correspondance, en dehors du recours cartésien à la véracité divine. Avec cela, c'est tout le réalisme de la connaissance qui demeure alors entièrement suspendu à la théologie, ce qui place la philosophie dogmatique dans une posture extrêmement vulnérable. Kant, avec l'établissement du point de vue transcendantal et la distinction entre noumène et phénomène, n'aura bientôt aucune peine à renverser cette excessive prétention, elle-même issue d'une gnoséologie innéiste et déductive, en rupture avec Aristote.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 125 [111].

traditionnel de "l'indication du genre et de la différence", qu'il juge "sans intérêt"¹⁹². Ainsi, le définition de l'homme comme "animal raisonnable" est-elle stérile à ses yeux : elle n'apporte rien d'autre qu'une connaissance commune partagée aussi bien par le savant que par le vulgaire, car elle provient de l'expérience et ne découvre rien des causes efficientes précises, qui seules importent vraiment à Tschirnhaus, et qui seules se découvrent par un raisonnement déductif *a priori*¹⁹³. Ce sont véritablement ces causes efficientes qui sont l'objet de sa méthode d'invention, car celles-là ne sont pas facilement accessibles du premier coup sans une recherche spécifiquement codifiée¹⁹⁴.

Concevoir des définitions certaines, c'est-à-dire toute la "série de tous les concepts premiers"¹⁹⁵ suppose de suivre trois règles générales :

La première est de passer en revue le "réservoir" d'idées dont on dispose, puis les distinguer les unes des autres pour clarifier leurs formations différentes. En d'autres termes, il faut commencer par *ordonner* les idées les unes par rapport aux autres, exigence dont on connaît l'importance cruciale dans le système wolffien¹⁹⁶. Ceci suppose que les concepts premiers contiennent en eux un ordre spontané permettant d'inclure ou d'exclure d'autres concepts. Toute la question qui nous intéresse alors est de nous demander d'où provient cet "ordre spontané" que l'on découvre en inspectant les concepts premiers : est-il inné à la raison humaine, ou bien provient-il de l'ordre constaté dans le monde sensible? Cet ordre des concepts est-il *a priori* ou *a posteriori*? Car s'il est *a priori*, il est évident que l'expérience n'informe et ne régule en rien l'ordre des concepts, et que l'esprit humain ne peut que devenir *autosuffisant*, tirant de lui-même, de sa propre substance, tout ce dont il a besoin pour connaître la vérité. Cette immanence radicale, corrélatrice à l'innéisme des idées, suppose une rupture complète avec l'épistémologie aristotélicienne traditionnelle, et notamment son réalisme, affirmé pourtant par ailleurs sans la moindre hésitation par Tschirnhaus. Invoquer le "témoignage de la conscience"¹⁹⁷, comme il le fait en permanence, ne permet assurément pas de sortir de l'immanence complète dans laquelle cette même conscience s'est enfermée en rompant avec l'ordre du monde extérieur. Aussi, quand Tschirnhaus argue que cette différenciation entre les concepts peut se faire malgré tout *a posteriori*, il faut se garder de penser qu'il puise d'abord dans l'expérience sensible du monde extérieur : il fait appel à l'expérience *de la conscience* jugeant du rapport entre ses idées particulières et ses idées

¹⁹² *Ibid.* , p. 95 [71].

¹⁹³ *Ibid.* , p. 95 [71-72].

¹⁹⁴ *Ibid.* , p. 96 [72] : "Si la façon d'y parvenir n'est pas exposée, il faut croire qu'elle n'est pas si facilement accessible à l'esprit, du tout premier coup. Or c'est cette méthode que je me propose d'exposer à présent."

¹⁹⁵ *Ibid.* , p. 96 [72].

¹⁹⁶ Rappelons que pour Wolff, l'ordre définit la méthode de la philosophie (DP, § 115, p. 151 ; DM, § 132, p. 68 ; O, § 472) et permet la systématité et la solidité dans l'exposition des parties et des fondements de la connaissance.

¹⁹⁷ *Ibid.* , p. 97 [74] : "Si quelqu'un me demande d'où l'on peut savoir s'il y a ou non une différence entre plusieurs idées, je puis seulement répondre en ce lieu que l'on conclut cela que, selon le témoignage de notre propre conscience, nous saisissons une différence ou n'en saisissons aucune."

générales.¹⁹⁸ Si les premiers principes de la connaissance peuvent être connus par "expérience", c'est uniquement ici d'une expérience *de pensée* dont il s'agit.¹⁹⁹ En fait, comme on l'a dit, Tschirnhaus distingue deux types d'expérience : l'expérience active qui est celle de l'entendement conscient de ses opérations, et l'expérience passive qui est celle de l'imagination et des perceptions sensibles. Certes, il admet que beaucoup d'idées imaginables peuvent venir des acquisitions passives de la petite enfance, mais, une fois encore, elles ne fournissent par elles-mêmes aucun ordre, mais surtout de la confusion, parce que nous sommes *passifs* à leur égard, l'attention y faisant le plus souvent défaut. Il est clair, par conséquent, que l'ordre du monde sensible n'est pas à l'origine de l'ordre que l'esprit conçoit activement dans ses idées, que celles-ci concernent des objets mathématiques, physiques ou autres. Parce que la conception des idées est *rationnelle*, elle ne peut pas s'effectuer parfaitement et certainement que dans la *pureté*, ou indépendance à l'égard de toute matière sensible²⁰⁰, ce qui est le propre des mathématiques : Tschirnhaus rend d'ailleurs synonymes les termes "rationnels" et "mathématiques"²⁰¹. Cette identification, note J. P. Paccioni²⁰², fera dire à M. Campo que Tschirnhaus réduit au fond complètement le savoir humain au savoir mathématique²⁰³. De son côté, L. MarcoLungo fait une remarque similaire à propos des *matematiche philosophari*²⁰⁴. Ceci demanderait sans doute une nuance²⁰⁵, même si l'on ne peut que constater, par les exemples pris par l'auteur, que la perspective des mathématiques est nettement préférée à toute autre.

La seconde règle est de pouvoir distinguer dans les définitions des *éléments* qui peuvent être "fixes" ou "immobiles"²⁰⁶, en utilisant pour cela soit le raisonnement pour les définitions d'objets rationnels ou mathématiques, soit des expérimentations pour les définitions des objets imaginables. Dans ce dernier cas, l'expérimentation bien conduite fournit quand même des

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 97 [74] : "(...) je peux le savoir avec évidence soit a posteriori en observant que toutes mes idées particulières sont comprises dans ces genres d'idées de façon telle que manifestement aucune d'entre elles n'a été omise, soit a priori s'il est impossible qu'un plus grand nombre de genres différents puissent se concevoir."

¹⁹⁹ Cf. Paccioni, *Cet esprit de profondeur...*, op. cit., pp. 69-70 : "La *Medicina Mentis* expose les premiers principes de la philosophie première, mais ces premiers principes sont en fait explicitement identifiés à "des premières expériences". Tschirnhaus n'est évidemment pas ce qu'on appelle généralement un empiriste, mais ses premiers principes engageant explicitement une expérience de l'activité de l'esprit, identifiée à une connaissance *a posteriori*."

²⁰⁰ Tschirnhaus, *Medicina mentis*, op. cit., p. 98 [76] : "(...) la pure extension considérée tout à fait abstraitement, autrement dit indépendamment de toute matière (...)."

²⁰¹ *Ibid.*, p. 98 [76] : "(...) je les appellerai désormais "rationnels" ou "mathématiques"."

²⁰² Cf. Paccioni, *Cet esprit de profondeur...*, op. cit., p. 75.

²⁰³ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, op. cit., p. 34 : "Or tout ceci nous autorise à conclure que le type de concevabilité tschirnhausien est éminemment mathématique et qu'il ne peut trouver sa réalisation satisfaisante que dans les seules mathématiques. Ce qui équivaut à dire que son idée de vérité... n'est pas de ce monde." [Nous traduisons]

²⁰⁴ Cf. F. L. Marcolungo, *Wolff e il possibile*, Antenore, Padova, 1982.

²⁰⁵ Tschirnhaus distingue en effet soigneusement les êtres mathématiques ou rationnels, et les êtres réels ou physiques, comme on l'a vu précédemment.

²⁰⁶ Ces concepts sont certainement à l'origine des concepts wolffiens d'attributs *constants* ou *variables* qui sont thématés en LOG, §§ 62-63-65, pp. 144-147.

similitudes²⁰⁷ aux yeux et permet de trouver la présence d'éléments fixes pour préciser les définitions. Toutefois, Tschirnhaus insiste ici de manière significative sur l'importance d'expérimentations *réglées* pour y parvenir, dans la mesure où les objets imaginables sont nécessairement mêlés de quelque confusion dans leur perception, et où l'esprit humain a volontiers tendance à se perdre dans les détails superflus. Il faut absolument corriger l'imagination pour mettre ses résultats en accord avec les concepts conçus par l'entendement²⁰⁸. Si donc "expérience" il y a, il ne s'agit en rien de celle comprise par "les empiristes vulgaires"²⁰⁹ : celle-ci est déjà soumise à la férule d'une raison planificatrice qui dirige de bout en bout la procédure, si bien que l'ordre que l'esprit en tire, en fin de compte, est davantage celui que la raison y projette elle-même que celui d'un ordre naturel préexistant à cette raison. De surcroît, comment le monde sensible pourrait-il suggérer un ordre intelligible à l'entendement, puisque ce monde réel n'est que *matériel* et ne comporte en lui aucune forme substantielle?²¹⁰ Le dualisme cartésien ici en vigueur ne peut trouver aucune autre source d'intelligibilité ailleurs que dans l'esprit, et en aucun cas dans les choses qui ne sont réduites qu'à de la matière étendue.

La troisième règle est d'ordonner les définitions de telle sorte que surgissent de leur organisation ou de leur succession de possibles développements de savoir : "Que ces concepts premiers doivent être organisés en sorte qu'ils se suivent dans l'ordre où ils appellent à leurs suite de nouvelles possibilités, etc"²¹¹. Nous touchons ici le cœur de la méthode d'invention. C'est moins de l'expérience que l'esprit peut apprendre, que de l'ordre de ses définitions, ce qui confirme l'idée que le savoir selon Tschirnhaus est le produit d'une construction méthodique de nature mathématique, essentiellement *déductive*²¹², bien plutôt que d'une découverte sensible qualitative. Le résultat de ce processus est d'une efficacité garantie :

Et si l'on voit une marque certaine de la supériorité d'une méthode dans la possibilité de déduire grâce à elle, à l'aide d'un nombre plus restreint de principes que n'en requiert toute autre méthode, plus de vérités que par n'importe quelle autre, ce critère semble en tout cas s'appliquer à notre présente méthode (...) ²¹³.

En effet, Tschirnhaus pense là avoir explicité la méthode la plus universelle possible.²¹⁴ Il n'est pas douteux que Wolff ait vu là la doctrine des *fondements* universels du savoir auquel

²⁰⁷ Tschirnhaus, *Medicina mentis*, op. cit. , p. 107 [88] : "Une fois découverte une quantité importante de choses de choses de ce genre, il ne sera vraiment pas difficile, partant de là, d'observer les points communs à un certain nombre de générations ; (...) la formation des corps naturels n'est pour ainsi dire que la continuelle répétition de la première génération."

²⁰⁸ *Ibid.* , p. 178 [186] : "C'est pourquoi le troisième et dernier remède pour l'élimination des erreurs qui puisse être produit ici procède des expériences externes provoquant souvent en nous des impressions nouvelles, conformes aux concepts de l'entendement." ; voir aussi p. 193 [207] : "(...) l'imagination sera redressée le mieux possible, à mon avis, si on nous apporte la connaissance, confirmée tant par les calculs les plus clairs que par les expériences les plus évidentes (...)."

²⁰⁹ *Ibid.* , p. 107 [87].

²¹⁰ *Ibid.* , p. 108 [89] : "Les êtres réels ne comprennent que de la matière (...)."

²¹¹ *Ibid.* , p. 110 [91].

²¹² *Ibid.* , p. 125 [112] : Or j'ai enseigné avec une netteté suffisante comment établir toujours cette certitude par une démonstration claire avant de nous mettre à déduire de ces principes toute connaissance possible, en sorte que je crois n'avoir rien négligé de ce qui peut être tenu pour indispensable à l'achèvement complet des sciences.

²¹³ *Ibid.* , p. 120 [103].

tendait son projet initial, celui qui devait enfin remplacer le savoir verbal et stérile hérité de la confusion scolastique. Il y a certainement vu aussi un bon moyen de faire concourir l'expérience à l'élaboration du savoir, paradoxalement, en ne se fiant pas seulement à l'élaboration rationnelle *a priori*, mais en contrebalançant celle-ci par des confirmations expérimentales, mais surtout par *l'expérience de la concevabilité* dans l'esprit. Cet équilibre entre savoir *a priori* et *a posteriori*, que Wolff reprend pour son propre compte et estime indispensable à la connaissance scientifique, est par conséquent un héritage direct de Tschirnhaus, qui sur ce point se montre original dans l'usage particulier qu'il fait de ces concepts.

f) Bilan de l'héritage de Tschirnhaus.

Tschirnhaus tente de procéder, dans la *Medicina Mentis*, à une première synthèse de savoir déductif qui soit à la fois simplifiée par la méthode mathématique et néanmoins rendue efficace par son application universelle, tant pour les objets imaginaires, physiques que mathématiques. La méthode mathématique y trouve là son plein accomplissement. Tout cela ne pouvait que contribuer à séduire fortement le jeune Wolff, mais pas au point de le transformer en disciple intelligent de ce dernier. Le rapport et surtout la confrontation entre Wolff et Tschirnhaus sont bien connus et commentés dès le XVII^{ème} siècle, notamment par le wolffien Gottsched²¹⁵. Cette critique wolffienne de Tschirnhaus, selon nous, si elle a le mérite de bien mettre au premier plan ce qui démarque dans le détail les deux philosophes, a en revanche le défaut corrélatif de masquer un peu trop les nombreux points que Wolff *admet* et *reprend* directement de lui, et qui ne sont pas suffisamment remarqués en dépit de leur importance.

Résumons brièvement cette critique : Wolff éprouve le besoin de contester au moins trois thèses de la *Medicina Mentis*. Il conteste tout d'abord l'idée de *concevabilité* comme critère de certitude, concevabilité qui, à ses yeux, tout comme le critère cartésien de clarté et de distinction, n'est pas assez *objective* et doit être renforcée par la détermination objective d'une absence de contradiction interne dans l'idée ainsi conçue²¹⁶. Il s'interroge ensuite sur la façon

²¹⁴ *Ibid.* , p. 157 [155] : Il ne serait pas hors de propos de montrer déjà ici, en poussant plus avant, que cette méthode est absolument universelle, et qu'elle s'étend aussi à la résolution de n'importe quels autres problèmes.

²¹⁵ Gottsched, *Historische Lobschrift des weiland hoch und wohlgebornen Herrn Christian des H. R. R. Freyherrn von Wolff...* Halle, 1755, pp. 16-17. M. Campo commente : "La comparaison entre Wolff et Tschirnhaus devint un motif favori dans les biographies. Avec une solennité soutenue, Gottsched explique comment le *concupi posse* ou le *non concupi posse* sont devenus, dans le dépassement wolffien, *cogitationes se mutuo ponentes o tollentes* ; et il rappelle comment le jeune philosophe mit dans l'embarras l'auteur perspicace de la *Medicina mentis*, avec sa demande de savoir comment se trouvent les éléments de la définition génétique (*die Elemente der Sacherklärungen*). (M. Campo, op. cit., p. 46.) [Nous traduisons].

²¹⁶ RP. , II, II, § 18, p. 125 : "(...) Parce qu'à ce sujet il n'explique pas ce qu'est concevoir, il se limite à montrer avec des exemples que nous pouvons concevoir certaines choses et d'autres non, quant à moi j'essayais de chercher la notion distincte du concevoir." ("Quoniam itaque non explicat, quid si concipere ; sed exemplis tantum probat, nos quaedam concipi posse, quaedam non : ipsemet notionem conceptus distinctam quaerere conabar.")

exacte dont les éléments des définitions sont produits chez Tschirnhaus, en se demandant dans quelle mesure l'expérience peut vraiment y prendre part²¹⁷. On peut voir ici au passage dans cette remarque une attention déjà importante du jeune Wolff à l'égard de l'expérience comme source de connaissance, ainsi que son projet, déjà, de sauver la méthode de Tschirnhaus dans ses grandes lignes, tout en en la rendant compatible avec une plus vaste source empirique²¹⁸. Pour preuve de cette attention, il se demande enfin si le caractère exclusivement mathématique des exemples utilisés milite vraiment en faveur de l'universalité de cette méthode d'invention et de son applicabilité à tout type d'objet²¹⁹. Tout cela est bien connu : faut-il y voir une certaine méfiance de Wolff à l'égard de l'efficacité de la raison pure mathématique, qui prétendrait connaître tous les objets possibles par simple déduction ? Wolff serait-il conscient des limites de l'esprit humain, et notamment du fait que tous les objets du monde ne sont pas de nature mathématique ni forcément réductibles à ce type de savoir ? En ce sens, le futur système wolffien est bien une tentative de conciliation réelle entre la raison mathématique tschirnhausienne (*a priori*) et l'expérience sensible qui, de son côté, doit lui donner ses objets de connaissance (*a posteriori*). Toutefois, cette critique ne doit pas pour autant nous masquer le fait qu'il accepte par ailleurs *sans aucun problème* la terminologie des notions qui nous occupent, à savoir l'entendement *pur* distingué de l'imagination *non pure*, les concepts *d'a priori* comme mode de raisonnement purement déductif, indépendant de l'expérience, et *d'a posteriori*, c'est-à-dire issu d'une expérience consciente ou d'une perception attentive. Ce sont pourtant là les piliers méthodologiques du futur édifice wolffien dans son ensemble. Paccioni remarque ainsi fort justement : "(...) bien des obscurités concernant le rapport entre connaissance *a priori* et connaissance *a posteriori* dans l'œuvre de Wolff s'éclaircissent si on les réfère à la manière dont elles opèrent ainsi dans l'œuvre de Tschirnhaus²²⁰."

Quoi qu'il en soit, Tschirnhaus propose une nouvelle logique concurrente de la syllogistique aristotélicienne, c'est-à-dire englobant au fond toute la pensée, et plus seulement

²¹⁷ RP. II, II, § 20, pp. 126-127 : "En géométrie le nombre des éléments s'offre aussitôt de soi-même, mais comment les découvrir également dans les autres disciplines ne me semblait pas également clair." ("In geometria elementorum numerus statim sese offert ; sed quomodo in aliis disciplinis eadem inveniuntur , mihi non aequè clarum videbatur.")

²¹⁸ R. Ciafardone, "Le origini teologiche ...", op. cit., p. 68 : "Wolff a saisi la limite de la méthodologie tschirnhausienne, son incapacité à faire prise sur le réel, sur ce qui n'est pas mathématique et exige le recours à l'induction, à l'expérience. Il est probable qu'à présent il médite cette intégration du procédé mathématique avec les "expériences claires" dont la *Logique Allemande* constituera l'élaboration théorique et les grandes œuvres systématiques, surtout la *Métaphysique Allemande* et la *Psychologie empirique* en représenteront la réalisation pratique". [Nous traduisons].

²¹⁹ RP. II, II, § 20, pp. 126-127: "Je m'étonnais que l'auteur fût à ce point prolix en exemples géométriques s'offrant à lui spontanément, mais qu'il n'effleure les autres qu'à peine, et se taise absolument concernant la découverte des éléments" ("Unde mirabar, Autorem in exemplis geometricis sua veluti sponte se offerentibus esse adeo prolixum ; alia vero vix ac ne vix quidem attingere, & de inveniendis elementis prorsus silere (...).") Nous ne nous attarderons pas plus profondément sur la critique wolffienne de Tschirnhaus qui se trouve relatée dans le *Ratio praelectionum*, et qui a déjà été amplement commentée par de nombreux historiens comme R. Ciafardone, M. Campo ou Paccioni. Elle n'entre pas directement dans notre sujet.

²²⁰ J. P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit., p. 73.

la seule déduction formelle, dans une seule et unique méthode mathématique. L'exigence principale de cette nouvelle logique est l'invention de nouvelles vérités. A cette fin, elle est une méthode de connaissance en deux étapes, c'est-à-dire basée d'abord sur la conception *a priori* (invention), puis sur l'ordre rigoureux des définitions (disposition). Dans cette mesure, cette entreprise de réforme se range par conséquent très clairement dans le genre de la *dialectique*, comme tant d'autres traités dans cette période. Sachant que la réhabilitation de la dialectique comme nouvelle méthodologie de la science est dépositaire, *in fine*, de Pierre de La Ramée, il serait fort intéressant de se demander, comme pour Weigel, si Tschirnhaus ne serait pas au fond *ramiste*, ou du moins d'*inspiration* ramiste²²¹, même si son nom n'est pas apparent dans ses écrits et même si l'auteur se réclame plutôt de Descartes ou de Spinoza. Là encore, les différences de détail ne manquent pas entre Pierre la Ramée et Tschirnhaus, notamment à propos de la place exacte de la démonstration mathématique, mais disons qu'un certain nombre de thèmes communs à la Ramée et à Tschirnhaus, comme du reste avec Descartes, peuvent être signalés, ce qui permet de les situer globalement dans la même "constellation", la même structure globale de pensée réformatrice ; cette structure est celle de l'ordre méthodique de la pensée, et peut s'identifier en quelques mots comme étant celle qui est axée sur l'autonomie affirmée d'une raison pure *a priori* comptant sur sa propre force, inspirée des mathématiques, ou, plus généralement, d'une nouvelle disposition de la pensée pour avancer dans la connaissance, ceci en se passant, autant qu'il lui est possible de le faire, du soutien des données extra mentales. Sa vérité est soutenue soit par l'ordre interne des idées entre elles (cohérence formelle), ou bien par la garantie *a priori* de la correspondance entre la pensée pure et le réel, comme le relate justement Tschirnhaus dans la *Medicina Mentis* à titre d'évidence.

Pour autant, n'allons pas croire là que la *Medicina Mentis* dispose d'une structure bien soignée et bien agencée en toutes ses parties. Il y a chez Tschirnhaus un certain nombre de difficultés et d'incohérences qui semblent mal masquées par la fermeté et l'optimisme du propos. Il est assez évident que la notion cruciale d'*entendement pur* apparaît de manière fort impromptue, à l'occasion d'une distinction des facultés qui est elle-même très peu expliquée. La tension existant entre raison et expérience n'est pas clairement surmontée chez lui, laissant à Wolff un embarrassant héritage. Tschirnhaus se méfie assez des raisonnements *a priori purs* et axe sa méthode d'invention sur une base largement *a posteriori*. Ces tensions trahissent une certaine insuffisance dans la pensée de l'ensemble de sa théorie de la connaissance, insuffisance déjà relatée, par exemple, par Johann-Gottlieb Buhle dans son *Histoire de la philosophie moderne*. Celui-ci pointe du doigt les ambiguïtés de la *Medicina Mentis* et affirme ainsi en 1816 :

²²¹ La même question pourrait se poser d'ailleurs à propos de Leibniz. Un article existe sur ce sujet : G. Varani, "Ramistische Spuren in Leibniz Gestaltung der Begriffe Dialectica, topica, und ars inveniendi", in *Studia Leibnitiana*, 1995, vol. 27, n°2, pp. 135-156.

Tschirnhausen tomba dans l'erreur au sujet de la philosophie en général, parce qu'il ne s'occupa pas assez de pénétrer la nature des facultés intellectuelles de l'homme. C'est pourquoi il débuta par des définitions et des axiomes insoutenables. (...) Tschirnhausen ne sentit (...) pas la différence qui existe entre les connaissances acquises par les sens et les connaissances rationnelles. Il considérait l'entendement et l'imagination comme les deux seules facultés intellectuelles de l'homme, attribuait à l'une la connaissance des êtres réels, et à l'autre celle des êtres sensibles : de plus il joignait encore à ces deux facultés la raison, qui engendre les connaissances mathématiques. Les idées acquises par les sens n'étaient à ses yeux que des images, les connaissances de l'entendement lui semblaient seules des réalités, et il voyait dans l'erreur une confusion de l'image avec la réalité. On s'aperçoit qu'il soupçonnait confusément la distinction entre la sensibilité et la pure raison ; mais il n'était pas en état de la saisir entièrement, et d'en bien apprécier la vraie nature. Quand il partageait les objets de la connaissance en physiques ou réels, sensibles ou mathématiques, il laissait sans réponse les questions suivantes : A quelle classe appartiennent les idées abstraites? Quelle différence y a-t-il entre ces trois espèces de connaissance et le savoir, à proprement parler, philosophique? Qu'est-ce que la vérité? En répondant à cette dernière demande que la vérité est ce qui se conçoit, on tombe évidemment dans un cercle vicieux. (...) Une suite naturelle de cette façon de penser et de son estime illimitée pour les connaissances expérimentales, fut la répugnance invincible que lui inspiraient toutes les connaissances déduites d'idées *a priori* ; car il les regardait comme des subtilités vides de sens²²².

Si donc les concepts qui nous occupent apparaissent bien chez Tschirnhaus, il ne faut pas penser pour autant qu'ils émergent dans une gnoséologie parfaitement cohérente : ils semblent plutôt *empruntés* par l'auteur sans que celui-ci mesure bien les implications logiques et philosophiques ultimes de leur usage. Il y a en effet deux courants incompatibles qui se juxtaposent ici, et qui sont, d'un côté, le souci permanent d'exploiter les données expérimentales pour découvrir du nouveau par les données sensibles, et, de l'autre, une raison de type *cartésienne* qui par définition veut déduire *a priori* le savoir de sa propre substance, en se passant, autant que possible, de l'ordre sensible extra-mental. Cette juxtaposition non surmontée se retrouvera bien *telle quelle* chez Wolff, qui développera des efforts considérables pour penser un rapport cohérent entre les deux, comme on l'a vu précédemment.

La question importante qui se pose à présent est de savoir pourquoi le thème de la raison *pure* et *a priori* apparaît chez Tschirnhaus alors qu'il n'apparaît pas explicitement chez Erhard Weigel. Ce dernier, pourtant, partage bon nombre de points communs avec lui, notamment l'idéal de la méthode mathématique universelle. Cette question revient au fond à savoir, plus généralement, à quelle condition le concept de *raison pure* philosophique *peut* historiquement apparaître, c'est-à-dire quel est son terreau d'émergence privilégié. Pour tenter de répondre à cette question fort difficile, nous avancerons l'hypothèse suivante : il semble bien, en fait, que la raison pure philosophique soit le *précipité* né de la fusion historique *globale* entre la nouvelle *logique dialectique* issue de La Ramée, avec sa méthode d'invention *a priori*, et la démarche de la mathématique universelle (*mathesis*), à partir du moment où elles se retrouvent appliquées à tout le champ de la philosophie. En effet, à partir du moment où la méthode axiomatique et déductive d'Euclide peut prétendre, grâce à la revalorisation des mathématiques au XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle, investir l'intégralité du champ du savoir philosophique et devenir la méthode de la pensée en général, alors la mathématique *pure* conquiert la raison philosophique elle-même, qui peut devenir *pure* à son tour à son plus haut

²²² Johann-Gottlieb Buhle, *Histoire de la philosophie moderne depuis la Renaissance des Lettres jusqu'à Kant*, traduction française par A.J.L. Jourdan, Paris, mars 1816, tome IV, pp. 465-466.

degré d'exercice, parce que devenue "dialectique" au sens moderne, c'est-à-dire "ordonnée", "claire" et "méthodique". Il importe évidemment de rappeler que tout cela tient davantage du projet, de l'aspiration, que de l'unité actuelle ou exercée²²³. Ceci n'est pas réalisé chez Weigel, car on a vu qu'il existait chez lui bon nombre de reliquats aristotéliens traditionnels empêchant la méthode mathématique de s'identifier *complètement* avec toute la philosophie, en l'occurrence avec la philosophie de la connaissance (abstraction des concepts à partir du sensible, théorie traditionnelle de l'intellect agent et patient) ou même avec la physique (il maintient les principes de matière et de forme à titre préliminaire dans l'étude de la physique²²⁴). Ce caractère incomplet, avec les résistances qu'il suppose, ne permet pas à Weigel de concevoir et de définir clairement une faculté spécifique nommée *raison pure*. Mais peut-être est-il possible de découvrir chez Weigel *une* raison pure particulière, appliquée implicitement à la mathématique pure, c'est-à-dire dans le domaine propre de l'algèbre et de l'arithmétique, et cela au prix d'un certain porte à faux avec sa théorie de la connaissance. Par contre, Tschirnhaus, quant à lui, thématise clairement *l'entendement pur*. Nous pensons que ceci n'est pas l'effet du seul hasard historique. En effet, les dernières "résistances" aristotéliennes sont levées chez Tschirnhaus par une influence cartésienne accentuée et plus systématique. Plus rien ne pouvant empêcher la méthode mathématique de devenir elle-même une nouvelle logique formelle pouvant s'appliquer partout, il est dès lors loisible de voir l'idéal déductif pur s'identifier avec l'entendement philosophique à son plus haut degré d'exercice. Certes, Tschirnhaus n'est pas parvenu à articuler *l'a priori* et *l'a posteriori* de manière satisfaisante, mais il n'est pas certain d'ailleurs, comme on l'a vu, que Wolff y soit parvenu à sa suite. Cette difficulté consacre ainsi l'aporie fondamentale qui consiste à vouloir *identifier* la méthode mathématique et la philosophie. Il reste que la *raison pure a priori* apparaît bien comme étant le fruit étrange de cette exigence elle-même problématique, historiquement très circonscrite, constitutive de la rationalité de l'âge classique seulement.

²²³ La plus grande prudence s'impose ici en effet pour essayer d'atténuer au maximum l'effet de reconstruction *a posteriori* ainsi qu'un abus de la généralité, comme le prévient D. Rabouin : "Ainsi ce concept [La mathesis universalis] n'est supposé renvoyer à aucune procédure existante, sinon sous la forme d'une préfiguration confuse, de plus, il est doté *a priori* d'un caractère d'unité. Pour construire cette unité, le commentateur peut s'autoriser à procéder par résonance thématique, notamment en rapprochant la *mathesis universalis*, sur laquelle nous possédons peu de renseignements, d'autres disciplines plus faciles à repérer (la "méthode", la "*mathesis*", la "science universelle", la "caractéristique universelle", l'"art combinatoire"). Par ce jeu de renvoi, peut se constituer un fil directeur, dont on cherche rétrospectivement à nouer les différents brins. En général, il n'y a d'ailleurs pas d'autre manière de procéder, dès lors que les concepts de *mathesis universalis* avancés par Descartes et Leibniz ne semblent justement pas immédiatement homogènes, notamment dans la mesure où le premier refuse toute forme de logique formelle, alors que le second entend précisément réhabiliter à ce titre la "force de la forme". On doit donc rester à un niveau de généralité très grand, si l'on veut maintenir sous cette forme une cohérence du "rationalisme classique." (D. Rabouin, *Mathesis Universalis*, op. cit. , pp. 368-369.) Nous ne pouvons certes pas éviter, comme le dit l'auteur, de procéder autrement que les autres commentateurs sur ce point, en insistant toutefois sur le caractère nécessairement "non unifié" et très hypothétique de ce projet.

²²⁴ K. Moll a eu le mérite de découvrir que Weigel, dans *l'Analysis Aristotelica*, p. 5 et p. 93, maintenait curieusement une partie "préliminaire" dans la physique, distincte en elle-même de la partie proprement démonstrative et mathématique, où des premiers principes nommés *abstracta* sont dégagés de l'expérience commune, et qui sont la matière et la forme. Cette persistance de l'aristotélisme contrecarre assez clairement le projet d'une application universelle de la méthode mathématique, comme Weigel l'affirme par ailleurs.

6) L'influence des *Meditationes* de G. W. Leibniz.

Wolff connaissait bien sûr le nom de Leibniz durant ses premières années d'étude, mais le couronnement de celles-ci, autrement dit sa thèse sur la philosophie pratique passée avec succès en 1703, allait lui donner l'occasion de faire sa connaissance, après avoir fait celle de Tschirnhaus. Le texte fondamental que Wolff a lu de Leibniz, sans doute peu avant d'entrer en rapport avec lui mais sans formuler, malheureusement, de date précise à ce sujet, est le texte intitulé *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, édité en 1684 dans les *Acta eruditorum*²²⁵. Cet opuscule, d'après le témoignage du début de la *Logique Allemande*, lui aurait apporté de "vives lumières" sur la manière de distinguer les idées entre elles, point sur lequel Tschirnhaus s'était montré justement particulièrement évasif :

Heureusement il me tomba entre les mains l'excellent traité de Mr. De Leibnitz, sur la *Connaissance de la vérité et des Idées*, qui se trouve dans les *Actes des savans de Leipzig*, an. 1684, p.537. Ce fut pour moi une découverte inopinée, & ce traité me donna de si grandes lumières sur le sujet, que je ne puis pas comprendre, comment tant de personnes qui ont écrit depuis sur cette matière, n'en ont point profité²²⁶.

On peut en effet se demander sur quoi portent exactement ces "vives lumières". N'allons pas croire qu'avec cette lecture, Wolff ait purement et simplement abandonné Tschirnhaus pour adopter Leibniz avec l'enthousiasme de la jeunesse. La pensée personnelle de Wolff était déjà suffisamment nourrie et forte à cette époque pour qu'il prenne chez Leibniz les évidences qui lui manquaient encore, sans pour autant embrasser l'univers métaphysique leibnizien dans tout ce qu'il pouvait avoir d'original, univers qu'au demeurant il connaissait encore très mal, et dont les grandes lignes ne lui paraîtront finalement qu'à travers ce que Leibniz aura bien voulu publier. Les rapports personnels entretenus par les deux philosophes sont d'ailleurs, encore aujourd'hui, assez mal connus²²⁷. Il existe à ce sujet un texte de son *Autobiographie*, relevé

²²⁵ G.W. Leibniz, *Meditationes de cognitione Veritate et ideis*, 1684, éd. Gehhardt, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, t. IV, 1880, pp. 422-423.

²²⁶ Wolff, DL, p. 109.

²²⁷ Voir sur ce point l'article de S. Carboncini, "Nuovi aspetti del rapporto tra Christian Wolff e Leibniz. Il caso della *Monadologie*", in *Wolffiana I*, Olms, Hildesheim, 2005, p. 21. L'auteur parle de ces rapports personnels comme d'un "monde parallèle" méconnu: "cependant il existe une sorte de monde parallèle à celui que nous avons délinéé, un monde obstinément tenu secret par les deux auteurs mutuellement, et qui n'est pas en syntonie avec tout ce que nous avons exposé jusqu'à présent.(...) En réalité Leibniz et Wolff se connurent, se rencontrèrent, travaillèrent l'un pour l'autre et ils entretenirent une correspondance entre 1704 et 1716, c'est-à-dire jusqu'à la mort de Leibniz. Cette correspondance est encore dans une large mesure inédite. Ce qu'a publié Gerhardt en 1860 a subi une coupe censurelle draconienne du nombre des lettres et des sujets, ceci dans le but de fournir une image bien précise, toute au service de Leibniz, du rapport entre les deux. (...) La correspondance, en réalité, comme elle est conservée dans le cadre du legs manuscrit de Leibniz, dans la Landbibliothek de Hanovre, comprend 148 lettres en latin dont 84 de Wolff à Leibniz et 64 de Leibniz à Wolff. Le dossier contient aussi 8 pièces jointes aux lettres et 9 autres lettres en relation avec la correspondance. (...) En lisant la correspondance originale, on se rend compte que Leibniz a fait de Wolff un instrument pour la diffusion de ses propres idées, surtout à travers les critiques des "Acta eruditorum". A partir de ce moment, Wolff enverra à Leibniz tous les recensions critiques qu'il écrira pour les "Acta" en acceptant les corrections et les intégrations du "patron" avant de les envoyer à la revue. (...) Dans les années 1713-1714, Wolff soutient avec un engagement plus qu'assidu Leibniz dans sa dernière bataille pour le calcul infinitésimal, en le renseignant sur les différentes phases de la controverse, en lui rapportant les différentes publications de Hollande, de France et d'Angleterre, en lui envoyant des extraits d'œuvre qui retiennent nécessairement le regard de Leibniz, en lui indiquant de nouvelles revues, comme le "Journal littéraire", sur lesquelles il pourrait publier des interventions." [Nous

pertinemment par S. Carboncini²²⁸, qui éclaire bien sa connaissance assez tardive de la pensée de Leibniz et son refus d'être assimilé complètement à celle-ci :

En ce temps on ne pensait pas encore à une philosophie leibnizienne et moi-même je ne connaissais rien de Leibniz, hormis son traité sur l'idée de substance et ses [Méditations sur] la connaissance de la vérité et des idées, comme je l'ai écrit dans la Préface de la *Logique*, et ce qu'on pouvait trouver sur l'harmonie préétablie, dans les *Acta* de Leipzig et dans le *Dictionnaire* de Bayle. Mais quand j'écrivis la *Métaphysique*, avaient commencé à circuler la Théodicée ainsi que ses discussions avec Clarke ; ainsi, successivement, dans l'*Ontologie*, dans la *Cosmologie* et dans la *Psychologie rationnelle*, j'ai pris quelques idées et je les ai conciliées avec mon système, et comme Bilfinger avait appelé ma philosophie métaphysique leibnizienne-wolffienne, cela a été un prétexte pour appeler toute ma philosophie leibnizienne-wolffienne²²⁹.

En d'autres termes, Wolff se refusera toujours à être dénommé *leibnizien*²³⁰, et revendiquera constamment l'idée que la partie des théories de Leibniz qu'il estime valable se trouve par lui mieux éclairée dans la mesure où elle peut s'expliquer et être finalement *dérivée* de ses propres principes métaphysiques, de son propre système. Ainsi, Wolff ne met pas en forme la pensée de Leibniz ; c'est la pensée de Leibniz qui, de son point de vue, doit procéder, dans ce que Wolff en connaît et dans ce qu'elle a de vrai, de sa propre pensée. Il serait plus juste de parler ici d'une sorte de récupération intellectuelle, et encore *partielle*²³¹. L'originalité de la pensée de Wolff, et que Leibniz n'a pas songé à élaborer, tient en effet à ce qu'elle veut construire, par le biais d'une méthode logique rigoureuse, une doctrine des *fondements* qui soit solide et absolument certaine par rapport à la connaissance humaine, autrement dit une doctrine des *conditions de possibilité métaphysique* d'une connaissance solide. Il est cependant indéniable que cette pensée de la possibilité qu'est le wolffianisme ait trouvé largement de quoi s'inspirer et s'enrichir dans l'opuscule de Leibniz, car on y trouve d'emblée les différents moyens de penser clairement la possibilité d'une chose en général, chose qu'il ne trouvait pas chez Tschirnhaus²³² et qui était un des motifs de son désaccord avec lui. Mais si Leibniz semble indiquer le chemin à suivre dans son texte, c'est Wolff qui tentera de s'exécuter et de construire en acte cette *pensée des premiers possibles* dans sa future *Ontologie*.

Paccioni a analysé précisément²³³ ce que Wolff retient et ne retient pas de cet opuscule de Leibniz, en montrant bien le caractère irréductible et original de Wolff par rapport à lui,

traduisons] L'auteur ajoute que Wolff s'est chargé aussi de faire une copie de la *Théodicée*, mais juge par contre très improbable la traduction en latin et la publication par Wolff de la *Monadologie* (cf. p. 34). Il s'agit bien là, à première vue, d'un rapport de collaboration étroite entre les deux philosophes, qui suppose *a priori* un certain degré d'amitié. Cela n'empêche pas qu'il y ait eu, vers la fin de la vie de Leibniz, une certaine prise de distance avec Wolff, étant donné la connaissance insuffisante que Wolff avait des détails de la pensée de ce dernier.

²²⁸ S. Carboncini, op. cit., pp. 20-21.

²²⁹ Wolff, E, in *Biographie*, pp. 140-142 [nous traduisons].

²³⁰ Nous ne cherchons à exprimer ici que les intentions de Wolff. Après cela, Wolff peut-il être dit leibnizien de fait? J. Ecole estime que ce n'est absolument pas possible ; S. Carboncini l'admet également. Voir S. Carboncini, "Nuovi aspetti del rapporto tra Christian Wolff e Leibniz...", op. cit., note 76, p. 40.

²³¹ Wolff n'accepte pas tout de Leibniz, loin de là. L'harmonie préétablie, par exemple, n'est admise que comme hypothèse fortement probable par Wolff, comme on l'a vu. Wolff se refuse également à appeler "monades" ce qu'il nomme pour sa part les éléments physiques.

²³² Cf. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, p. 129.

²³³ Cf. J. P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit., pp. 83-101.

notamment à travers la manière d'appréhender la nature de l'idée, qui est, chez les deux philosophes, fort différente. Nous ne ferons ici que reprendre pour l'essentiel les grandes lignes de son analyse.

L'opuscule de 1684 a été rédigé dans un contexte philosophique de polémique entre Leibniz et des cartésiens, comme Nicolas Malebranche et sa théorie de "vision en Dieu", certes, mais surtout son adversaire Antoine Arnauld qui a publié un an plus tôt un traité intitulé *Des vraies et des fausses idées*²³⁴. Leibniz n'est pas d'accord avec la suffisance du seul critère cartésien de la clarté et de la distinction pour établir la vérité d'une idée dont on aurait conscience. Le début de l'opuscule témoigne de son intention :

Puisque, aujourd'hui, des controverses se poursuivent entre des hommes éminents sur les vraies et les fausses idées, et que ce sujet, bien qu'étant de la plus grande importance pour la connaissance de la vérité, ne se trouve pas traité d'une façon pleinement satisfaisante dans Descartes lui-même, il me semble à propos d'expliquer en peu de mots ce qui, à mon avis, doit être affirmé relativement aux distinctions et aux critères des idées et des connaissances²³⁵.

Cet écrit se place donc dans une perspective épistémologique, et cherche à déterminer quelles sont les conditions de possibilité d'une connaissance d'une idée vraie, en vue de sa connaissance adéquate.

Leibniz estime que la certitude *psychologique* est un critère bien trop subjectif, insuffisant pour asseoir une idée vraie. Selon lui, il faut donner des critères plus *logiques* pour que cette idée soit suffisamment objective. Leibniz assume en cela un héritage scolastique et le réintroduit dans un contexte cartésien. La première thèse du philosophe est en effet que penser une *notion*, c'est-à-dire une *idée* réelle ou idée vraie, revient à penser sa *possibilité logique*, c'est-à-dire la non contradiction interne de ses éléments ou de son contenu :

Aussi les définitions nominales ne suffisent-elles à une connaissance parfaite qu'à condition qu'il soit établi par ailleurs que la chose définie est possible. On voit aussi par là clairement ce qu'est une idée vraie et ce qu'est une idée fausse : une idée est vraie quand la notion est possible, elle est fausse quand elle implique contradiction²³⁶.

Ainsi, la clarté et la distinction d'une idée ne suffisent pas complètement par elles-mêmes à la rendre vraie : encore faut-il que les éléments dont cette idée est composée soient formellement cohérents entre eux et ne se contredisent pas. Aucune incompatibilité en elle ne doit y être rencontrée, sans quoi, même claire, elle ne pourra pas être vraie. Cette réduction de la réalité d'une essence à sa possibilité logique, d'inspiration suarézienne, pourrait engager Leibniz dans l'assimilation de la vérité à celle de la simple cohérence logique, en oubliant le rapport à l'expérience. Or Leibniz n'oublie par ce lien et ajoute immédiatement de quelle manière l'esprit peut connaître la possibilité d'une idée. Apparaissent alors les termes qui nous intéressent :

Or nous connaissons la possibilité d'une chose ou *a priori* ou *a posteriori* : *a priori*, quand nous résolvons la notion en ses éléments ou en d'autres notions dont nous connaissons la possibilité et que nous n'y trouvons aucune incompatibilité; cela a lieu, par exemple, quand nous comprenons de quelle façon la chose peut être

²³⁴ A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, chez Nicolas Schouten, Cologne, 1683, Arthème Fayard, 1986.

²³⁵ G. W. Leibniz, *Meditationes de cognitione Veritate et ideis*, 1684, éd. Gehhardt, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, t. IV, 1880, p. 422.

²³⁶ Leibniz, op. cit., p. 424.

produite, et c'est pour cette raison que les *définitions causales* sont particulièrement utiles. Nous connaissons la possibilité d'une chose *a posteriori*, quand nous savons par expérience que la chose existe en acte ; car ce qui existe ou a existé en acte est certainement possible.²³⁷

Nous retrouvons ici la distinction entre deux méthodes de connaissance, distinction que reprendra Tschirnhaus et transmise ainsi à Wolff, qui en reprendra fidèlement le sens, comme on a pu le voir au début de notre recherche²³⁸. La connaissance *a priori* permet chez Leibniz de déterminer la condition de possibilité d'une idée par l'*analyse rationnelle* et déductive de ses éléments déjà connus par ailleurs, comme si l'esprit humain construisait ainsi l'idée par ses seules ressources. Si en effet cette analyse des éléments peut se faire complètement, alors on prouve par là même *a priori* que l'idée est possible. A l'inverse, la connaissance *a posteriori* détermine la possibilité par le recours à l'expérience d'un être existant en acte, donc par l'intermédiaire d'une expérience sensible. Cette existence suffit à établir la possibilité, car si un être est existant en acte, il a dû nécessairement être antérieurement possible pour cela.

Remarquons immédiatement ceci : Leibniz prend soin de placer la connaissance *a priori* avant la connaissance *a posteriori*, disposition qui n'est pas ici l'effet d'une simple commodité d'exposition. Leibniz n'a pas en effet pour souci immédiat d'expliquer les conditions de possibilité génétiques d'une connaissance *a priori*, si celle-ci dérive ou non, comme chez Wolff, de l'*a posteriori*, si bien qu'il lui accorde d'emblée la priorité *logique* : "or toutes les fois que nous avons une connaissance adéquate, nous avons aussi une connaissance *a priori* de la possibilité ; car si l'on pousse l'analyse jusqu'à la fin et qu'il n'apparaisse aucune contradiction, la notion est certainement possible²³⁹." On en déduit, si l'on arrête là la lecture, que l'analyse par raisonnement lui semble devoir être préférée implicitement, par son aisance, son caractère déductif et calculé, à celle du recours à l'expérience, préférence qui se retrouve également en filigrane chez Wolff, malgré ses intentions formelles de fonder l'*a priori* sur l'*a posteriori* et de constater que toute connaissance humaine est foncièrement *mixte*.

Néanmoins, Leibniz se rapproche ensuite beaucoup de Wolff en ce qu'il admet que la priorité *logique* n'est pas forcément une priorité *chronologique* ou génétique, car il note juste ensuite que l'analyse *a priori* des notions est une démarche trop parfaite en elle-même pour être pleinement accessible à la faiblesse de l'esprit humain :

Cependant je n'oserais pas encore décider, si les hommes pourront jamais instituer une analyse parfaite des notions, c'est-à-dire remonter de leurs pensées aux *premiers possibles* et aux notions indécomposables, ou, ce qui revient au même, aux attributs absolus même de Dieu comme aux causes premières et à l'ultime raison de toutes choses. Le plus souvent nous nous contentons d'apprendre de l'expérience la réalité de certaines notions, et de nous servir ensuite de ces notions pour en composer d'autres à l'exemple de la nature²⁴⁰.

²³⁷ Leibniz, op. cit., p. 425.

²³⁸ Wolff, PE, § 434, p. 432. Wolff assume totalement cette réduction de la philosophie entière à la connaissance des possibles, comme on l'a vu précédemment.

²³⁹ Leibniz, op. cit., p. 425.

²⁴⁰ Leibniz, op. cit., p. 425. L'ontologie wolffienne matérialise, on le voit, cette science suggérée ici par Leibniz, signe que Wolff a développé au maximum cette piste, à ceci près *qu'elle ne se réclame pas d'une analyse parfaite*, pure et *a priori*, mais d'une origine expérimentale. Cf. M. Puech, *Kant et la causalité*, op. cit., p. 79 : "Wolff, en écrivant son *Ontologie*, propose une telle science des premiers possibles, des notions irréductibles auxquelles se réduit toute pensée, et qui valent comme "les causes premières et raison dernière" des choses."

Ainsi Leibniz se montre-t-il finalement ici assez réservé sur la possibilité d'exercer la pensée de manière *a priori*. Il ne dit certes pas, comme Wolff, qu'elle est catégoriquement *impossible*, mais que ce n'est pas là quelque chose d'aisé, quoique le raisonnement l'exige²⁴¹. La pensée humaine, dans son exercice habituel, est bien plutôt empirique que rationnelle, se contente, la plupart du temps, de la démarche *a posteriori* et combine *ensuite* par la raison les notions issues de l'expérience. De la sorte, Leibniz semble suggérer l'idée que la raison pure *a priori*²⁴² nécessite d'être *complétée* par les raisonnements provenant de l'expérience, sans toutefois les fondre ensemble ou envisager une *alliance* comme le fait Wolff²⁴³, car l'*a priori* leibnizien ne s'origine pas lui-même dans l'expérience sensible et se trouve donc authentiquement pur²⁴⁴. Ceci posé, on pourrait demander à Leibniz comment, dans la connaissance *a posteriori*, on extrait concrètement les notions de l'expérience, puisque l'on sait que, dans son épistémologie, le philosophe refuse toute théorie de l'abstraction et s'en remet à une innéité virtuelle des idées dans l'âme²⁴⁵. Wolff a lui-même peut-être perçu ce manque et a ainsi estimé nécessaire de réintroduire une théorie de l'abstraction pour l'expliquer, ce qui l'éloigne d'emblée de Leibniz et de sa théorie de la monade "sans porte ni fenêtre"²⁴⁶.

La thèse essentielle de l'opuscule est qu'une idée doit être établie comme *vraie* avant d'être estimée claire et distincte par la conscience, car ce n'est pas parce que la conscience l'affirme que cette clarté et cette distinction sont *objectivement* établies. Cette conscience peut facilement se tromper, prendre pour clair ce qui est objectivement confus, et inversement, d'où la nécessité de mener plus à fond l'analyse des idées, c'est-à-dire de déterminer ce qui peut rendre objectivement une idée claire. Leibniz va donc donner les outils d'analyse qui permettent de savoir pourquoi une idée peut-être dite claire et distincte, c'est-à-dire engendrant dans l'esprit une connaissance objectivement vraie.

²⁴¹ Leibniz, *Lettre touchant ce qui est indépendant des sens et de la matière*, 1702, éd. Gehardt, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, t. VI, 1880, pp. 496-497 : "Je demeure cependant d'accord que, dans l'état présent, les sens externes nous sont nécessaires pour penser, et que, si nous n'en avions aucun, nous ne penserions pas. Mais ce qui est nécessaire pour quelque chose, n'en fait point l'essence pour cela. L'air nous est nécessaire pour la vie, mais notre vie est autre chose que l'air. Les sens nous fournissent de la matière pour le raisonnement, et nous n'avons jamais des pensées si abstraites, que quelque chose de sensible ne s'y mêle ; mais le raisonnement demande encore autre chose que ce qui est sensible."

²⁴² Cf. Leibniz, *Monadologie*, éd. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften...*, t. VI, § 76. "Raisonnements faits a posteriori et tirés des expériences s'accordent parfaitement avec mes principes déduits a priori."

²⁴³ Wolff, *ibid.* .

²⁴⁴ Cf. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, par Louis Couturat, Paris, 1903, Olms 1966, p. 518 : "(...) *probatio a priori*, independens ab experimento." (voir H. Schepers, "a priori / a posteriori", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, Band 1 : A-C, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart, 1971, p. 466.)

²⁴⁵ Cf. J. P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit., p. 88 : "Ainsi, la théorie leibnizienne de la connaissance n'a pas à mettre en avant une théorie de l'abstraction, montrant comment de l'intelligible peut être élaboré à partir de ce qui est abstrait de la sensation sensible. Elle n'a pas à étudier en détail comment un processus psychologique de comparaison peut permettre la formation des concepts. Elle doit plutôt montrer comment la connaissance concernée assure sa rationalité, sans pouvoir jamais être réduite à une simple connaissance sensible."

²⁴⁶ Leibniz, *Monadologie*, op. cit., § 7.

Tout le ressort de cette analyse leibnizienne repose sur l'idée qu'une notion se compose de notes ou de caractères, et que la vérité objective de cette notion dépend de la compréhension, c'est-à-dire de l'énumération plus ou moins claire et exhaustive de l'ensemble des caractères qui la composent. Cette compréhension comporte ainsi différents degrés que Leibniz énonce dans un arbre dichotomique d'allure très ramiste, au début de son opuscule :

Or, une connaissance est obscure ou *claire* ; une connaissance claire est à son tour ou confuse ou *distincte*; une connaissance distincte est ou inadéquate ou *adéquate*, et encore ou symbolique ou *intuitive* : si elle est en même temps adéquate et intuitive, elle est la plus parfaite possible²⁴⁷.

Leibniz explique ensuite le sens de chaque terme : une notion est *confuse* si elle n'est pas reconnaissable dans ses caractères ; elle est *claire* si ses caractères la rendent reconnaissable ; cette notion claire peut être néanmoins *confuse* si ses caractères, pour être reconnaissables, sont difficiles à exprimer à soi ou à autrui ; s'ils sont faciles à exprimer, alors la notion est *distincte* ; cette notion distincte est *inadéquate* si ses éléments sont clairs mais confus ; elle est *adéquate* si ses éléments sont tous entièrement clairs ; cette notion est en outre *symbolique* si ces mêmes éléments, quoique clairs par eux-mêmes, ne sont pas entièrement pensés et se trouvent substitués par des signes ou des nombres ; elle est *intuitive* si ces éléments sont tous pensés clairement et immédiatement. Il découle de là que la notion est *parfaite* lorsqu'elle est adéquate et intuitive à la fois, c'est-à-dire entièrement claire et entièrement pensée dans tous ses éléments, et cela de manière immédiate.

Wolff va reprendre l'essentiel de cette analyse au début de sa *Logique allemande*²⁴⁸ et ainsi en faire bénéficier sa propre pensée pour la rendre plus solide, mais va estimer pour sa part qu'elle ne va pas encore suffisamment loin, d'où un point de désaccord entre Leibniz et lui. Etant donnée la finesse de l'analyse de Leibniz, on serait en droit de trouver cette objection un peu forte, mais Wolff tient ajouter à cette analyse la notion distincte *complète* ou bien *incomplète*²⁴⁹, chose que Leibniz n'avait pas envisagée. Une notion distincte est jugée *incomplète* par Wolff si elle offre un nombre de caractères insuffisants pour être reconnue et distinguée, *complète* dans le cas contraire. En réalité, Wolff estime que ce qui permet de reconnaître la distinction d'une notion est dans l'*addition* successive et suffisante de caractères. Sans notion à la fois distincte et complète, Wolff affirme qu'aucune *définition* générale ne serait possible, et donc que la connaissance humaine entière serait compromise, ou bien serait réduite à n'être qu'une *description* imparfaite d'un individu²⁵⁰. Ceci est défendu par Wolff parce qu'il présuppose que la notion est une représentation d'une chose sensible extérieure, susceptible de degrés de distinction, alors que Leibniz conçoit davantage la notion comme une expression innée et dynamique de l'âme, intérieure à celle-ci. Ici, comme le fait

²⁴⁷ Leibniz, *Meditationes de cognitione Veritate et ideis*, op. cit., p. 423.

²⁴⁸ Wolff, DL, I, §§ 13-14-15-16.

²⁴⁹ DL, § 15, p. 123 ; LOG, § 92, p. 160.

²⁵⁰ DL, § 36, p. 141, où l'on trouve la distinction wolffienne entre définition et description.

très justement remarquer Paccioni²⁵¹, Wolff se rapproche bien plutôt d'un modèle empiriste de la connaissance, pour lequel la connaissance est à comparer au mécanisme de la représentation visuelle, Wolff le reconnaissant d'ailleurs lui-même dans la *Métaphysique Allemande*²⁵². Ainsi, comme on l'a vu précédemment, la sensation, pour Wolff, n'est certes pas l'unique fondement de tout le savoir, mais elle reste l'impulsion *fondamentale* de toute sa théorie de la connaissance, ce qui le distingue radicalement du rationalisme de Leibniz, lui qui s'appuie pour sa part beaucoup plus, comme point de départ et fondement initial, sur la réflexion de l'idée ou aperception de l'âme²⁵³. Ici se trouve peut-être la clef expliquant pourquoi Leibniz se montre moins réticent que Wolff à exercer réellement une raison *pure* et *a priori* par rapport aux sens²⁵⁴.

Bilan.

Après avoir exploré les auteurs précédant la pensée de Wolff, nous pouvons constater une chose frappante : c'est le caractère foncièrement *discontinu* des influences concernant la transmission des concepts qui nous intéressent. Les prédécesseurs de Wolff que nous avons parcourus sont bien loin d'utiliser tous les concepts d'*a priori*, d'*a posteriori*, de *pur* et de *non pur*. Ce sont essentiellement Tschirnhaus et Leibniz qui transmettent ces concepts à Wolff, et non les autres.

Il importe donc à présent, pour tenter de confirmer notre hypothèse sur l'émergence historique de la raison pure, de chercher plus loin en amont, au delà des sources proches de Wolff. D'après ce que nous avons pu établir, on peut se demander d'où Tschirnhaus a emprunté son concept d'*entendement pur*, qui ne semble pas être une invention de sa part. Il est assez clair que la piste cartésienne semble ici privilégiée. Nous savons que Tschirnhaus a accompagné Leibniz à Paris pour y rencontrer des mathématiciens et consulter des manuscrits de Descartes, notamment les *Regulae*, ce qui semble témoigner là d'une influence directe. Quant aux termes d'*a priori* et d'*a posteriori*, qui tiennent une place non négligeable dans le système de Tschirnhaus, Paccioni pense à bon droit que le philosophe les reprend de Leibniz

²⁵¹ J. P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit. , p. 97 : "Wolff pense toute la connaissance à partir du modèle de la vision, et même de la vision sensible."

²⁵² DM, I, § 200, p. 111 : "La dénomination [d'une pensée claire] a été prise de la vision." Leibniz ne serait sans doute pas entièrement d'accord avec cette analogie, si elle devait s'appliquer *telle quelle* à la connaissance des idées.

²⁵³ Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften...* , t. V, livre IV, 4, § 2 : "Notre certitude serait petite ou plutôt nulle, si elle n'avait point d'autre fondement des idées simples que celui qui vient des sens. (...) D'ailleurs le fondement de notre certitude, à l'égard des vérités universelles et éternelles, est dans les idées mêmes, indépendamment des sens. (...) Et le fondement de la vérité des choses contingentes et singulières est dans le succès, du fait que les phénomènes des sens sont liés justement comme les vérités intelligibles le demandent."

²⁵⁴ On peut dire que les expressions d'idée pure, de mathématiques pures, de démonstration pure ou de raison pure ne sont ni rares ni fréquents sous sa plume. Par exemple, dans les *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, par Louis Couturat, op. cit., nous les retrouvons par exemple pp. 98, 123, 145, 146, 165, 431, 474, 513.

en les modifiant d'après une interprétation spinoziste.²⁵⁵ Ces deux termes étaient du reste déjà d'un usage courant chez les penseurs du XVII^{ème} siècle. Le jeune Leibniz, de manière très classique, avait lui-même pour souci, vers la fin de ses années d'études, de concilier avant tout, en physique, l'explication par l'expérience (*a posteriori*, par les effets) et l'explication mathématique (*a priori*, par les causes). R. Bodéüs nous renseigne à ce propos :

"Cette double base de la physique est significative. L'exigence empirique ou *a posteriori* (la sensation et l'expérience) représentait un impératif que Leibniz trouvait souligné par les philosophes anglais du groupe de Boyle héritiers de Bacon. L'exigence mathématique ou *a priori*, qui était celle de Galilée et de Descartes, lui avait probablement été enseignée, sous une forme imprécise (l'impératif de démonstrabilité rigoureuse) par les leçons de Weigel et la lecture de Hobbes avant tout. Mais la nécessité de combiner ces deux exigences était le dogme où se résumait la doctrine de la science selon J. Jung (...)²⁵⁶ .

A travers l'explication *a priori*, R. Bodéüs suggère ici la piste galiléenne et cartésienne, à laquelle nous pourrions ajouter l'influence non négligeable de la nouvelle dialectique ramiste. Il indique également que Leibniz suggère en contrepoint l'influence anglaise de Fr. Bacon et de ses successeurs expérimentateurs à la *Royal Society* de Londres pour expliquer l'importance de la démarche *a posteriori*, importance qui se retrouve par exemple en Allemagne chez Joachim Jungius²⁵⁷. Il s'agirait donc, pour explorer les sources d'émergence de la raison pure *a priori* en philosophie, de suivre la première de ces deux pistes, celle de la *mathesis* cartésienne et celle de la *dialectique*. Il conviendrait d'abord d'étudier la tendance cartésienne de l'*idéal mathématique* appliqué à la connaissance philosophique, notamment à travers la pénétration de la pensée cartésienne en Allemagne au cours du XVII^{ème} siècle. Par ailleurs, la seconde tendance que nous nous proposons d'explorer sera celle de la mise en place de la dialectique moderne par La Ramée, accomplissant de manière décisive la réforme d'Agricola, subvertissant la syllogistique aristotélicienne au profit d'une méthode de pensée fondée sur la raison autonome, en suivant un nouveau modèle d'ordre et de disposition du discours, dont le caractère *a priori* est étranger au réalisme de la pensée traditionnelle. Nous n'ignorons pas que les deux tendances auront été d'abord bien distinctes, mais elles parviendront à se rejoindre et à fusionner avec Leibniz et Wolff.

²⁵⁵ "Tschirnhaus tient probablement la différence entre connaissance *a priori* et connaissance *a posteriori* des *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* de Leibniz, mais il la fait opérer en fonction de sa lecture de Spinoza." J. P. Paccioni, *Cet esprit de profondeur*, op. cit. , p. 72.

²⁵⁶ R. Bodéüs, in *Leibniz-Thomasius, Correspondance 1663-1672*, Vrin, Paris, 1993, note 46 p. 128.

²⁵⁷ Ce ralliement à Bacon ainsi que le dédain pour la scolastique et ses réformes en logique expliquent la haine tenace que voua J. Scharf à Jungius, comme nous l'avons vu plus haut. L'originalité de Jungius est d'avoir combiné la méthode de Descartes et la méthode de Fr. Bacon. Il appliquait effectivement aux sciences naturelles une méthode de recherche mathématique déductive *associée* à une recherche expérimentale, qui ne se trouve pas sans analogie avec la méthode wolffienne. Jungius distinguait notamment trois niveaux de connaissance en physique : "L'Empiricus", "l'Epistemonicus" et "l'Heureticus". L'Empiricus est ce qui est vérifiable *a posteriori* (démarche inductive) ; l'Epistemonicus est ce qui est vérifiable par des axiomes dans le genre de ceux d'Euclide, c'est-à-dire de manière *a priori* et déductive; L'Heureticus est une méthode de recherche *inventive* en vue de solutionner des difficultés non résolues par les deux démarches précédentes. Jungius avait l'ambition de remplacer le syllogisme traditionnel en sciences naturelles par ces trois méthodes, préluant ainsi à l'avènement postérieur de la "méthode expérimentale".

Seconde section : Les sources lointaines.

Celui qui entreprend d'étudier les origines de la raison pure *a priori* se heurte à de nombreux obstacles. Tout d'abord, il est clair que l'expression de "raison pure" n'est thématifiée et définie que tardivement, et n'est réellement prise pour objet d'étude qu'au début du XVIIIème siècle. C'est bel et bien Wolff lui-même qui entreprend d'en donner une définition exhaustive et d'en étudier les caractères. Il faut chercher chez un contemporain de Wolff, assurément moins connu que lui, Sigismundus Jacobus Apinus, le premier mémoire ayant la *raison pure* pour objet principal, dans une dissertation intitulée *Dissertatio inauguralis controversias philosophorum de intellectu puro expendens*²⁵⁸, ouvrage datant de 1713, paru quelques mois après la *Logique Allemande*, et sur lequel nous allons revenir. On peut se demander pourquoi ce thème de recherche apparaît si tardivement. En outre, cela signifie implicitement que tout ce qui précède cette émergence reste plus ou moins dans l'ombre, et soumis aux divergences et fluctuations inévitables existant entre les divers penseurs qui viennent à approcher la philosophie dans les tendances que celle-ci revendique à l'âge classique. Dès lors, l'historien, à défaut de matériau abondant, est tenté de faire des correspondances, d'associer la *raison pure* à d'autres termes plus ou moins proches, et ainsi de reconstruire une sorte de "réseau conceptuel" inévitablement très vague, où les concepts se renvoient les uns aux autres, et dans lequel l'interprétation varie selon que l'on accentue telle ou telle incidence. Dans ce cas, on s'expose à négliger des détails contradictoires, à lisser la lecture et à ne considérer les pensées que de loin. Il serait très tentant, par exemple, de lier *exclusivement* l'émergence de la raison pure à celle de la *mathesis universalis*, comme si ce dernier terme était lui-même unifié en un programme cohérent et partagé par tous. Mais l'ouvrage de David Rabouin sur ce thème²⁵⁹ a bien montré comment la *mathesis universalis* constituait davantage un "champ de problèmes" et de controverses qu'un programme clair et bien déterminé, dans lequel le rapport à une "raison pure" était surtout loin d'être clair. Si en effet la faculté d'exercice de la *mathesis* était *le lieu* privilégié de la raison pure, on devrait mettre au second plan, voire négliger la fonction très importante de *l'imagination* dans l'idée de mathématique universelle. Leibniz, par exemple, définissait la *mathesis* comme étant une "logique de l'imagination" (*logica imaginationis*)²⁶⁰, ce qui ne contribue pas, pour le moins, à en faire un produit de raison pure, alors même que Wolff, on l'a vu, a tendance à identifier les

²⁵⁸ Sigismundus Jacobus Apinus, *Dissertatio inauguralis controversias philosophorum de intellectu puro expendens*, Altdorf, 1713.

²⁵⁹ D. Rabouin, *Mathesis Universalis*, op. cit., puf, Paris, 2009.

²⁶⁰ Leibniz, *Elementa Nova Matheseos Universalis*, 1683, in *Opuscules et fragments inédits, extraits des manuscrits de la bibliothèque de Hanovre*, Louis Couturat, Paris, Alcan, 1903, rééd. Olms, Hildesheim, 1988, p. 348.

deux démarches en excluant l'imagination²⁶¹. De ce fait, la généalogie de la *raison pure* est une démarche très difficile à reconstituer. Faut-il supposer par exemple que celle-ci émerge d'une rupture totale et soudaine avec la pensée traditionnelle, où bien plutôt qu'elle soit l'effet d'une tension entre deux tendances opposées à l'intérieur même de cette tradition? Nous pensons plutôt, comme nous l'avons dit, que son importance grandit au moment de la rencontre et de la *synthèse* entre deux courants nouveaux, bien affirmés mais longtemps restés incompatibles: la tendance à mettre en place une connaissance de l'ensemble des objets par une méthode universelle inspirée des mathématiques d'un côté ; la tendance à remplacer la logique d'Aristote par une nouvelle logique dialectique de l'autre. A cet égard, le mémoire d'Apinus sur la *raison pure* peut nous fournir des pistes pour creuser dans cette direction.

1) Le mémoire d'Apinus sur la généalogie de la raison pure a priori.

Apinus a publié sa dissertation en 1713, quelques mois seulement après la *Logique Allemande* de Wolff, mais il a lu cette *Logique* et se trouve donc informé de la première philosophie wolffienne, qui associe étroitement la raison et l'expérience. Son mémoire indique très justement la difficulté de voir clair dans la généalogie de la raison pure : "C'est une chose controversée et pleine de dissensions entre les philosophes, que la doctrine de l'intellect pur²⁶²." écrit-il. On ne saurait mieux dire, en effet : même ceux qui l'admettent avec certitude ne se trouvent souvent pas forcément en accord sur ce en quoi elle consiste exactement, ni sur ce qu'elle est en mesure de penser, comme nous avons pu le voir successivement avec Wolff, Leibniz, Tschirnhaus, etc. Est-ce à dire que ce concept ne serait pas cohérent? Apinus ne va pas jusque là et affirme néanmoins qu'il existe bel et bien un ensemble d'auteurs pour lesquels son existence ne fait aucun doute et se montre même absolument certaine. Il mentionne alors une longue liste d'auteurs favorables : Platon, saint Augustin, Descartes, La Forge, Malebranche, Le Grand, Mansueld, Lauberg, Henry More, Du Hamel, Poiret, Pic de la Mirandole, Spinoza, entre autres.²⁶³ Ce groupe accepte sans réserve l'idée d'une "pensée pure", c'est-à-dire génétiquement indépendante des sensations, qui opère donc sans médiation, par la seule force de sa nature spirituelle, produisant ainsi ses propres objets de pensée à partir d'elle-même et sans besoin de solliciter l'expérience. Il se distingue clairement d'un autre camp, qui refuse totalement d'admettre son existence, et pour qui toute pensée abstraite dépend nécessairement d'une activité sensitive ou imaginaire préalable : il mentionne évidemment Aristote, puis Grégoire de Naziance, Tertullien, Denys l'Aéropagite, Hobbes, etc. Il semble qu'Apinus tende à se rapprocher lui-même de la position cartésienne, où l'esprit peut

²⁶¹ "Wolff interprète la Caractéristique leibnizienne comme un moyen pour séparer les idées des images, l'intelligible du sensible, de façon à rendre indépendant l'exercice de l'intelligence des facultés cognitives inférieures." M. F. Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, op. cit., p. 296 [Nous traduisons]

²⁶² S. J. Apinus, op. cit., p. 18.

²⁶³ *Ibid.*, p. 19.

réfléchir ses propres objets par ses propres ressources, en se distinguant complètement de toute espèce de sensation ou de contenu imaginaire.

On remarque d'abord, dans la liste d'auteurs fournie par Apinus, la prééminence de penseurs platoniciens, ce qui n'est évidemment pas un hasard. L'idée d'une "pensée pure" indépendante du sensible a toujours été véhiculée par le platonisme, et c'est par le canal du néo-platonisme qu'il se développe et se diffuse manifestement à partir de la Renaissance, contre l'enseignement aristotélico-thomiste. Les philosophes humanistes de la Renaissance²⁶⁴, en lisant les traductions originales des dialogues de Platon, véhiculent des thèses platoniciennes favorables à une pensée indépendante de l'expérience sensible, par le recours à un innéisme et à une réminiscence spirituelle intérieure à l'âme.

Par ailleurs, à partir du moment où Apinus cite Descartes et les cartésiens français parmi les tenants modernes de la raison pure, nous sommes logiquement conduits à supposer que le débat sur la raison pure s'est tout particulièrement amplifié depuis l'extension de la philosophie cartésienne en Europe. C'est en tout cas cette piste qui semble ici la plus indiquée, mais il convient de la nuancer car Descartes n'a pas été le seul philosophe à envisager d'étendre la puissance explicative des mathématiques et à tenter d'en extraire une méthode universelle pour la raison. L'inventeur du *cogito* en a été néanmoins le plus énergique et controversé des promoteurs, soulevant ainsi, par sa méthode radicalement nouvelle, tant de réactions que l'on peut dire que l'exercice de la raison pure a pu réellement devenir commune chez les philosophes modernes à partir de l'impulsion cartésienne²⁶⁵.

²⁶⁴ On peut citer notamment l'axe platonicien qui commence avec Pétrarque au XIV^e siècle, se poursuit avec le cardinal Bessarion, et surtout Marsile Ficin son élève. Tous ces auteurs critiquent parallèlement l'enseignement officiel de l'aristotélisme, ou encore cherchent à concilier Platon avec un Aristote interprété de manière averroïste, c'est-à-dire purement naturaliste.

²⁶⁵ Il faudrait ici résumer brièvement comment le cartésianisme a pu se diffuser en Allemagne. Les rapports entre Descartes et l'Allemagne sont, de fait, complexes et, pour une bonne part, assez conjecturaux. Il a été établi néanmoins que la pensée cartésienne est parvenue à s'introduire en Allemagne par deux canaux : tout d'abord, et de manière privilégiée, par la Hollande (Provinces Unies), qui a longtemps hébergé Descartes et qui a été le premier pays à dispenser pour un temps un enseignement cartésien, et, ensuite, par la cour de la Reine Christine à Stockholm, la Reine elle-même ayant été en quelque sorte l'organisatrice de son étude et de sa diffusion. J. Jungius, par exemple, a été renseigné sur Descartes à partir de cette dernière source. A travers les traductions de Descartes par van Shooten, Jungius a lu la *Géométrie*, les *Principia* et les *Météores*. Les *Principia* étaient alors considérés par les allemands comme un véritable condensé de la philosophie cartésienne.

Pour ce qui est de la Hollande, les premiers cartésiens ne reprennent pas pour leur compte l'intégralité de la philosophie cartésienne, loin de là. Ils ne considèrent pas cette pensée comme un bloc systématique qui serait menacé si une partie devait s'avérer manquante. Ces "cartésiens" ne le sont en effet jamais intégralement, soit par incapacité à appréhender l'ensemble comme un système, soit par souci de ne pas renverser l'aristotélisme ambiant, certes plus formel que réel, mais néanmoins persistant. Ils n'hésitent pas à emprunter à Descartes des parties, ici ou là, et à les intégrer à un corpus de connaissances préalables, dans un esprit de concordance plutôt que dans une volonté de rupture frontale. Il ne faut pas oublier à cet égard les résistances aristotéliennes de l'université d'Utrecht avec Voetius et Martin Schook. Theo Verbeek, spécialiste de la question, le signale ainsi : "En général, cependant, la préoccupation des cartésiens pour prouver que leurs concepts et catégories avaient déjà été utilisés par Aristote témoigne de leur besoin sincère de confirmer qu'ils ne rompaient pas avec la tradition." (Th. Verbeek, *Descartes and the Dutch, early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Southern Illinois university Press, USA, 1992, prologue, p. 6 [Nous traduisons].) De la sorte, bien des points cruciaux du système cartésien seront laissés de côté, comme le doute méthodique, ou bien d'autres parties seront interprétées de manière explicitement contraire à ce que voulait Descartes, comme, par exemple, le fait de construire, avec la méthode même de Descartes, une logique formelle d'allure traditionnelle, comme le fera J.

2) La thématization de la raison pure *a priori* chez Descartes.

a) L'intuition pure dans les *Regulae*.

Nous n'avons ici aucunement la prétention de dire quoi que ce soit de nouveau sur Descartes, ce qui serait une gageure, mais uniquement l'intention de rappeler comment les thématiques respectives de la *raison pure* et de la démarche *a priori* apparaissent chez lui. Il est manifeste que le premier lieu où elles se manifestent sont les *Regulae ad directionem ingenii*, et, même si ce opuscule, rédigé aux alentours de 1627-1628, est demeuré très longtemps "enseveli dans les ténèbres"²⁶⁶, comme le dit Baillet, il est absolument capital pour saisir la teneur de la révolution philosophique opérée par Descartes.

Ici se pose néanmoins le problème de la diffusion des *Regulae* et notamment de la possibilité de sa lecture directe par Wolff, étant donné le caractère très tardif de sa première publication, autrement dit en 1701 à Amsterdam, période où Wolff, on l'a vu, était encore à l'université d'Iéna, y achevait ses études supérieures, et ne connaissait pas directement Leibniz qui en possédait un exemplaire manuscrit. Avant 1701, on peut affirmer, tout au plus, que quelques rares copies manuscrites du texte ont pu être achetées et ont pu circuler parmi quelques savants seulement. Il semble clair que les *Regulae* de Descartes n'ont pas pu faire partie des lectures de Wolff étudiant avant 1701, et que celui-ci n'a pu les lire qu'à l'occasion de cette première publication, à un moment où il se liait d'amitié avec Leibniz et commençait à recevoir son influence. Ceci ne semble toutefois pas constituer une objection suffisante pour tenir les *Regulae* comme négligeables ou nulles dans la formation de la philosophie wolffienne, tant la révolution épistémologique inaugurée par cet essai se retrouve de toute manière, comme en filigrane, dans la méthode wolffienne de la philosophie.

Pour en venir aux concepts qui nous intéressent, il est nécessaire de rappeler rapidement l'objet de cet ouvrage. La démarche de Descartes, dans les *Regulae*, est celle de trouver une méthode d'accès à la vérité qui soit certaine, sans aucun doute possible. Ce faisant, il s'oppose frontalement à la logique d'Aristote. Il va remplacer la méthode démonstrative aristotélicienne par la sienne, fondée non plus sur l'être, mais sur l'esprit humain. On reconnaît d'emblée ici la tendance à l'*épistémologisation* de la connaissance dont le wolffianisme reprend le principe, par le biais de Tschirnhaus, pour fonder la certitude de la vérité. L'essai est une contestation radicale de la syllogistique²⁶⁷ et de toute méthode *formelle* en général, qui règle la connaissance sur l'ordre naturel des essences, au profit d'une théorie de l'*intuition*

Clauberg. Ces deux difficultés historiques obscurcissent quelque peu la contribution de Descartes dans l'apparition et la diffusion de la *raison pure* dans la pensée allemande classique, en dehors de Leibniz et de ses achats directs de manuscrits. Sur l'influence de Descartes en Allemagne, voir J. Ferrari, P. Guenancia, M. Ruffing, R. Theis et M. Vollet, *Descartes und Deutschland, Descartes et l'Allemagne*, Georg Olms Verlag, 2009.

²⁶⁶ A Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, O. Horthemels, 1691, 2 vol., rééd. Olms, Hildesheim, 1972, I, p. 282.

²⁶⁷ Sur la critique cartésienne de la logique d'Aristote, voir A. Charrak, "La critique du syllogisme dans Bacon et Descartes", in *Les études philosophiques* (N°75), octobre 2005, pp. 469-484. Voir également, dans le même recueil, E. Mehl, "Descartes critique de la logique pure", in *Les études philosophiques* (N°75), octobre 2005, pp. 485-502 ; et E. Lojaco, "Le point extrême de la transgression cartésienne : la logique "introuvable", in *Les études philosophiques* (N°75), octobre 2005, pp. 503-520.

intellectuelle. La "vertu de la forme seule", pour Descartes, ne permet pas l'accès à la vérité certaine. Il y a donc ici une valorisation extrême de l'intuition intellectuelle en général, qui rend vaine l'approche de la vérité par une quelconque logique ou même une quelconque dialectique²⁶⁸, sorte de prothèses adjacentes à l'esprit, mais sans efficace réelle. En effet, celles-ci sont conçues comme des mécanismes extérieurs à l'intelligence qui n'apportent rien de certain, ne traitent que du déjà connu, et ne permettent pas en cela, contrairement à ce que dit La Ramée, de découvrir de nouvelles vérités. La méthode de Descartes se veut une recherche de *certitudo apodictica* dans la connaissance et de découverte graduelle de nouvelles vérités, ce qui nécessite, non pas d'aller "au hasard", mais de respecter un *ordre unique* dans la manière de penser, ordre qui n'a plus à être fondé sur l'être (*a posteriori*), mais d'abord sur les exigences de l'esprit (*a priori*). L'esprit, puissance de bien juger, et ses règles *constructives* sont premiers en importance pour Descartes, renversant totalement la démarche traditionnelle en vigueur, qui cherchait jusque là à subordonner l'esprit humain à l'ordre de l'être (*a posteriori*). L'importance de l'ordre dans la connaissance, on le voit, est assurément cartésienne, dont on a pu apprécier également les conséquences capitales dans le système de Wolff, pour qui l'exigence de l'ordre est également primordiale²⁶⁹.

Si l'ordre auquel l'esprit doit se soumettre n'est plus *objectif*, c'est-à-dire déterminé par la nature ou l'essence de l'objet pensé, en quoi va-t-il consister? Jusque là, les sciences se distinguaient en fonction de la nature différente de leurs objets, de leur positionnement dans la hiérarchie des êtres, mais, en ignorant ces natures, ou plutôt en ne les considérant qu'en fonction de l'esprit qui les pense, comment va-t-on déterminer les différentes sciences? Ces sciences ne seront plus spécifiées par l'objet, mais par la *méthode unique* de l'esprit à laquelle elles se soumettent, et cette méthode va consacrer, comme pour Wolff²⁷⁰, l'unité de toutes les démarches scientifiques, les rassemblant dans une *science universelle* qui est celle émanant

²⁶⁸ Cette attaque vise aussi bien la dialectique d'Aristote que celle de La Ramée. Mais ceci ne doit pas occulter le fait que Descartes reprend un certain nombre d'exigences ramistes pour son propre compte, faisant de sa démarche une sorte de synthèse de thèmes communs, en dépit des oppositions de principe, qui sont fortes et incontestables, et que Leibniz parviendra bientôt à lever.

²⁶⁹ Wolff, DP, §§ 133-134, p. 171 : "Puisqu'il faut s'en tenir au même ordre en enseignant les parties de la philosophie (§ 87), il est un et un seul ordre pour la philosophie tout entière, et sa loi commune [est] que doivent précéder les [choses] dont dépend de quelque façon que ce soit la connaissance des [choses] suivantes.

²⁷⁰ Cf. Wolff, DP, § 115, p. 151 : "Par *Méthode philosophique*, j'entends l'ordre que doit employer le philosophe dans l'enseignement des dogmes. [Note] C'est la méthode à observer pour chaque partie de la philosophie (...). Nous enseignons ici de quelle façon il convient d'ordonner les dogmes dans chaque discipline." Voir également HS, *trimestre vernal*, III, *De usu methodi demonstrativae in explicanda...*, § 8, p. 308. Méthode et ordre rationnel se trouvent ainsi rendus synonymes, si bien qu'une pluralité de méthodes ou une pluralité d'ordonnances est rendue d'emblée absurde et inintelligible. Ce qui ne suit pas cette méthode unique et elle-seule (*verior Logica*) ne fait pas de science véritable et n'atteint donc aucune certitude scientifique. Jean Ecole commente : "Aussi n'y a-t-il qu'une logique et donc qu'une seule façon d'établir les démonstrations, quel que soit l'objet sur lequel elles portent, bref qu'il n'y a qu'une seule méthode démonstrative dont la portée est universelle." (Jean Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff*, op. cit., vol. 1, p. 71.) Ajoutons encore que Wolff indique lui-même que cette méthode est celle d'Euclide et des anciens géomètres : "(...) nous sommes les successeurs d'Euclide dans ses éléments de Géométrie, parce que, en faisant autrement, il ne nous serait pas donné de garder la rigueur dans la démonstration (...)." (DP, note § 131, p. 170)

seulement de la lumière de l'esprit, et celle qui procure un égal degré de certitude. Ainsi se trouve posée la théorie cartésienne de l'unité de la science.

Cette *certitude* de la science universelle, Descartes la puise, on le sait, dans la méthode de l'arithmétique et de la géométrie, car ce sont les seules disciplines où aucun doute n'est permis sur la vérité de leurs conclusions. La méthode mathématique est ainsi étendue *a priori* à l'ensemble de la connaissance, méthode que Descartes appelle en conséquence *mathesis universalis*.²⁷¹ Cette *mathesis*, précise-t-il, ne consiste pas à pratiquer les mathématiques ordinaires, occupation qu'il juge oiseuse, mais à en extraire les lois générales de l'esprit que tout homme a toujours eu en vue de pratiquer, ce qui revient à identifier la *mathesis* à la démarche naturelle et innée de l'esprit humain, utilisée même par les anciens²⁷². Descartes définit donc littéralement la *mathesis* comme étant "l'ordre et la disposition des choses"²⁷³, "l'observation constante de l'ordre (...) qu'une ingénieuse invention a mis dans cette même chose."²⁷⁴ La connaissance se trouve ainsi *homogénéisée* de bout en bout par cet ordre de la raison, et si des degrés apparaissent encore dans le savoir, ce n'est pas en raison d'une quelconque hiérarchie naturelle extra-mentale, encore moins de degrés d'abstraction des objets, mais uniquement en raison d'une avancée *a priori* du simple au complexe, le complexe étant le *produit composé* du simple pour l'esprit qui l'étudie. Ce qui est simple ou complexe ne provient pas d'un hypothétique ordre des choses, ou même de leur reflet langagier exprimé par les catégories aristotéliennes, mais de l'intelligibilité que l'esprit confère *a priori* à ce qu'il pense. Comme l'écrit justement Ettore Lojacono :

Tout commence par le refus des catégories, et le philosophe est bien conscient des conséquences philosophiques de son geste (...). Il ne se limite pas à apporter quelques retouches, même substantielles, à la théorie aristotélienne des catégories, il en refuse *in toto* la conception, car, comme l'écrit J.-L. Marion, *il ne les envisage plus comme des catégories de l'étant*²⁷⁵.

Un simple exemple témoigne de ce détachement presque complet de la réalité, ou du moins de ce refus de se laisser influencer par l'ordre réel des choses : le "simple", pour Descartes, n'est pas une nature précise extérieure à l'esprit, mais la *manière élémentaire* dont quelque chose est connu, et qui est connu *de fait* sans même chercher le moindre objet extra-mental.²⁷⁶

²⁷¹ Descartes voulait d'ailleurs titrer *Le Discours de la méthode* "projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection" (*Lettre à Mersenne*, mars 1636, A.T. , I, p. 339).

²⁷² Wolff, sur ce point, affirme exactement la même chose, comme on a pu le voir dans la première partie de ce travail.

²⁷³ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, règle V, AT., X, p. 379.

²⁷⁴ *Ibid.* Règle X, AT. , X, p. 404.

²⁷⁵ E. Lojacono, "Le point extrême de la transgression cartésienne", in *Les études philosophiques* (N°75), octobre 2005, pp. 508-509.

²⁷⁶ Voir l'excellente remarque d'E. Mehl, *Descartes en Allemagne*, *op. cit.* , pp. 241-242 : "Un débat sur l'idéalisme cartésien n'a de sens que si l'on commence par observer ce formidable déplacement lexical : l'"idée" au sens que lui donne Descartes avant les *Meditationes*, n'est pas l'équivalent de ce que les grecs appelaient l'*εἶδος* mais de ce qu'ils désignent par le terme d'élément. L'idée, prise en ce sens, ne présuppose pas un étant dont elle soit l'idée : c'est au contraire l'étant qui présuppose les "idées simples" et indéfinissables par lesquelles il est vu, comme dans un kaléidoscope." Avec cela, on comprend en quoi Descartes a porté un coup mortel à la pensée réaliste traditionnelle pour amener graduellement l'esprit vers l'idéalisme, comme l'auteur l'indique ensuite : "Peut-être que l'"idéalisme" (de Descartes à Kant, et de Kant à Husserl) dépend moins d'une certaine interprétation de l'"idée" que d'une certaine confusion entre "idée" et "élément"." En ce sens, et en dépit de thèses

On pourrait presque dire que la méthode cartésienne dans son ensemble, parce qu'elle va désormais de la pensée à l'extra-mental, est nécessairement *a priori*. Cela signifie que c'est l'esprit qui, au fond, *crée* l'ordre et la disposition, dans une complète revendication d'autonomie, car l'ordre et la série des raisons, comme chez La Ramée, prime en tout point sur l'être²⁷⁷. Le problème de leur fondement réel n'importe pas, n'importe plus, ou plutôt c'est un problème *accessoire* qui n'importe plus qu'au physicien, comme le précise encore la règle XIV.²⁷⁸ De *contemplatif* de l'ordre de l'être qu'il était dans la pensée aristotélicienne, l'esprit cartésien devient *créateur* de son ordre propre auquel l'être *doit* se soumettre. Il ne se nourrit plus de ce que l'expérience lui offre à penser ; il impose l'ordre de sa pensée à l'expérience, ce qui fait de la connaissance humaine une démarche foncièrement innéiste et *a priori*.

Il est inévitable qu'une telle gnoséologie aboutisse, par la spontanéité innée et autonome conférée à l'entendement humain, à le rendre *pur*. Mais comment Descartes parvient-il à amener ce thème de la pureté? Il suffit de voir comment Descartes envisage la nature de l'esprit humain. Le caractère le plus remarquable de l'esprit cartésien, dans les *Regulae*, c'est qu'il est le sujet exclusif de *l'évidence intellectuelle*, évidence apodictique permise par la capacité de l'esprit à l'éprouver, capacité que Descartes nomme la "lumière naturelle". L'évidence sensible, pour sa part, semble avoir totalement disparu. La métaphore *lumineuse* est ici à retenir, car elle va s'opposer bientôt à l'obscurité et à la confusion des sens et de l'imagination. En effet, cette "lumière naturelle" est une disposition spontanée de l'esprit "sain et attentif", une "perception" intellectuelle et surtout *exclusivement* intellectuelle, c'est-à-dire qui "naît des seules lumières de la raison"²⁷⁹. Cette exclusivité signale non seulement l'absence totale de contenu sensible en elle, mais aussi l'absence totale de concours de toute dimension sensible dans son élaboration, comme Descartes l'explique dans cet extrait de la Règle III, où il définit précisément l'intuition : "Par intuition, j'entends, non pas la croyance au témoignage variable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination folle, mais le concept d'un esprit sain et attentif, si facile et si distinct qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons"²⁸⁰. Avec cela, encore une fois, Descartes ne saurait concevoir d'intuition sensible, à moins de chercher à rendre identique deux choses irréductiblement opposées.

Cette défiance à l'égard du sensible, cette indépendance radicale à l'égard des sens consacre la pureté *innée*²⁸¹ de cette intuition intellectuelle, et par conséquent de l'entendement qui

fortement marquées par Descartes, Wolff marquerait une pause dans ce processus, "protégé" en quelque sorte par sa défense d'une échelle des genres et des espèces qu'il reprend des auteurs scolastiques.

²⁷⁷ "Ce qui règle et ordonne la séquence des arguments à l'intérieur des sciences, ce n'est pas le "statut" plus ou moins général du concept ou la nature du contenu de la notion que l'on envisage, mais la *rerum series*, donc la suite des rapports entre notions simples, ce qui fait qu'il n'existe plus *a priori* un absolu et un relatif, l'un et l'autre étant déterminé par la *series*." (Ettore Lojacono, "Le point extrême de la transgression cartésienne", *op. cit.*, p. 509.)

²⁷⁸ *Ibid.*, Règle X, AT., X, p. 448 : " (...) il appartient plutôt aux physiciens d'examiner si les dimensions inventées par l'esprit ont un fondement réel."

²⁷⁹ *Ibid.*, Règle III, AT., X, p. 368.

²⁸⁰ *Ibid.*, Règle III, AT., X, p. 368.

²⁸¹ *Ibid.*, Règle VI, AT., X, p.383-384 : "(...) grâce à une lumière qui nous est innée."

l'opère. Ainsi apparaît explicitement la *raison pure* dans le texte : "(...) il n'est rien que l'on puisse ajouter à la pure lumière de la raison sans l'obscurcir de quelque manière."²⁸² Un autre passage précise clairement la primauté *génétique* de cette capacité sur tout le reste :

(...) aucune connaissance ne peut précéder celle de l'entendement, puisque c'est de lui que dépend la connaissance de tout le reste, et non inversement. Après avoir examiné ensuite en détail tout ce qui vient immédiatement après la connaissance de l'entendement pur, il énumérera dans le reste tous les autres instruments de connaissance que nous avons outre l'entendement, et il y en a seulement deux qui sont : l'imagination et les sens²⁸³.

Ce passage important consacre la pureté effective d'un entendement qui ne saurait admettre en lui rien de composé, d'imaginaire ou de sensible, auquel cas cette pureté serait compromise, troublée, mélangée et donc obscurcie par ces données étrangères à sa nature "lumineuse". Au fond, l'entendement pur est seul capable de connaissance certaine, les autres "instruments", parce qu'ils sont en quelque sorte "impurs", pouvant être certes des adjuvants, dans le meilleur des cas, mais tout aussi bien des obstacles à la connaissance véritable.²⁸⁴

Puisque l'entendement pur procède par ordre, il va du simple au complexe par une déduction qui, elle-même, est "pure"²⁸⁵. Le terme de la pensée claire est donc, tout d'abord, une idée simple, ou nature élémentaire, qui est comme l'unité d'une combinaison²⁸⁶. Descartes précise en quoi consistent les idées pures et simples, en fournissant des exemples :

Sont purement intellectuelles, celles qui sont connues par l'entendement grâce à une lumière innée et sans l'aide d'aucune image corporelle. Or il y en a quelques-unes de telles, c'est certain, et on ne peut former aucune idée corporelle qui nous représente ce qu'est la connaissance, ce qu'est le doute, ce qu'est l'ignorance, de même ce qu'est l'action de la volonté, qu'il est permis d'appeler volition, et choses semblables, que nous connaissons pourtant toutes réellement et si facilement qu'il nous suffit pour cela d'avoir reçu la raison en partage²⁸⁷.

L'intuition pure est donc pour Descartes une lumière innée, constitutive de l'entendement pur, capable de penser des idées elles-mêmes innées, les "natures simples", puisque sans aucun rapport, même génétique, avec une quelconque sensibilité. Certes, l'imagination n'est pas délaissée pour autant par Descartes. Celle-ci va servir de support utile à l'entendement, mais, et ceci est capital, moins comme le véhicule de données externes que comme *support projectif*, au sens où elle permettra de concrétiser les rapports et les mesures pensées par l'esprit par des symboles conventionnels, qui seront ensuite représentés dans un espace abstrait. L'imagination devient ainsi le terme de la connaissance certaine, qui se déploie presque entièrement *a priori*, en allant de l'esprit à l'imagination d'abord, puis de l'imagination à l'objet sensible.

²⁸² *Ibid.*, Règle IV, AT., X, pp. 372-373.

²⁸³ *Ibid.*, Règle VIII, AT., X, pp. 395-396.

²⁸⁴ *Ibid.*, Règle VIII, AT., X, pp. 398-399 : "Et certes, nous remarquons qu'en nous l'entendement seul est capable de science : mais que trois autres facultés peuvent l'aider ou lui créer des empêchements : ce sont l'imagination, les sens et la mémoire. Il est donc nécessaire de voir par ordre en quoi chacune de ces facultés en particulier peut être un obstacle, afin de nous en garder ; ou bien en quoi elle peut nous être utile, afin d'en employer toutes les ressources."

²⁸⁵ *Ibid.*, Règle II, AT., X, p. 365 : "(...) la déduction, ou l'opération pure par laquelle on infère une chose d'une autre (...)."

²⁸⁶ *Ibid.*, Règle XII, AT., X, p. 418.

²⁸⁷ *Ibid.*, Règle XII, AT., X, p. 419.

La raison pure produit la certitude indubitable : "(...) il faut concevoir que cette force par laquelle nous connaissons proprement les choses est purement spirituelle (...)." ²⁸⁸, à tel point que même les sophistes ne peuvent ébranler sa solidité : "Tous les sophismes les plus subtils ne trompent d'ordinaire presque jamais celui qui se sert de sa pure raison ²⁸⁹, mais trompent les sophistes eux-mêmes ²⁹⁰." Force est de constater que les caractères présents chez Wolff pour qualifier la raison pure (exclusion des sens, solidité, clarté, etc.) se trouvent donc déjà *tels quels* chez Descartes.

Pour résumer la démarche des *Regulae*, on peut dire avec André Robinet que "la connaissance vraie ne saurait se constituer ni à partir de la chose, ni à partir de l'expérience, ni à partir des signes des choses. C'est en fonction du signe d'idée, des natures simples innées, que le vrai se découvre ²⁹¹." Nuançons néanmoins : l'expérience existe bel et bien dans les *Regulae*, mais elle n'a qu'une fonction *périphérique, occasionnelle*, d'aide à la manifestation des natures simples dans l'esprit, comme Descartes le note dans la Règle XII : "Seul, certes, l'entendement est capable de percevoir la vérité, toutefois il doit être aidé par l'imagination, les sens et la mémoire, pour ne rien négliger par hasard de ce qui s'offre à notre industrie ²⁹²." Descartes reste réaliste : il faut bien traiter mathématiquement des choses extérieures à l'esprit, et donc admettre que ces choses se manifestent sensiblement à nous. Toutefois les sensations, même jugées fiables ²⁹³ dans des conditions déterminées, peuvent aisément se laisser traduire en *figures géométriques* pour rendre compte de leurs différences qualitatives et permettre de les traiter mathématiquement. Ce sont ces figures intermédiaires, tracées dans l'espace imaginaire, qui sont au fond les véritables objets visés par l'esprit, les termes suffisants de son intuition : "(...) la multiplicité des figures suffit, c'est certain, à exprimer toutes les différences des objets sensibles ²⁹⁴." Au fond, c'est l'espace imaginaire et géométrique qui *fait office* d'objet réel ainsi traduit en figure, parce que l'étendue est la seule idée claire que l'esprit puisse avoir des corps sensibles. Il faut dans tous les cas savoir recomposer par *déduction* les objets composés de natures simples pour parvenir à la vérité avec certitude. ²⁹⁵ Autant dire qu'avec un tel schéma, l'expérience sensible est réduite à la portion congrue.

²⁸⁸ *Ibid.*, Règle XII, AT., X, p. 415.

²⁸⁹ Nous soulignons ici le terme exact dans le texte.

²⁹⁰ *Ibid.*, Règle X, AT., X, pp. 405-406.

²⁹¹ A. Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien*, op. cit., p.196.

²⁹² Descartes, *Regulae*, Règle XII, A. T., X, p. 411.

²⁹³ *Ibid.*, Règle XII, AT., X, pp. 422-423 : Il faut noter à ce sujet que l'entendement ne peut jamais être trompé par aucune expérience, pourvu qu'il ait seulement l'intuition précise de la chose qui lui est présentée, selon qu'il la possède en lui-même ou dans une image, et pourvu en outre qu'il ne juge pas que l'imagination reproduise fidèlement les objets des sens, ni que les sens revêtent les véritables figures des choses, ni enfin que les choses extérieures sont telles qu'elles nous apparaissent.

²⁹⁴ *Ibid.*, Règle XII, AT., X, p. 413.

²⁹⁵ *Ibid.*, Règle XII, AT., X, pp. 425-426 : "Reste donc la déduction seule par laquelle nous puissions composer les choses de manière à être sûrs de leur vérité."

b) L'intuition pure dans les traités postérieurs.

Etrangement, le terme d'entendement pur, si présent dans l'opuscule, disparaît complètement dans le *Discours de la méthode*. Le mot "pur" apparaît une fois, en tout et pour tout, dans la deuxième partie ce *Discours*, mais c'est moins pour désigner l'entendement lui-même que le *jugement* complètement éclairé par la raison, le plus *épuré* possible des préjugés de l'enfance et des faux enseignements de l'autorité :

Et ainsi encore je pensai que, pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs (...), il est presque impossible que nos jugements soient si *purs* ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle²⁹⁶.

Ce détail complète néanmoins le sens de la pureté rationnelle dans les *Regulae* : est pur ce qui provient uniquement des lumières de la raison, on le sait, mais cela signifie aussi que ce jugement est pur parce qu'il exclut *intégralement* les préjugés ou imaginations issues de l'enfance. Ces croyances incertaines qui mêlent inextricablement le faux et le vrai sont la somme de jugements *impurs* que constitue l'empire du vraisemblable, et ne méritent assurément pas de figurer ou de se mélanger avec la *pure* lumière d'une intelligence claire.

Cette exclusion des sens et de l'imagination est la condition nécessaire de la pureté, qui explique pour une grande part l'établissement du *cogito* dans la quatrième partie du *Discours*. Le *cogito* cartésien est la première intuition *pure* de l'intelligence, la première nature simple dont découle la certitude de tout le reste du savoir : le *premier principe* cartésien est à l'évidence un principe d'entendement pur, même si Descartes, au passage, n'a pas pris la peine de le noter. Cette pureté se manifeste encore mieux, si possible, dans la découverte la nature de l'homme qui en est déduite, c'est à dire dans une substance *exclusivement* pensante, c'est-à-dire *excluant* totalement toute dimension sensible ou corporelle. Cette exclusivité est bien marquée dans le texte :

Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encre qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est²⁹⁷.

La substance pensante est donc si *totale pure* qu'elle serait toujours ce qu'elle est, même sans corps sensible. Elle est ce qui reste une fois *éliminée* toute forme d'extériorité sensible. Toute mixité supposée compromettrait en effet irrémédiablement ce caractère substantiel de la pensée, de même que, par ricochet, la certitude de son intuition.

Le concept de pureté, quasi inexistant dans le *Discours*, reparaît certes dans les *Méditations*, mais à seulement trois reprises, dont une pour qualifier la *mathesis*²⁹⁸. Autant dire que le concept s'y fait extrêmement discret, alors même que l'établissement du *cogito* constitue, en quelque sorte, sa consécration. Descartes mentionne l'intellection pure de

²⁹⁶ Descartes, *Discours de la méthode*, deuxième partie, AT. , tome VI p. 13 . [nous soulignons]

²⁹⁷ *Ibid.* , quatrième partie, AT. , tome VI p. 33.

²⁹⁸ Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT. , VII, p. 65 : "mathesis pura atque abstracta".

manière didactique plutôt que polémique, pour la distinguer simplement de l'imagination : "Je remarque premièrement la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection ou conception."²⁹⁹ Il reparaît encore une fois dans les "Réponses aux cinquièmes objections", pour bien marquer la différence *substantielle* entre la pensée et la matière : "J'ai souvent aussi fait voir fort clairement que l'esprit peut agir indépendamment du cerveau ; car il est certain qu'il est de nul usage lorsqu'il s'agit de former des actes de pure intellection."³⁰⁰

Les *Principes de la Philosophie* de 1644 ne thématissent pas non plus pour elle-même la notion d'entendement pur. Le terme n'y apparaît qu'une seule fois, dans la première partie³⁰¹, au détour d'une distinction conceptuelle entre percevoir et vouloir. Descartes, très paradoxalement, fait de l'intellection pure un mode de perception analogue à l'imagination et à la sensation. Autant dire alors que si c'est là une "forme de perception", elle se trouve bien dépourvue de tout ce qui fait une perception sensible au sens classique du terme.

Descartes mentionnera une autre fois le terme dans une *lettre à Elisabeth*, pour montrer que la raison pure est celle qui traite de la métaphysique³⁰², jugement que Kant reprendra plus tard avec tous les attributs de l'évidence, mais dont on a vu qu'il était très discutable dans la pensée wolffienne.

Ces quelques mentions éparses du concept d'entendement pur dans les écrits de maturité de Descartes sont donc notables, en proportion de l'importance de ce que la pureté désigne dans son système, mais c'est peut-être parce que sa clarté supposée ne nécessitait pas davantage d'explication pour ses lecteurs. Cela ne l'empêche pas de définir précisément la pureté de l'entendement lorsque cela est nécessaire, signe de la rupture consommée de sa pensée avec l'abstractionnisme et l'inductivisme. Jamais Descartes n'admettra qu'une essence intelligible puisse être extraite, par abstraction ou par induction, de l'expérience sensible, ni même que l'esprit doive toujours s'aider d'images pour penser. Aucun objet ne peut causer une idée en nous, même indirectement : "Pour ce qui regarde les essences que nous connaissons clairement et distinctement, ou de quelqu'autre figure de géométrie, je vous ferai aisément avouer que les idées de celles qui sont en nous n'ont point été tirées des idées des choses singulières."³⁰³ Le motif, classique, est que tout ce qui n'est pas l'esprit est matériel, et que l'idée ne peut pas être quelque chose de matériel ou de sensible, comme il l'explique encore au père Mersenne : "Car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant"³⁰⁴. Dans ce constat d'impossibilité siège la source du rejet de l'abstraction par le rationalisme. Toute la postérité rationaliste et idéaliste reprendra *tel quel* cet argument, notamment Leibniz, pour

²⁹⁹ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, AT. , VII, p. 57.

³⁰⁰ Descartes, *Méditations, cinquièmes réponses*, AT. , VII, p. 358.

³⁰¹ Descartes, *Principiorum Philosophiae*, Pars Prima, AT. VIII, § 32, p. 17 : "Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi (...)."

³⁰² Descartes, *Lettre à Elisabeth, 21 mai 1643*, AT. , III, 691 : "(...) et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière."

³⁰³ Descartes, *Méditations, cinquièmes réponses*, AT. , VII, p. 380-382.

³⁰⁴ Descartes, *Lettre à Mersenne, 22 juillet 1641*, AT. , III, p. 361.

démontrer l'innéité virtuelle des idées. L'innéisme cartésien se justifie de la sorte par le dualisme de sa cosmologie, consacrant l'abandon de l'approche hylémorphiste traditionnelle.

Nous sommes bel et bien ici dans un paradigme complètement différent de celui d'Aristote, et ce paradigme est calqué sur la démarche mathématique, se déroulant donc *a priori*, allant d'un acte de l'esprit à la connaissance effective du monde reconstruit par cet esprit. A propos de ce dernier terme d'*a priori*, Descartes l'utilise une douzaine de fois mais ne prétend pas faire figure de novateur quant à sa signification. Il réutilise simplement le sens médiéval, comme l'a montré récemment Martin Pickavé³⁰⁵. Il rend solidaire sa doctrine de la capacité à produire autant de démonstrations *a priori* que possible, puisque la connaissance ainsi conçue permet de déduire les principes du monde uniquement par déduction *à partir des causes*, qui se trouvent accessibles directement par la seule *pensée*³⁰⁶ dans sa démarche d'analyse³⁰⁷. Il n'hésite donc pas à reprendre les termes scolastiques traditionnels pour montrer qu'au fond, toute la véritable connaissance humaine devient en quelque sorte *a priori*, comme le montre par exemple le passage suivant:

Mais je me contenteray de vous avertir, qu'outre les trois loix que j'ay expliquées, je n'en veulx point supposer d'autres, que celles qui suivent infailliblement de ces veritez eternelles, sur qui les Mathematiciens ont acoustumé d'appuyer leurs plus certaines & plus évidentes demonstrations : ces veritez, dis-je, suivant lesquelles Dieu mesme nous a enseigné qu'il avoit disposé toutes choses en nombre, en pois & en mesure ; & dont la connoissance est si naturelle a nos ames, que nous ne sçaurions ne les pas juger infaillibles, lors que nous les concevons distinctement : ny douter que, si Dieu avoit créé plusieurs Mondes, elles ne sussent en tous aussi veritables qu'en celui-cy. De sorte que ceux qui sçauront suffisamment examiner les consequences de ces veritez & de nos regles, pourront connoitre les effets par leurs causes ; &, pour m'expliquer en termes de l'Ecole, pourront avoir des démonstrations *à Priori*, de tout ce qui peut être produit en ce nouveau Monde³⁰⁸.

Ainsi la distinction de la connaissance assure-t-elle la vérité toute forme de déduction *a priori* des effets par les causes qui sont, *in fine*, quantitatives et mathématiques, ce qui est à ses yeux la voie royale, la meilleure façon de démontrer qui puisse exister :

(...) la mienne [façon de démontrer] est tirée d'une connoissance de la nature des Equations, qui n'a jamais esté, que je sçache, aités expliquée ailleurs que dans le troisième livre de ma Géométrie. De sorte qu'elle n'est sceu estre inventée par une personne qui auroit ignoré le fonds de l'Algèbre ; & elle suit la plus noble façon de demonstrier qui puisse estre, a sçavoir celle qu'on nomme *a priori*³⁰⁹.

³⁰⁵ Cf. Martin Pickavé, "La notion d'*a priori* chez Descartes et les médiévaux", in *Les études philosophiques*, 2005/4 (N°75), octobre 2005, p. 434 : "J'ai totalisé douze lieux où, dans ses œuvres, Descartes mentionne l'expression *a priori*, "un terme de l'Ecole", comme il l'appelle. Souvent cette mention va de pair avec son contraire tout aussi illustre : *a posteriori*. (...) Le fait que Descartes utilise *a priori* uniquement pour qualifier un procédé particulier d'argumentation ne signifie pas une limitation conceptuelle de cette formule mais correspond à la manière médiévale de s'exprimer."

³⁰⁶ Ce terme est, au sens cartésien, tout ce qui se présente immédiatement et intérieurement en nous-mêmes.

³⁰⁷ Descartes parle bien d'un lien avec l'expérience en ce qui concerne la synthèse, mais celle-ci est de toute façon postérieure à l'analyse dans l'ordre de la pensée, la présuppose et ne lui ajoute rien en terme de certitude : "Mais elle [la synthèse] ne donne pas comme l'autre une entière satisfaction à l'esprit de ceux qui désirent d'apprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la méthode par laquelle la chose a été inventée." *Méditations, Réponses aux secondes objections*, § 53, AT. VII, p. 156. Par ces mots, Descartes semble donc mettre la démarche *a posteriori* en dehors de la sphère proprement démonstrative. La connaissance certaine, pour Descartes, ne peut pas commencer par une démarche *a posteriori*, ce qui distingue ici fortement Descartes de Wolff.

³⁰⁸ Descartes, *Traité de la Lumière*, AT. XI, p. 47, l. 9-28.

³⁰⁹ Descartes, *Lettre à Mersenne*, janvier 1638, AT. I, p. 490.

Descartes va même encore plus loin dans la traduction française des *Principes de la philosophie* de 1644 et pose que, si jamais une expérience sensible allait contre un raisonnement *a priori*, alors il faudrait donner raison au raisonnement *a priori* contre l'expérience sensible : "Et les démonstrations de tout ceci sont si certaines qu'encore que l'expérience nous semblerait faire voir le contraire, nous serions néanmoins obligés d'ajouter plus de foi à notre raison qu'à nos sens³¹⁰." On ne saurait mieux affirmer la suprématie de la raison pure *a priori* dans l'habilitation à dire la vérité, y compris même contre le témoignage du sensible. Avec une telle orientation, nous sommes en tout cas en bonne voie, historiquement parlant, pour en venir à considérer bientôt l'*a priori* comme un raisonnement *indépendant de l'expérience* et donc fondé sur les seuls concepts de la raison pure, selon le sens donné ultérieurement par Leibniz, puis par Kant³¹¹.

c) D'où viennent l'intuitionnisme et l'innéisme de Descartes ?

La question qui se pose à nous maintenant est de savoir d'où viennent, historiquement parlant, cet intuitionnisme de l'entendement pur, cet innéisme des nature simples et ce déductivisme *a priori*. Est-ce là une invention génueine et originale de Descartes, ou bien un emprunt de pensées antérieures ? Car l'intuitionnisme semble vraiment chez lui le point de départ de sa pensée, dont on retrouve la trace, avant les *Regulae*, jusque dans le troisième songe de 1619, qui est à cet égard très significatif :

Car il ne croioit pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les poètes, même ceux qui ne font que niaiser, fussent pleins de sentences plus graves, plus sensées, et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des philosophes. Il attribuoit cette merveille à la divinité de l'enthousiasme, et à la force de l'imagination, qui fait sortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit de tous les hommes comme les étincelles de feu dans les cailloux) avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant même, que ne peut faire la raison dans les philosophes³¹².

L'archétype de l'intuition *pure*, d'après ce témoignage, serait moins à chercher dans "les écrits des philosophes", autrement dans les discours rationnels, que dans *l'inspiration enthousiaste et divine* des poètes, qui ne font à cet égard que manifester à leur façon "les semences de sagesse", c'est-à-dire les lumières *innées* de l'esprit humain. Est-ce là, encore une fois, une invention de Descartes? Peut-on trouver avant lui des théories allant dans ce sens

³¹⁰ Descartes, *Principiorum Philosophiae*, Pars Secunda, traduction de l'abbé Picot, AT. IX-2, § 52, p. 93. Notons toutefois que cette phrase est très curieusement absente du texte latin (AT. VIII, § 52, p. 70), mais la traduction de l'abbé Picot a bien été lue et approuvée par le philosophe.

³¹¹ Cette posture cartésienne de valorisation de l'*a priori* aux dépens de la valeur conférée à l'expérience est réparée paradoxalement au vingtième siècle sous la plume d'Albert Einstein : "L'expérience peut, bien entendu, nous guider dans notre choix des concepts mathématiques à utiliser, mais il n'est pas possible qu'elle soit la source d'où ils découlent. (...) C'est dans les mathématiques que réside le principe vraiment créateur. En un certain sens, donc, je tiens pour vrai que la pensée pure est compétente pour comprendre le réel, ainsi que les Anciens l'avaient rêvé." (Albert Einstein, conférence d'Oxford, 1933, cité par Robert Blanché, *Encyclopaedia Universalis*, 1968, vol. 5, p. 1088.) Il n'est pas certain, comme nous l'avons vu dans la première partie, que Wolff soit entièrement d'accord avec cette remarque, puisque pour lui tous les concepts proviennent de l'expérience, ce qui empêche la pensée humaine d'être complètement pure.

³¹² A. Baillet, *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris, Horthemels, 1691, tome 1, p. 84. Ce fragment a été recopié en latin par Leibniz (AT. X, p. 217).

d'un "illuminisme innéiste" de l'esprit, et qui sont pour nous à la racine de l'émergence historique de la notion de *pureté intellectuelle*?

Cette question de l'origine de l'intuition suppose de connaître les influences reçues par Descartes, ce qui n'est pas facile à déterminer, tant elles sont nombreuses et variées. Descartes a, semble-t-il, synthétisé des tendances préalables qui demeureraient séparées, voire même disparates et soulevant bien des conjectures. E. Mehl a récemment étudié cette question³¹³. A-t-il été inspiré à Descartes par l'étude des traités de Clavius à La Flèche, puis par la correspondance avec son ami Isaac Beeckman à partir de 1619? Rappelons que Beeckman, depuis qu'il a suivi les leçons de Rodolph Snellius, est un adversaire résolu d'Aristote, se trouvant lui-même très versé dans les mathématiques et dans l'atomisme en physique³¹⁴.

Sans doute, si c'était le cas, devrait-on alors ajouter à cela un ensemble d'auteurs légèrement antérieurs à Descartes, qui ont été en correspondance avec lui ou dont il a lu les traités, allant simultanément dans la même direction, celle d'une science des rapports et des proportions inspirée des mathématiques et désormais en mesure de s'appliquer à la physique, dans un esprit euclidien, voire pythagoricien. Citons notamment le mathématicien belge Adriaan Van Roomen (1561-1615), chez qui apparaît déjà le terme de *mathesis universalis*³¹⁵, mais également Johannes Kepler, Conrad Dasypodius, André Libau³¹⁶, J. H. Alsted, Rodolph Snellius et son fils Willebrord, Pierre Severin, Jean Hartmann, A. Romanus, et, dans une moindre mesure, le père Marin Mersenne. Tous, hormis ce dernier, ont en effet pour point commun de chercher à "dépasser" la science aristotélicienne par une nouvelle méthode d'investigation inspirée des mathématiques.

Est-ce, de surcroît, l'influence de Pierre de La Ramée? La plupart des auteurs précités, y compris Beeckman³¹⁷, ont lu, médité, admiré ou même suivi la dialectique ramiste : ils en sont très fortement imprégnés et colorent sans conteste l'atmosphère intellectuelle dans laquelle baigne le jeune Descartes. Ils retiennent notamment de La Ramée ce qu'André Robinet

³¹³ E. Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620*, op. cit..

³¹⁴ I. Beeckman, lecteur de Lucrèce, peut être considéré comme le principal responsable de la renaissance de la pensée atomiste de Démocrite à l'âge classique, et un savant interlocuteur de Kepler concernant la composition exacte du mouvement de rotation terrestre. Il convertira notamment Pierre Gassendi à cette théorie, et ce dernier ne tarira pas d'éloges sur son compte, après sa visite à Dordrecht en juillet 1629. Descartes s'inspirera grandement de lui lorsqu'il écrira le *Discours de la Méthode*. Sur les sources intellectuelles du jeune Descartes, on peut lire E. Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620*, op. cit., 2001.

³¹⁵ A. Van Roomen, *In Archimedis Circuli dimensionem expositio et analysis*, Genève, 1597, chapitre VIII, intitulé *Idea quaedam universalis Matheseos, quam nos primam vocabimus Mathesin*. ("esquisse d'une certaine *mathesis* universelle, que nous appellerons *mathesis* première.") Cette science universelle serait pour lui le fondement commun de l'arithmétique et de la géométrie. Selon D. Rabouin, Roomen s'inspirerait lui-même de Pereira (1535-1610), chez qui l'on trouve l'expression "*scientia mathematica communis*" que Roomen estime équivalente à celle de *mathesis universalis*.

³¹⁶ A. Libau, dans *l'examen Philosophiae Novae* (1615), partage avec Descartes la thèse du songe enthousiaste ainsi que la conception d'une science admirable qui procède par raison pure. Voir Edouard Mehl, *Descartes en Allemagne*, op. cit., p. 18.

³¹⁷ I. Beeckman comptait dans sa bibliothèque de cinq cents livres, d'après la recension de 1991 par E. Canone, trois ouvrages de La Ramée, et plusieurs de ses commentateurs : R. Snellius, Dounamus, Libavius, Bisterfeld, Piscator, de même que de nombreux auteurs philippo-ramistes.

appelle justement sa "tendance idéaliste"³¹⁸, autrement dit l'innéisme de l'entendement et de ses idées. Ils refusent significativement l'abstraction des intelligibles à partir des sensibles, refus que Descartes reprend avec constance et fermeté. Rodolph Snellius considère significativement La Ramée comme étant "l'Homère et le Dieu de la logique"³¹⁹. En 1596, il l'édite et compare notamment l'esprit humain à un "héliotrope"³²⁰, qui possède en lui-même ses vérités sans jamais les avoir reçues des sens, car ces idées sont issues de la réflexion, du retour sur soi-même, ce que seul l'entendement, et non les sens, est en mesure de faire. Autre exemple de "dette ramiste", celui de Marin Mersenne, ami de Descartes, qui, fort curieusement, au milieu d'une argumentation pourtant en faveur de la logique aristotélicienne, défend la thèse de la lumière naturelle et innée à l'esprit humain, sans s'apercevoir apparemment de son incompatibilité radicale avec l'épistémologie traditionnelle : selon lui, l'esprit humain connaît " (...) par une lumière spirituelle et universelle qu'il a de sa propre nature dès le commencement de la création (...)"³²¹ écrit-il en des termes très proches de ceux de Descartes, et que La Ramée, on le verra plus loin, aurait cautionné tout autant.

Mais l'inconvénient majeur de l'influence ramiste sur Descartes est que celui-ci ne cite littéralement La Ramée que deux fois, en tout et pour tout, dans tous ses écrits³²². En outre, il n'approuve pas du tout que, comme La Ramée le soutient, la méthode mathématique soit subordonnée à la dialectique³²³, ce qui revient à faire de toute filiation historique *directe* entre les deux auteurs une extrapolation hasardeuse³²⁴, même si un grand nombre de thèmes sont indéniablement reconnaissables et partagés par ces deux auteurs, comme nous allons le voir plus loin. Pour Descartes, le syllogisme, même "dialectique" ou "adapté" à la manière de La Ramée, n'est rien de plus qu'une rhétorique probabiliste, donc nulle quant à la valeur scientifique. A. Charrak indique par exemple que "renvoyer le syllogisme à la rhétorique, c'est aussi bien récuser les tentatives des réformateurs de la dialectique pour appliquer aux sciences la même méthode qui réussit en rhétorique (...)"³²⁵. C'est là le signe évident que le rejet cartésien de la dialectique s'étend jusqu'à la Ramée lui-même et à sa théorie de l'invention des lieux. Les deux horizons de la logique et de la méthode d'Euclide restent encore séparés

³¹⁸ A. Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien*, op. cit. ,p. 141.

³¹⁹ R. Snellius, *Snellio-Ramaeum philosophiae syntagma*, 1596, début.

³²⁰ R. Snellius, *In physicam C. Valerii*, 1596, cap. LXI, "De mente seu intelligentia et ejus partibus", pp. 386-389. Cité par A. Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien*, op. cit. ,p. 174. L'auteur commente cette thèse : "Cette réflexion n'est pas dans le sens, et le sens ne la connaît en aucune manière par soi, et il ne la crée en rien et ne la met en mouvement que par accident. De même pour les choses universelles que la raison relie à partir des choses singulières des sens, elles ne sont pas en réalité dans le sens." (p. 174).

³²¹ M. Mersenne, *Vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, 1625, p. 193.

³²² Les deux seules occurrences de La Ramée chez Descartes concernent la chaire de mathématiques au Collège royal, et ne relèvent même pas de questions théoriques. Cela ne préjuge en rien, évidemment, d'une influence implicite, mais qui, en l'absence de donnée scripturaire, relève d'une extrapolation, donc d'une pure hypothèse.

³²³ La subordination des mathématiques à la logique dialectique est une thèse initialement platonicienne, défendue notamment par Platon dans le livre VII de la *République*, 534e-535a.

³²⁴ Sur le problème du rapport doctrinal entre Descartes et La Ramée, voir surtout l'article de Fr. de Buzon, "Mathématiques et dialectique : Descartes ramiste?", in *Les études philosophiques* n°4, 2005, pp. 456-466.

³²⁵ A. Charrak, "La critique du syllogisme dans Bacon et Descartes, in *Les études philosophiques* (N°75), octobre 2005, p. 479.

malgré d'importantes convergences de fond, notamment l'opposition commune à l'aristotélisme.

Ce qui est certain, en revanche, c'est que tous ces auteurs ont en commun le désir d'accéder à une *certitude* épistémologique, c'est-à-dire, pour parler dans le langage de Wolff, à un *fondement* en matière de connaissance mathématique. Tous sont en quête d'une *doctrine des fondements* (Grundwissenschaft) qui soit vraiment assurée, solide, "dogmatique" et qui couvre l'ensemble de la discipline. Ils aspirent en fait à trouver le moyen d'établir univoquement un genre commun à toutes les mathématiques, par delà l'antique distinction aristotélicienne entre le discret (nombres) et le continu (grandeurs)³²⁶. On sait qu'Aristote en fait ainsi deux grands genres strictement incommunicables, séparant ainsi l'arithmétique et la géométrie, et divisant de la sorte les mathématiques en deux domaines complètement hétérogènes. Toutefois, à partir du moment où, en arithmétique et notamment en algèbre, l'entendement est moins perçu par les mathématiciens modernes comme une activité de *contemplation* du réel que comme une activité de *construction a priori* de ses propres objets, alors cet obstacle majeur peut être contourné, et le projet d'une réduction progressive d'un genre à l'autre devient envisageable, tant, selon la formule de Vico, on ne comprend vraiment bien que ce que l'on construit soi-même. C'est en tout cas à l'occasion de cette exigence d'unification des mathématiques à la fin du XVI^{ème} siècle, ainsi qu'à la possibilité de prouver mathématiquement un nombre toujours plus élevé de phénomènes physiques, que le concept de *mathesis universalis* prend peu à peu une réelle importance, sans trouver toutefois pour lui de projet réellement unifié parmi les savants. Par delà les divergences nombreuses entre les auteurs, la préoccupation d'une méthode universelle se détache lentement des seules mathématiques pour concerner bientôt toute la philosophie, apportant dans ses réquisits une conception axiomatique, intuitionniste et innéiste de l'esprit humain, plus platonicienne d'inspiration qu'aristotélicienne, même si ceux qui la promulguent sont encore souvent, formellement parlant, des aristotéliciens. Telle est, globalement, l'ambiance intellectuelle dans laquelle Descartes apporte sa contribution. E. Mehl note, à propos de ce mouvement capital de mathématisation progressive exigée dans la méthode philosophique:

Ceci permet aux mathématiques de rivaliser avec la philosophie première, puisqu'au moins en ce qui concerne les premiers principes, elles relèvent de l'entendement pur ; et cette irruption des mathématiques dans le domaine des intelligibles purs légitime en retour l'introduction des "axiomes" dans le domaine de la science première, et de toute science comme telle³²⁷.

Introduire l'axiomatique euclidienne en philosophie, ou plutôt son interprétation pythagoricienne ou néoplatonicienne, semble par là-même engager avec elle la thématique de l'intuitionnisme et de l'innéisme, racine épistémologique de ce qui sera bientôt l'entendement pur.

³²⁶ Aristote, *Analytiques seconds*, I, 7 ; 23, 84b 14-18 ; 28 ; 32, 88a 31-36.

³²⁷ E. Mehl, op. cit., p. 224.

Johannes Kepler se réclame par exemple du pythagorisme, et pense qu'il est possible d'affranchir l'esprit humain de l'expérience sensible pour pouvoir appliquer directement celui-ci à des modèles vrais d'inspiration mathématique³²⁸. Citons par exemple cet extrait célèbre qui décrit les disciples de l'école de Pythagore:

Il y a une autre école de philosophes, qui ne déduisent pas le point de départ de la raison des sens, et qui n'accroissent pas non plus les causes des choses au vu des expériences, mais qui, brusquement, par une espèce d'enthousiasme, conçoivent et décrivent en leur cerveau quelque chose de la constitution du monde³²⁹.

Ce passage fort significatif pourrait illustrer la théorie atomiste de Démocrite aussi bien qu'elle pourrait annoncer la venue de la pensée cartésienne. Il semble rendre compte clairement d'une possibilité de connaissance par raison *pure a priori*. Le terme d'*enthousiasme* est par ailleurs intéressant à noter ici, car il est au fond plus mystique que rationnel, l'*enthousiasme* signifiant littéralement "endieuement". Si en effet l'esprit peut se passer des sens pour connaître, c'est parce qu'il doit nécessairement, en contrepartie, disposer en lui d'une *lumière innée*, une garantie de certitude *quasi divine*, pour faire en sorte que ses idées correspondent bien à la réalité extérieure. L'aventure du songe de Descartes, avec son "divin enthousiasme", semble bien le confirmer. Le rapprochement de la pureté de la raison et de l'inspiration divine se retrouve également chez Wolff, comme on a pu le voir précédemment³³⁰. Kepler lui-même, notons-le au passage, ne se conformera pas toujours à cet idéal, et l'expérience le contraindra parfois à renoncer à chercher *a priori* la vérité³³¹.

E. Mehl remarque très significativement que la présence de l'enthousiasme chez les penseurs précédant immédiatement Descartes indique la plupart du temps la manifestation correspondante d'une "intuition intellectuelle", d'une pensée *pure* indépendante de l'expérience, et révèle donc en filigrane un refus de l'induction aristotélicienne.³³²

Nous trouvons chez le mathématicien Conrad Dasypodius des exigences *méthodologiques* qui sont également très proches de celles de Descartes. Wolff lui-même s'y rallierait volontiers. Il note dans la neuvième proposition d'un traité intitulé *Protheoria Mathematica* (1593), à l'usage, donc, du géomètre, que sa méthode, parce qu'elle est "élémentaire", peut s'étendre bien au delà de celle des géomètres :

³²⁸ Par exemple, Kepler, à la suite des mesures faites par son maître Tycho Brahé, a tenté pendant neuf ans de comprendre la nature de l'orbite de Mars en appliquant *a priori* dessus dix neuf courbes mathématiques différentes, jusqu'à ce que la courbe en ellipse lui donne enfin satisfaction, c'est-à-dire jusqu'à ce que les faits observés se subordonnent parfaitement au modèle mathématique, devenant ainsi une loi. Le caractère long laborieux de la méthode employée est cependant à noter : on est loin de l'évidence immédiate et instantanée d'Archimède.

³²⁹ J. Kepler, *De Stella Nova*, ch. XXI, *Opera omnia*, éd. C. Frisch. Francfort, 1858-1871, vol. 2, p. 687. Passage cité par E. Mehl, op. cit., p. 17.

³³⁰ MMP, section III, p. 143-144.

³³¹ "Comme elles [les raisons] avaient été réfutées par la recherche et l'expérience, il fallut renoncer à la recherche à partir de la cause, je continuai donc en direction de la mesure." (J. Kepler, *Introduction à l'optique moderne, Paralipomène à Vitellion*, 1604, éditions Chevalley, Paris, Vrin, 1980, pp. 218-219.)

³³² E. Mehl, op. cit., p. 19 : "(...) il faut conclure que l'enthousiasme, pour les contemporains de Descartes, accompagne toute pensée dérivant la connaissance des phénomènes non des objets eux-mêmes et de l'expérience sensible, mais d'une intuition intellectuelle (ici le $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$) dans laquelle ces objets sont donnés sur un mode non sensible."

Or c'est Euclide qui a consigné les plus parfaits des éléments : sa doctrine des éléments est la perfection de la raison, et de l'esprit des géomètres qui étudient pour accéder à la géométrie universelle. En commençant par là, nous pourrons saisir les autres parties de cette science et comprendre toute la variété qui est en elle. Sans ces éléments il ne sera aucunement possible d'accéder aux autres choses qui relèvent de la géométrie, si bien qu'ils ne servent pas seulement la géométrie, mais aussi tous les autres arts et disciplines³³³.

L'applicabilité de la méthode d'Euclide à toute l'étendue du savoir est donc déjà affirmée chez Dasypodius, certes davantage comme un conseil pratique que comme une exigence méthodologique radicale, mais elle est bien là. Chez lui, l'axiomatique euclidienne tend à devenir une méthode *générale* de raisonnement, présentée sous forme de règles simples qui ressemblent beaucoup à celles que l'on trouve dans la troisième partie du *Discours de la méthode* de Descartes, ainsi que celles revendiquées ensuite par Wolff comme préceptes de la *verior logica*. Nous sommes bien ici, en tout cas, dans la même sphère gnoséologique. L'auteur s'applique ensuite à énoncer quatre propositions, où l'exigence d'ordre est primordiale pour le géomètre :

- 1) Qu'il supprime tout ce qui est superflu. (...)
- 2) Qu'il s'attache à la plus grande brièveté et à l'évidence [perspicuitati]. Tout ce qui leur est contraire perturbe la raison et l'esprit.
- 3) Qu'il choisisse ce qui comprend les universaux et qu'il en conclue ce qui est recherché. (...)
- 4) Qu'il sache l'économie et l'ordre qu'il faut observer dans la doctrine des éléments. C'est l'ordre que j'ai rappelé plus haut. (...) Dans les propositions mêmes, qu'il observe la bonne disposition, en plaçant les plus simples qui s'appliquent aux démonstrations des autres choses, avant celles qui sont démontrées par elles.

Je peux montrer que toutes ces règles ont été observées dans les *Eléments* d'Euclide. Et comme le dit Proclus : en considérant ces modes, tout le monde découvrira que l'institution élémentaire euclidienne dépasse et précède toutes les autres³³⁴.

Ces règles, écrites à la fin du XVI^{ème} siècle, sont manifestement très proches de Descartes. L'exigence d'ordre est déjà celle d'une raison qui soumet son objet aux lois de l'esprit plutôt qu'à la hiérarchie des essences extra mentales. L'exigence de simplicité est parallèle à celle de l'évidence, qui elle même est l'objet d'une "intuition". Nous retrouvons ici l'intuitionnisme dont Descartes amplifiera l'importance dans les *Regulae*. Quelques lignes plus loin, l'auteur précise néanmoins ce qu'est l'évidence, par une équivalence obvie qui se dispense en quelque sorte d'établir une définition précise : "Deuxièmement quant à la brièveté et l'évidence, il n'est que d'y jeter un œil [intuenti] pour s'en convaincre³³⁵." Nous pouvons légitimement interpréter cette formulation de la manière suivante : L'intuition, le "coup d'œil" et l'évidence ne font qu'un pour le géomètre, qui perçoit la vérité d'une proposition simple immédiatement, de manière élémentaire, *a priori*, sans intermédiaire sensible, par une sorte de lumière intérieure "purifiée" de toute adjonction extérieure. Nous avons ici toutes les composantes d'un entendement *pur*.

³³³ C. Dasypodius, *Protheoria mathematica, in qua non solum disciplinae mathematicae omnes, ordine convenienti enumerantur, verum etiam universalis Mathematica praecepta explicantur*. Strasbourg, J. Martinus, 1593, proposition IX. Traduit et cité par E. Mehl, op. cit., p. 328.

³³⁴ C. Dasypodius, *ibid.*, traduit et cité par E. Mehl, op. cit., pp. 328-329.

³³⁵ C. Dasypodius, *ibid.*, traduit et cité par E. Mehl, op. cit., p. 330.

Cette posture n'est pas isolée, mais semble commune avec d'autres mathématiciens de cette époque. Nous retrouvons des thèses tout à fait semblables en France, par exemple, avec le mathématicien Oronce Fine (1494-1555)³³⁶, ou encore chez Jacques Peletier du Mans (1517-1582), malgré leur aristotélisme de principe. Bien évidemment, ces quelques pistes, comme le rappelle D. Rabouin³³⁷, ne suffisent pas à reconstituer un véritable *projet de mathesis universalis* cohérent, historiquement bien visible et nettement identifiable ; les auteurs précités ne semblent pas tous partager une telle vue, et dans l'ensemble règne même une certaine confusion³³⁸ ; néanmoins, ces éléments suffisent pour nous à reconstituer une sorte de généalogie de la structure de pensée qu'il nous importe de retracer. Celle-ci ne semble pas s'être construite de manière abrupte et franche dans l'esprit des mathématiciens, mais peut-être plutôt par une somme d'intuitions successives et complémentaires allant dans la même direction.

La référence de Dasypodius à l'autorité du néo-platonicien Proclus de Lycie (412-486) est ici fort significative, voire déterminante, et il convient de l'exploiter davantage, car c'est bel et bien par Proclus que le thème de la *mathesis universalis* est entré dans la pensée classique³³⁹, en un sens alors distinct, il est vrai, de celui de Descartes, mais contribuant grandement, par contre, à l'apparition connexe du thème de la raison pure. La plupart des savants de cette époque y font références (outre ceux déjà mentionnés, notamment J. Kepler³⁴⁰, citons encore Alessandro Piccolomini (1508-1578), Frederico Commandino (1509-1575)³⁴¹ ou le jésuite Benito Pereira (1535-1610)). Chr. Clavius lui-même, mathématicien lu et étudié, on l'a vu, par Descartes et par Wolff³⁴², dans ses *In disciplinas mathematicas Prolegomena*³⁴³, reprend

³³⁶ Sur ce mathématicien, voir la récente thèse de A. Axworthy, *Le statut des Mathématiques en France au XVIème siècle, le cas d'Oronce Fine*, 2011. Dans son traité *Protomathesis* (Paris, Gérard Morrhe, 1532, sig. AA8v), Oronce Fine, aristotélien influencé paradoxalement par Proclus, affirme comme Platon que la connaissance mathématique est seule adéquate pour connaître les êtres sensibles, au delà de l'arithmétique et de la géométrie : "Puisque la Nature a créé chaque chose à l'aide du nombre et de la mesure, qu'elle a, de là, enfermé dans leurs masses, tu ne pourras discerner les causes propres des choses, si tu ne possèdes pas la science des nombres et si, en même temps, tu n'es pas géomètre." Oronce Fine a été entre autre le professeur de mathématiques de La Ramée.

³³⁷ D. Rabouin, op. cit., pp. 211-212 : "Il est (...) troublant de constater qu'aucune de ces trois déterminations [combinatoire lulliste, pensée néo-platonicienne, encyclopédie humaniste] ne présida à l'émergence du thème [de la mathesis universalis] au milieu du XVIème siècle et à son développement jusqu'à Descartes. Cette remarque est fondamentale pour tenir à distance toutes sortes de traits attachés aujourd'hui au concept de *mathesis universalis* par simple association d'idées et qui ont contribué à accentuer l'impression d'une rupture profonde entre le traitement moderne et le traitement ancien." L'auteur contrecarre ainsi beaucoup de commentateurs qu'il juge trop "téléologiques", comme par exemple Arndt, Schüling, Risse, R. Kauppi, entre autres.

³³⁸ *Ibid.*, p. 209.

³³⁹ *Ibid.*, p. 207 : "(...) l'apparition de la *mathesis universalis* se fait dans une histoire pour le moins singulière, dont l'impulsion fut sans conteste la redécouverte de la philosophie des mathématiques de Proclus (...) . "Du *Commentaire*, rappelait d'ailleurs G. Crapulli (...), se réclament presque tous les auteurs que nous rencontrerons."

³⁴⁰ Cf. J. Kepler, *Harmonices Mundi*, livre IV, chap. 1, trad. franç. J. Peyroux, pp. 221-224. L'auteur y fait d'abondantes reprises à Proclus.

³⁴¹ F. Commandino a commenté Proclus dans une Préface aux *Eléments : Euclidis Elementorum libri XV...*, Pisauri, apud C. Francischinum, 1572. Ses traductions des savants antiques (Euclide, Archimède, Apollonius, Ptolémée) ont été lues par Galilée, Descartes et Newton.

³⁴² Ch. Wolff, pour information, mentionne une seule fois Proclus de Lycie, pour noter qu'il reprend les quatre causes d'Aristote (O, note § 951).

l'essentiel des thèses philosophiques de Proclus sur le statut des mathématiques³⁴⁴, et ce jusqu'à la structure d'ensemble de son texte. Aussi faut-il nous arrêter ici sur Proclus, inspirateur commun de tous ces auteurs, surnommé "le Diadoque", c'est-à-dire le successeur de Platon, car il est un élément capital du néo-platonisme, une source très importante pour comprendre l'émergence de l'idéal mathématique³⁴⁵ dans la philosophie du XVIIIème siècle³⁴⁶, et donc, *a fortiori*, pour comprendre l'émergence et le renforcement des concepts dont nous recherchons l'origine.

3) La redécouverte moderne de Proclus de Lycie et de sa philosophie des mathématiques.

Proclus de Lycie est un philosophe antique, ayant vécu au Vème siècle de notre ère, qui a commenté les *Eléments* d'Euclide dans une interprétation néo-platonicienne, c'est-à-dire visant à faire d'Euclide un disciple de Platon et de Pythagore. Les prologues de ces *Commentaires*³⁴⁷ comportent une philosophie des mathématiques³⁴⁸, et plus généralement une épistémologie fortement étrangère à celle de l'aristotélisme. Ce philosophe antique, notons-le, pourrait sembler se trouver *a priori* hors du champ de notre investigation, qui ne se propose pas de remonter au delà du XVIème siècle. La raison est la suivante : il est passé relativement discrètement à travers le Moyen-âge, mais il a en quelque sorte été "redécouvert" de manière éclatante au XVIème siècle, réédité en grec en 1533 à Bâle, puis en latin, à Padoue en 1560, ce qui constitue pour notre recherche un fait très important. Toute l'attention des

³⁴³ In Ch. Clavius, *Opera mathematica*, vol. I, Eltz, 1611-1612. Clavius, dans le chapitre "Des différents profits de la science mathématique", n'hésite pas à dire que "les mathématiques contribuent aussi beaucoup à la parfaite possession de la philosophie naturelle". Il indique également (p. 5) que l'étude des mathématiques sont ce qu'il y a de mieux pour préparer à l'étude de la métaphysique, ce qui est assurément une thèse plus platonicienne qu'aristotélicienne. L'idée d'une science mathématique applicable à toute l'étendue de la philosophie se trouve donc quelque part déjà en germe chez Clavius.

³⁴⁴ "Les *Prolegomena* aux éditions des *Eléments* d'Euclide offrent un cadre propice au développement d'un discours épistémologique sur les mathématiques elles-mêmes. (...) Le modèle qu'il utilise pour cette préface est le prologue du commentaire au premier livre des *Eléments* par Proclus de Lycie." S. Rommevaux, *Clavius, une clé pour Euclide au XVIème siècle*, op. cit., p. 21.

³⁴⁵ Nous ne disons pas pour autant que Proclus serait l'initiateur direct de la *mathesis* cartésienne. Si le mot *mathesis* est présent chez Proclus, il recouvre un autre sens, beaucoup plus platonicien, que chez Descartes. Il est néanmoins permis d'affirmer, comme nous allons le voir, que Proclus a favorisé indirectement son émergence en effaçant les obstacles aristotéliens interdisant la mise en place de celle-ci.

³⁴⁶ Ce tournant est déjà largement préparé depuis la Renaissance : "Le versant mathématique du platonisme fut développé de manière significative et se prolongea en rameaux divers et nombreux, de Nicolas de Cues à Galilée. En vérité, depuis presque un siècle, c'est un lieu commun dans la littérature d'interprétation que de souligner la richesse, la variété et la capacité d'assimilation et de changement attestées chez les platoniciens de la Renaissance, lesquels ont été actifs dans une gamme de disciplines qui va de la poésie aux mathématiques, de la théologie mystique à la science empirique." Charles B. Schmitt, *Aristote et la Renaissance*, op. cit., p. 110.

³⁴⁷ Proclus de Lycie, *Les Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide*, traduction, introduction et notes de P. Ver Eecke, Bruges, Desclée de Brouwer, 1948. Nous citerons la pagination de l'édition critique de référence de G. Friedlein, 1873.

³⁴⁸ Sur la philosophie des mathématiques chez Proclus, voir S. Breton, *Philosophie et mathématiques chez Proclus, suivi de Principes philosophiques des mathématiques* par N. Hartmann, Beauchesne, Paris, 1969. Cet essai très profond et très spéculatif ne nous renseigne malheureusement pas beaucoup sur les notions de *pureté* et d'*a priori* chez Proclus.

mathématiciens de l'époque s'est en effet rapidement focalisée dessus, et ceux-ci y ont trouvé un riche support philosophique pour repenser leur discipline, si bien que Proclus a alors constitué une "nouveau" dans le paysage aristotélicien, nouveauté qui allait rapidement développer ses conséquences sur la manière de penser en général et devenir une sorte de paradigme philosophique *concurrent* de celui d'Aristote pour les mathématiciens. Ajoutons à cela que cet événement est strictement parallèle avec celui, tout aussi contingent, de l'établissement des chaires autonomes de mathématiques en France dans la décennie 1530-1540, qui nécessite un recrutement et une augmentation du nombre de professeurs de mathématiques dans cette période. En ce sens, ce n'est pas un hasard si les adversaires d'Aristote au XVIIème siècle sont, pour la majorité d'entre eux, des mathématiciens de formation. Comme le remarque excellemment D. Rabouin, il y avait une "place vide que combla fortuitement Proclus entre Aristote et Platon lorsqu'il fut redécouvert au milieu du XVIème siècle"³⁴⁹.

La filiation entre les mathématiciens du XVIème siècle et Proclus est suffisamment établie désormais³⁵⁰ pour que nous trouvions avec lui une origine possible de la démarche cartésienne, mais aussi du renouveau de la pensée dialectique à travers La Ramée, dont la réaction à Proclus est, il est vrai, une reprise en partie négative. Plus généralement, par sa façon de comprendre la connaissance en général et la connaissance mathématique en particulier, il serait une des matrices de la thèse fondamentale selon laquelle les mathématiques sont la science générale la plus *certaine* et la plus adéquate pour connaître les raisons et les principes du réel, au contraire de la science qualitative aristotélicienne, et donc, par conséquent, la discipline la plus apte à inspirer une *méthode logique* inspirée par la *certitude* des mathématiques. Il est clair que Proclus et Aristote offrent des principes radicalement opposés pour penser les mathématiques, ainsi que des conceptions de la connaissance totalement antagonistes. Pourtant, et c'est là un fait des plus curieux pour l'historien, il faut bien remarquer que les mathématiciens du XVIème et XVIIème siècle ont d'abord cherché à *concilier* ces deux visions inconciliables, sans avoir apparemment conscience de leur insurmontable divergence. C'est ainsi que l'on peut voir dans les traités de cette époque des thèses *abstractionnistes* aristotéliciennes côtoyer sans aucune difficulté les thèses *innéistes* de Proclus. A. Axworthy, de la même manière, le remarque:

(...) la culture philosophique universitaire, fortement marquée par la pensée aristotélicienne, côtoie les représentations apportées par la redécouverte des écrits de Platon et de Proclus et notamment des *Commentaires* de ce dernier sur le premier livre des *Eléments* d'Euclide. Dans ce cadre, les philosophes et les mathématiciens du XVIème siècle présentent une représentation des choses mathématiques qui oscille souvent entre la position "réaliste" des Platoniciens et l'"abstractionnisme" aristotélicien, cherchant à concilier ces deux modèles ontologiques sans avoir pleinement en vue ce qui les oppose³⁵¹.

³⁴⁹ D. Rabouin, op. cit., p. 157.

³⁵⁰ Sur l'histoire précise de cette filiation, voir Luigi Maièrù, "La diffusione di Proclo, commentatore di Euclide, nel Cinquecento", in *11° Annuario del Liceo Scientifico "B. G. Scorza", Cosenza, Soveria Mannelli, Calabria Letteriaria Editrice, 1999, p. 49-68.*

³⁵¹ A. Axworthy, op. cit., pp. 52-53.

L'opposition, on va le voir, est pourtant assez nette. Il suffit d'analyser rapidement le contenu du *Prologue* pour l'établir clairement.

a) Analyse du *Prologue* de Proclus.

Proclus considère Euclide comme un platonicien se soumettant aux théories mathématiques que l'on trouve dans le *Timée* et dans la *République*. Le premier *Prologue* commence, remarquons le au passage, par une démarche très dogmatique de définitions en procédant, non à partir de l'expérience, mais de manière *a priori*. Il est certainement utile de reproduire ici le début du chapitre un :

Il est nécessaire que la substance effective mathématique ne soit pas des premiers ni des derniers genres existants qui diffèrent de ce qui est simple, mais qu'elle occupe un rang intermédiaire entre les substances impartageables, simples, non complexes, indivisibles et celles qui sont partageables et engagées dans des combinaisons multiples et variées. Car le fait d'être toujours stable et irréfutable dans les raisonnements qui s'y attachent par rapport à ces derniers genres, prouve qu'elle est supérieure aux formes obtenues dans la matière ; tandis que le fait de s'étendre par ses applications, de s'attacher, en outre, aux dimensions des choses qui lui sont soumises et de se procurer d'autres choses par d'autres principes lui assigne un rang inférieur à ce qui est de nature impartageable et parfaitement établi en soi-même. C'est la raison pour laquelle nous croyons que Platon a dévolu aussi la connaissance des choses qui sont aux substances premières, intermédiaires et dernières. Il attribuait d'abord aux substances impartageables la connaissance intellectuelle, qui distingue tout d'un coup avec simplicité, et surpasse les autres connaissances en immatérialité, pureté, application uniforme et attouchement des choses qui sont ; tandis qu'aux substances partageables, d'une nature placée au dernier rang, et à tous les objets sensibles, il attribuait l'opinion qui s'arrose à son tour une vérité faible. C'est enfin aux substances intermédiaires, telles que les espèces de la mathématique, inférieures à ce qui est de nature impartageable et supérieures à ce qui est de nature partageable, qu'il attribuait l'entendement (*dianoia*), effectivement inférieur à l'intelligence et à la plus haute appréciation de l'esprit, mais plus parfait, plus rigoureux et plus pur que l'opinion³⁵².

Proclus, donc, parle des mathématiques en général, arithmétique et géométrie. Pour en cerner mieux la nature, il distingue trois types de "substances" et de la façon de les connaître : les substances simples, indivisibles, idéales, qui sont l'objet d'une *intuition* intellectuelle immédiate ; les substances divisibles, sensibles, qui sont l'objet de l'*opinion* ; entre les deux, les "substances intermédiaires", qui se trouvent comme un pont entre les unes et les autres, c'est-à-dire les entités mathématiques, et qui sont l'objet du *discours rationnel* (*dianoia*). Proclus thématise d'emblée la *pureté* de cette connaissance mathématique. Proclus parle ici des mathématiques comme d'une *substance*³⁵³. Les mathématiques sont un véhicule, une médiation entre les substances sensibles et intelligibles. Cet intermédiaire, même s'il est inférieur de nature à l'intelligence, est néanmoins "plus parfait, plus rigoureux et plus pur que

³⁵² Proclus de Lycie, *Les Commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, op. cit., ch. I, p. 1.

³⁵³ Cette thèse est d'emblée étrangère à l'épistémologie d'Aristote, pour qui les êtres mathématiques sont abstraits des accidents quantitatifs des substances, et ne sont donc pas des substances elles-mêmes. Commencer ainsi le traité a donc ici un aspect polémique et provocateur. A. Axworthy explique la position d'Aristote : "Dans cette mesure, pour le stagirite, les objets qui sont étudiés par le mathématicien ne correspondent pas à des substances au sens strict, c'est-à-dire des choses qui existent par soi en dehors de l'intellect, mais correspondraient à certaines propriétés des substances naturelles, lesquelles sont considérées par l'intellect *comme si* elles subsistaient par soi en dehors du sensible. Par conséquent, les choses mathématiques n'existeraient séparées des choses sensibles qu'en puissance et de manière hypothétique." (A. Axworthy, op. cit., pp. 58-59). Les textes d'Aristote concernant ce statut des êtres mathématiques sont, entre autres, *Physique*, II, 2, 193b l. 23-35 et *Traité de l'âme*, III, 7, 431b l. 12-16.

l'opinion³⁵⁴." La pureté en tant que telle est d'abord réservée à l'intellection immédiate et directe des objets idéaux, et Proclus n'hésite pas à juger cette connaissance par des qualificatifs que l'on retrouvera plus tard dans l'intuition simple de Descartes : "(...) la connaissance intellectuelle, qui distingue tout d'un coup avec simplicité, et surpasse les autres connaissances en immatérialité, *pureté*, application uniforme et attouchement des choses qui sont³⁵⁵." Néanmoins, légèrement en dessous de cette pureté complète, le caractère *purifié* de la mathématique, par opposition à la confusion et à la variation des opinions, est à noter ici, car cela implique le fait que Proclus lui accorde d'emblée un gage de certitude, en qualifiant cette connaissance de "stable" et d'"irréfutable". Les mathématiques sont la discipline qui, par excellence, permet d'accéder le plus adéquatement possible aux Formes, objets intelligibles de manière solide, raisonnée, démonstrative (*dianoia*)³⁵⁶.

Pourquoi les mathématiques sont-elles "intermédiaires" entre le sensible et l'intelligible? Non pas, comme le dit Aristote, parce qu'elles abstraient leurs objets du sensible pour en extraire l'intelligible, mais bien parce qu'elles permettent, dans leur mouvement rationnel, d'*analyser* et de *synthétiser* tour à tour. Autrement dit, selon une expression employée fréquemment par Proclus, elles "replient" ou "déplient" leurs objets :

En conséquence, il est naturel, je crois, de considérer les pouvoirs de la science générale, qui s'occupe de ces essences, comme de deux sortes : les uns pressent et ensèrent le multiple pour que nous atteignons à l'unification ; les autres divisent le simple en divers, le plus universel, le plus universel en partiel et les raisons principales en secondaires et plus éloignées des principes³⁵⁷.

Parce que les mathématiques sont un mouvement de dépliement (analyse), Proclus considère qu'elles sont plus intimement liées à l'intellect intuitif (nous) que le pensait Platon, qui séparait nettement, de son côté, le discursif et l'intuitif. Les mathématiques démonstratives sont en effet capables de "déployer" (*anelissei*) l'intellect pur, de le *mettre en mouvement*, de le *déplier*. Avec cela, donc, la pureté de l'intellection n'est plus seulement le propre d'une intuition immédiate : elle peut dès lors se propager, se communiquer, se diffuser dans le

³⁵⁴ [Nous soulignons]

³⁵⁵ [Nous soulignons.]

³⁵⁶ Aristote, de la même façon, refuserait cette thèse de Proclus sur la prééminence des mathématiques, car, à un objet deux fois abstrait des substances sensibles, ne peut pas correspondre une science de première valeur. Cela s'explique par le fait qu'une science ne vaut jamais que par la dignité de son objet. Ainsi la théologie, la métaphysique et la physique viennent elles en priorité *avant* les mathématiques. Cette thèse de la supériorité des mathématiques sur les autres disciplines va par ailleurs se transmettre chez les mathématiciens commentateurs de Proclus, notamment Clavius, qui oppose les interprétations "douteuses" de l'aristotélisme à la "pureté" et à la solidité des vérités mathématiques : "Comme on est loin des démonstrations mathématiques, cela, je pense, n'échappe à personne. En effet, les théorèmes d'Euclide et de tous les autres mathématiciens conservent aujourd'hui dans les écoles, et après de nombreuses années, la même *pureté* de vérité, la même certitude des choses, la même force et la même fermeté des démonstrations." (Chr. Clavius, *Prolegomena, Opera mathematica, op. cit.*, vol. I, p. 5. Nous soulignons.) L'emploi du terme *pur* ici est significatif : L'incertain, le confus, le variable, autrement dit, dans l'esprit de Clavius, l'aristotélicien, est une science dont les quelques vérités sont "impures", mélangées de subjectivité, d'imprécision, ce qui en altère la certitude. Un tel discours, parvenu à Descartes, ne pouvait que l'encourager à rejeter complètement Aristote et à rechercher une nouvelle méthode de recherche de la vérité, inspirée directement des mathématiques.

³⁵⁷ Proclus, *op. cit.*, ch. VII, p. 19. Cette fonction semble mener les mathématiques à la dialectique, qui est une discipline distincte, supérieure, conduisant à la science de l'Être en tant qu'Être, objet de l'intuition intellectuelle pure, si l'on suit la théorie platonicienne.

raisonnement mathématique, et cela de manière *pure*, sans aucun besoin de l'expérience, puisque celui-ci procède du simple au complexe. Proclus compare ce mouvement à une *reconnaissance* de l'esprit dans son opération, comme dans un miroir : les mathématiques, de même que l'imagination qui les soutient, *réfléteraient* la substance de l'âme par les caractères qu'elles empruntent à celle-ci. Autrement dit, l'âme ne se rend pas étrangère à elle-même en se portant vers un acte imaginaire : elle se contemple elle-même, de telle sorte qu'elle est à la fois "le voyant et le vu"³⁵⁸, parce que les objets contemplés procèdent de l'âme et non de la sensation, l'âme voyant ses propres concepts dans son image. L'imagination du mathématicien, pour Proclus, n'est donc pas grevée du défaut rédhibitoire de *non pureté*, et semble dès lors à bien distinguer d'une opération sensible proprement dite. Cette imagination est en effet bien plus "intellectuelle" que sensible.

Ce *mouvement de la pensée* se déployant elle-même et se contemplant elle-même dans et par la médiation mathématique est ici d'une importance capitale pour comprendre l'ensemble de l'école rationaliste moderne, car ce mouvement est désormais constructif et *a priori*, allant de l'esprit au réel : il ne tient plus compte d'une quelconque abstraction, d'une quelconque source *a posteriori* des contenus de pensée ; ce mouvement est de surcroît *immanent* à l'âme, qui n'est plus ouverte elle-même vers l'extériorité d'une rencontre avec le réel, mais devient en quelque sorte *close sur elle-même*, immergée dans sa propre substance spirituelle, et ne vivant plus que dans la pensée de ses objets mathématiques, qui sont désormais les termes derniers de sa connaissance. La source inductive du savoir est ici niée purement et simplement : c'est par la déduction que la connaissance certaine procède, et sa certitude provient moins d'une correspondance avec une identité extra-mentale qu'avec la substance purement spirituelle de l'âme pensante. La gnoséologie de Proclus annonce ainsi d'une manière décisive celle de Descartes, puis, dans une certaine mesure, celle de Wolff et de tout le rationalisme. Elle installe la scène et plante le décor de son théâtre, comme le fait remarquer David Rabouin : "Ce que vont procurer les mathématiques est un lieu privilégié où l'âme, déployée entre un pôle d'intuition pure, aveuglant par sa trop grande simplicité, et un pôle d'adhérence au sensible, aveuglant par sa trop grande confusion, peut capturer l'ensemble du savoir dans ce lieu privilégié de réflexion que procurent les *λογoi*."³⁵⁹

Ajoutons à cela une remarque importante : ce "lieu privilégié de réflexion", parce qu'il est un *mouvement rationnel*, n'est-il pas également de nature *logique*, et d'une logique concurrente de la déduction syllogistique? Jusque là, l'aristotélisme avait bien pris soin de *séparer* la logique des mathématiques, mais Proclus permet en quelque sorte de penser un "ordre de la raison pure" primitif, antérieur parce qu'*a priori*, qui se confondrait *in fine* avec les procédés mathématiques eux-mêmes. Il ne faudra pas beaucoup d'années pour que cette

³⁵⁸ Proclus, op. cit., p.141.

³⁵⁹ D. Rabouin, op. cit., p. 160. L'auteur ajoute en note : "On ne saurait trop insister sur l'importance de ce thème du "mouvement de la pensée", qui relie entre elles l'intuition simple et la discursivité rationnelle, puisqu'elle se retrouvera chez Descartes (et jusque dans l'idéalisme allemand, très fortement influencé par la philosophie de Proclus)."

idée germe et fleurisse avec Descartes, Weigel et surtout Leibniz, et pour que Wolff érige finalement cette logique mathématique, ce "mouvement de pensée", en *système de dogmes* totalement "déplié" en autant de paragraphes successifs que de démonstrations à fournir.

Les êtres mathématiques ne sont pas extraits du sensible : ils sont la projection dans l'imagination des formes intelligibles séparées (formes que Proclus appelle par ailleurs significativement "raisons pures et séparées des sensibles"³⁶⁰), ce qui permet à ces êtres mathématiques de rester "purs" eux-mêmes, d'une certaine façon, même en étant mêlés à une représentation, car ils "préservent" en quelque sorte l'idée simple dans l'image produite. L'imagination, contrairement à ce que dira bien plus tard Wolff, n'est donc pas forcément un facteur de "mixité" ou de "non pureté" chez Proclus. Cette imagination proclusienne, pour être paradoxalement liée au corps, est bien plus proche de *l'intellect patient* d'Aristote que d'une imagination vraiment sensible, cette identification étant d'ailleurs faite par l'auteur lui-même, au prix d'ailleurs d'une certaine difficulté, car l'imagination ainsi conçue ne comporte justement que très peu de passivité. Il importe en effet d'ajouter ici que l'imagination, pour Proclus, n'est pas une sorte de décalque ou de reflet *passif* de l'expérience, mais une "activité de figuration" des formes intelligibles, qui les reproduit et qui relève ainsi pleinement de l'activité spirituelle elle-même. Pour le dire autrement, les principes intelligibles dans l'âme se retrouvent et se reflètent dans la représentation active de l'imagination. Cette conception *constructrice* et *productive* de l'imagination, une fois encore, préfigure directement non seulement celle de Descartes et de ses successeurs, mais également, et cela de manière flagrante, la théorie du schématisme de Kant³⁶¹. Elle ne conserve plus rien de sa fonction de restitution de l'expérience sensible et de collection des similitudes qu'elle avait chez Aristote, dans la mesure où, d'intermédiaire qu'elle était entre le sensible et le concept abstrait, elle devient avec Proclus le *miroir* ou *la toile blanche* sur lequel l'âme projette ses idées déjà présentes en elle. Une telle théorie suppose très logiquement, bien entendu, l'innéisme des idées dans l'âme, dont Proclus se fait l'ardent défenseur. Avec sa théorie de l'imagination se manifeste au grand jour son refus complet du caractère *abstrait* des constructions géométriques³⁶².

³⁶⁰ Proclus, op. cit., p. 49. Nous soulignons ici, comme avec Descartes, le terme littéral de raison pure.

³⁶¹ Cette préfiguration étonnante a donné lieu à de nombreux commentaires, notamment E. Cassirer, qui comprend la théorie de Proclus comme étant une sorte d'application du criticisme et de l'a priori de Kant. Stanislas Breton, quant à lui, commente cette théorie ainsi : "L'imagination est une puissance active. Il ne saurait être question de l'identifier à une "sensibilité primitive" qu'on opposerait, en raison de sa passivité, à une spontanéité d'entendement. C'est un même dynamisme qui définit la *dianoia* et sa fonction imageante. Mais si la "productivité" ne fait point de doute, on peut se demander - et c'est là, semble-t-il, le point obscur de la théorie, si la production se limite à la construction mathématique ou bien si elle ne déborde pas cet horizon restreint de la *mathesis* pour assumer, en une authentique fonction d'univers, la responsabilité du monde sensible en son existence même. (...) nous retenons comme vraisemblable l'attribution à l'imagination de cette double fonction." S. Breton, op. cit., p. 118. Ainsi l'imagination finirait-elle, chez Proclus, par être un "lieu-tenant", par *tenir lieu* d'expérience sensible, consacrant ainsi la démarche complètement *a priori* du processus mathématique.

³⁶² "(...) Proclus rejette fortement l'idée aristotélicienne selon laquelle les objets du géomètre seraient des concepts empiriques abstraits. Les cercles "imaginés" du géomètre ne dérivent pas par "abstraction" des cercles sensibles. Ils procèdent des *λογοι ουσιωδεις* que possède la *διανοια*, c'est-à-dire de ces raisons "essentielles

Le chapitre VI du *Prologue* propose justement de décrire la production génétique des concepts mathématiques. Cette théorie est essentiellement innéiste, constructiviste (*a priori*) et anti-abstractionniste. La thèse de Proclus, que l'on retrouve en partie chez Wolff, est que l'âme est une *force active* par elle-même, en ce qu'elle possède une "puissance d'engendrement" des idées et des représentations. *L'esprit est une spontanéité*, un "auto engendrement" (το αυτενεργητον της ψυχης)³⁶³ capable de forger de lui-même des contenus de pensée à travers la médiation mathématique. A cet égard, l'intuition pure, parce qu'immédiate, ne suffit pas, à elle seule, à construire les objets mathématiques: seul un mouvement de production discursif le permet, à l'image du mouvement de l'écriture. Cette métaphore englobe à la fois l'objet écrit, l'action d'écrire et le sujet scripteur. En ce sens, affirme Proclus, l'âme produit le savoir en "s'écrivant elle-même" :

L'âme n'a donc jamais été une tablette vide de toute raison, mais est toujours écrite et s'écrit elle-même et se trouve écrite par la connaissance intellectuelle. Car l'âme est également connaissance intellectuelle, se dépliant en vertu de cette connaissance qui la domine et devenant ses images et expressions externes³⁶⁴.

Nous retrouvons là la comparaison aristotélicienne de l'âme avec des tablettes, que nous avons remarquée plus haut chez Locke et chez Wolff. Proclus partage sur ce point avec Wolff une grande proximité théorique, en dehors bien sûr de l'abstractionnisme qui les démarque fortement. On ne saurait mieux décrire à quel point la connaissance, pour Proclus, procède de l'esprit *pur*, à l'exclusion de toute autre source, et notamment du sensible, et ceci grâce à la médiation mathématique. Proclus nie catégoriquement toute passivité à l'intellect, même lorsqu'il "s'écrit" lui-même.

Ce caractère se voit également dans la prééminence que Proclus accorde à l'arithmétique par rapport à la géométrie. Le nombre est plus proche des intelligibles que la géométrie qui nécessite une intuition dans un espace imaginaire, et se trouve ainsi moins "mêlé" avec l'impureté sensible. Le sens wolffien de la pureté apparaît ici de manière très claire : le nombre est plus pur que la figure, car moins "engagé" dans l'imaginaire, plus "indépendant" des "scories" confuses de la sensation extérieure :

Que les nombres soient plus purs et immatériels que les grandeurs et que le principe des nombres soit plus simple que celui des grandeurs, cela est clair à tous. (...) et c'est pourquoi chaque nombre, comme le cinq ou le sept, apparaît à tout esprit comme n'étant pas multiple, et comme pur de toute figure ou forme adventice. Le

dont est constituée la διανοια et qui ont le statut d'universaux "antérieurs aux multiples". Parce qu'ils sont dans une matière, les objets du géomètre ont donc une étendue et sont plusieurs, et parce que cette matière est intelligible, et surtout, parce qu'ils dérivent de raisons "psychiques" essentielles, images des Formes intelligibles, ils ont l'exactitude que leur confère leur source transcendante. Ainsi peut-être "sauvée" la science géométrique." (Alain Lernoùld, *Etudes sur le commentaire de Proclus au premier livre des Eléments d'Euclide*, Presses universitaires du Septentrion, 2010, introduction, p. 16.) Il reste néanmoins une chose non expliquée ici : Pourquoi les objets géométriques, s'ils procèdent de l'intelligible, sont présentés par une intuition *sensible* au géomètre? Comment comprendre cette *matière* sensible de l'intuition du géomètre, dans laquelle sont paradoxalement "immergés" des objets transcendant le sensible?

³⁶³ Proclus, op. cit., ch. VI, p. 15. L'identité de la formule chez Proclus et chez Kant est ici remarquable, et signale bien que, par delà les siècles, nous sommes bien dans une structure de pensée analogue.

³⁶⁴ Proclus, op. cit., ch. VI, p. 16.

point, quant à lui, est projeté dans l'imagination et vient à l'existence dans un lieu, incarné dans une matière intelligible³⁶⁵.

Le "mouvement de l'esprit" qui va du simple au complexe, du pur au sensible, commence donc par engendrer des nombres et se poursuit dans l'espace imaginaire par la géométrie. Il est difficile de ne pas songer au fait que la réduction moderne de la géométrie à l'algèbre, à partir de Viète et de Descartes, présuppose, dans son principe, ce genre de réquisit initial, et donc une philosophie de type proclusien. Mais n'allons pas croire pour autant que la géométrie aurait besoin du concours de l'expérience pour s'exercer : celle-ci est un travail "séparé" du sensible et s'en trouve très bien ainsi :

Nous disons donc que la géométrie nous parle du cercle, comme par exemple des contacts, des divisions et autres affections de ce genre, elle ne nous enseigne ni sur les choses sensibles, car elle s'efforce de s'en passer, ni sur la forme qui existe dans l'entendement³⁶⁶.

Cette façon de parler est significative : pour Proclus, les objets de la géométrie viennent de l'esprit et non du monde sensible. Il ajoute que l'entendement, travaillant dans l'imagination et non dans l'expérience, se trouve ainsi "satisfait de sa séparation des choses sensibles" (αγαπησασα μεν τον απο των αισθητων χωρισμον).³⁶⁷ On ne saurait affirmer mieux à quel point la géométrie est étrangère au monde sensible en général, car ses formes n'en proviennent pas, ni à quel point l'esprit se suffit dans son état de *pureté* intellectuelle. Les objets géométriques ont pour origine exclusive l'entendement, qui *seul* accède aux idées intelligibles, celles qui sont "pures de toute impression et affection venant du dehors."³⁶⁸ Il y a manifestement chez Proclus, et parce qu'il se place manifestement du point de vue de la *pratique mathématique*, un *a priori* positif en faveur de ce qui est indépendant du sensible, et inversement, un *a priori* négatif en défaveur de ce qui en est dépendant. Ces *a priori* se communiqueront bientôt à la philosophie dans son ensemble, à l'occasion de la mathématisation du savoir opérée par Descartes.

Telles sont les opérations qui relèvent, dans la perspective de Proclus, de la *mathématique générale*. Certes, celle-ci n'est pas une méthode de pensée universelle et indépendante de l'exercice des branches concrètes des mathématiques (arithmétique et géométrie)³⁶⁹. Il serait abusif, par conséquent de conclure qu'il existe une *mathesis universalis* chez Proclus. Chez lui, ce terme désigne plutôt l'innéité de l'intellect et sa puissance d'engendrement des objets mathématiques. Il faudra attendre le XVII^{ème} siècle pour que celle-ci soit envisagée à titre de projet spéculatif. Mais la voie vers sa constitution future est néanmoins clairement *dégagée* : elle n'est plus entravée de l'intérieur avec les obstacles fournis par l'aristotélisme. Cette

³⁶⁵ Proclus, op. cit., p. 95-96.

³⁶⁶ Proclus, op. cit., p. 54.

³⁶⁷ Proclus, op. cit., p. 55.

³⁶⁸ Proclus, op. cit., p. 52.

³⁶⁹ Les mathématiques, même si elles sont une science privilégiée par la solidité et la stabilité, sont encore subordonnées à la dialectique chez Proclus, de même que chez La Ramée. Descartes, pour sa part, refusera cette subordination platonicienne et préférera, dans les *Regulae*, instaurer une nouvelle méthode universelle pour rechercher la certitude.

mathématique générale est, on le voit, entièrement conditionnée par l'innéisme intellectuel et la *pureté active* de l'entendement.

E. Mehl insiste bien sur cet innéisme rationaliste contrastant fortement avec la théorie de la connaissance alors en vigueur dans les universités, et responsable d'une sorte de "crise" interne à l'enseignement des mathématiques :

Quant à la question de l'origine, Proclus veut montrer que les arts mathématiques ne sont ni inventés ni acquis par l'expérience humaine, mais implantés par la nature (*a natura insita et ingeneratas*) parce qu'aucune démonstration certaine ne saurait croître sur un sol empirique (l'expérience, les sens), et parce que les intelligibles sont antérieurs aux sensibles. Aussi la *mathesis* est-elle selon Proclus définie comme une réminiscence, contre la théorie dite aristotélécienne de la *tabula rasa*³⁷⁰.

A travers Proclus, c'est toujours la question de la recherche du *fondement*, de la *certitude* dans la connaissance qui sous-tend le thème et l'exigence de l'innéisme intellectuel. Cette exigence, véritable réquisit du rationalisme classique, peut être exprimée ainsi : les idées doivent être déjà "imprimées" en notre esprit avant tout contact avec l'expérience, sans quoi aucune *démonstration a priori* et vraiment *nécessaire* ne serait possible³⁷¹.

Nous avons certainement, avec cette exigence pleinement assumée par Descartes et ses successeurs, l'explication principale de l'échec historique du système de Wolff. Celui-ci, on l'a vu, par souci de conciliation et d'équilibre avec le mouvement empiriste, nie la raison pure, refuse l'innéisme et construit raisonnements *a priori* sur une origine génétique *a posteriori*, ce qui rend l'*a priori* wolffien *non pur*. Cette thèse spécifique de Wolff contrecarre ainsi directement le réquisit fondamental que nous venons de citer, et que Kant rétablira ensuite par souci de cohérence. Mais, ce faisant, et parce que Wolff a pensé qu'il pouvait maintenir par ailleurs toutes les autres exigences de la méthode rationaliste avec la *Verior Logica*, il a inévitablement engendré une "crise des fondements" au sein de son école, parce qu'il a fragilisé la nécessité des démonstrations *a priori*, mises en balance instable entre la recherche du fondement rationnel et la recherche, conjointe ou concurrente, de l'évidence expérimentale³⁷².

Quoi qu'il en soit, le rationalisme gnoséologique de Proclus est selon nous l'acte de naissance historique de la notion philosophique de *raison pure* dans l'émergence de la pensée classique, avant son impulsion décisive donnée par La Ramée et par Descartes. Elle apparaît ainsi brusquement, dans le contexte des mathématiques, au milieu du seizième siècle, en porte-à-faux complet avec l'aristotélisme global des esprits de cette époque.

³⁷⁰ E. Mehl, op. cit., p. 223.

³⁷¹ Mais la réciproque se tient aussi : aucune démonstration *a priori*, sans élément sensible préalable, ne pourrait se faire, par hypothèse, sans présupposer nécessairement l'innéité des idées dans l'esprit. On peut alors se demander s'il ne s'agit pas là, finalement, d'un cercle logique : le pur, l'inné, se justifie par l'*a priori*, et l'*a priori* se justifie en retour par le pur et l'inné.

³⁷² Wolff, DP, note § 117, p. 153 : "Et quand tu t'enquerras [de la question de savoir] si jamais le principe est suffisamment prouvé, c'est la Logique qui satisfera à cette question. En effet, on y enseigne tantôt de quelle façon on établit des principes certains par l'expérience (*experientiam*), tantôt de quelle façon on les tire au jour par des raisonnements."

e) Bilan de la philosophie proclusienne des mathématiques, et son influence postérieure.

Les *Prologues* de Proclus auraient pu rester longtemps encore, au XVI^{ème} siècle, dans une relative discrétion, comme ils avaient traversé les siècles sans attirer particulièrement l'intérêt des savants, mais les thèses néo-platoniciennes, innéistes et anti-abstractionnistes qu'ils défendent, à la faveur de leur publication au milieu du XVI^{ème} siècle, ont motivé une double impulsion. Tout d'abord, comme nous l'avons vu, l'impulsion des mathématiciens commentateurs de Proclus, à la recherche d'une philosophie des mathématiques qui soit à même d'assurer plus de *certitude* dans cette discipline, pour "compléter" l'aristotélisme officiel, puis, de plus en plus, et surtout avec Descartes, pour le *remplacer*, en devenant sous sa plume une nouvelle philosophie générale. On peut se demander ici si Descartes a lu et étudié Proclus : rien n'est moins sûr³⁷³. Mais il faut compter aussi avec l'impulsion de la nouvelle logique dialectique, initiée, comme on l'a vu, avec Rudolph Agricola, et accomplie avec Pierre de La Ramée, qui par son extraordinaire influence est parvenu à propager les thèses innéistes de Proclus et son déductivisme *a priori* sur l'ensemble du continent européen, là aussi, au départ, pour "compléter" la logique aristotélicienne, puis, de plus en plus manifestement aussi, pour lui *substituer* une nouvelle méthode logique.

Cette double impulsion, mathématique et logique, se maintiendra dans une opposition mutuelle assez franche pendant presque deux siècles³⁷⁴. Les deux tendances demeureront séparés jusqu'à ce que Leibniz finisse par les accorder dans une nouvelle *logique algébrique*, c'est-à-dire faisant de la "méthode mathématique universelle" une *logique* proprement dite. On peut dire à cet égard que la logique a "rencontré" l'algèbre au XVII^{ème} siècle, pour reprendre l'expression de M. Bullynck. Ce dernier le justifie avec Leibniz, qui, selon lui, synthétise à lui seul toutes les recherches antérieures : "Dans ses études logiques on peut discerner les influences des logiciens du Moyen Age, mais aussi de Descartes, de Port-Royal, de Hobbes, d'E. Weigel et J. C. Sturm, mais Leibniz combine toutes ces influences et en déduit des formes nouvelles de logique formelle."³⁷⁵ Wolff, de la sorte, apparaît au moment où cette synthèse historique est en train de s'opérer et en recueille, tel un héritier assumant pour son propre compte le sens recueilli dans ces tendances diverses, toutes les conséquences

³⁷³ Descartes, dans les *Regulae*, mentionne Pappus et Diophante parmi les mathématiciens antiques, mais non Proclus. Son influence est donc indirecte.

³⁷⁴ "La friction entre logique et mathématiques (nouvelles) était l'une des causes d'un débat philosophique qui dura près de deux siècles. Cette discussion est connue sous le nom de la *quaestio de certitudine mathematicarum disciplinarum*, et commence avec la publication d'un livre de Piccolomini (1547), *Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum*, où il prétend que les mathématiques ne sont pas une science aristotélicienne. Comme chez Zabarella, cette discussion doit aussi être vue sur le fond de la naissance des sciences modernes et donc mathématisées. Tandis que la logique, l'enchaînement des causes et des effets selon Aristote, était l'instrument de préférence pour codifier le savoir scientifique, pendant le 15^e, 16^e et 17^e siècle, les mathématiques, non seulement la géométrie selon Euclide mais aussi l'algèbre et plus tard le calcul différentiel, devenaient de plus en plus l'instrument préféré des scientifiques, la langue de préférence pour exprimer les relations et causes-effets dans la nature." (M. Bullynck, *Histoire de la logique, formalisation, mécanisation et calculabilité*, cours université Paris 8 Vincennes-saint Denis, p. 12. Document internet accessible en ligne à l'adresse suivante : ufr6.univ-paris8.fr/Math/sitemaths2/spip/IMG/pdf/LH_Partie_1.pdf)

³⁷⁵ Maarten Bullynck, *Histoire de la logique*, op. cit., p. 23.

philosophiques dans son propre système. Parmi ces conséquences, en ce qui nous concerne, il y a surtout la fixation wolffienne du sens des termes de raison *pure*, *non pure*, des concepts *d'a priori* et *d'a posteriori*, étroitement solidaires, comme nous avons tenté de l'établir, de l'impulsion des mathématiciens. Il nous reste à présent à étudier le développement de ces notions dans le mouvement *ramiste* proprement dit, qui ne fut pas moins important, et dont Wolff se trouve être aussi l'héritier par beaucoup d'aspects.

4) Pierre de la Ramée (1515-1572) et la nouvelle dialectique.

On pourrait se demander d'abord quel rapport il peut exister entre Wolff et La Ramée, ou même entre La Ramée et l'apparition du concept de raison pure, terme qu'il ne semble guère utiliser dans l'ensemble de ses traités. Autant l'influence de Descartes est évidente et perceptible dans les thèses wolffiennes, autant celle de La Ramée semble au contraire excessivement discrète, et de plus assez polémique lorsqu'elle est nommée. Certes, Wolff montre à plusieurs endroits qu'il a lu et qu'il connaît bien les traités mathématiques de cet auteur, qu'il cite notamment au § 131 du *Discours Préliminaire*³⁷⁶. Par contre, on serait bien en peine de trouver un traitement explicite de la *dialectique* ramiste, notamment dans la *Logique Latine*, qui, à aucun moment, n'en fait de mention explicite.

Nous avons trouvé, en tout et pour tout, deux mentions de La Ramée qui permettent de se faire une idée de la manière dont Wolff considère sa logique dialectique. Une brève allusion, dans son autobiographie, permet d'abord de constater que le jeune Wolff semble opposer la dialectique, sans préciser s'il s'agit de celle d'Aristote ou de La Ramée, à la méthode démonstrative³⁷⁷, ce qui est une manière de la disqualifier à ses yeux. Effectivement, si Wolff considère la dialectique ramiste en un sens aristotélicien, elle ne correspond assurément pas à ses exigences de certitude. Une seconde allusion du même type se trouve dans la *Logique Allemande* : Wolff va jusqu'à identifier La Ramée et le faux ordre scolastique, c'est-à-dire plus verbal que naturel³⁷⁸. A première vue, tout se passe comme si Wolff construisait sa

³⁷⁶ Wolff, DP, note du § 131, p. 170. Celui-ci lui reproche son manque de rigueur dans le traitement de la géométrie d'Euclide, parce qu'il renverse l'ordre d'exposition de ses principes.

³⁷⁷ Wolff, EL, p. 130 : "Les preuves étaient plus construites de manière dialectique que démonstrative." (Traduit et cité par J. Paul Paccioni, *cet esprit de profondeur*, op. cit. p. 46, note 2).

³⁷⁸ Wolff, DL, X, § 22, p. 225 : "Mais avant de finir ce chapitre, il ne sera pas inutile de dire un mot d'un préjugé de Mr Arnaud, après Ramus, a beaucoup fait valoir de nos jours. Il prétendait que l'on pouvait affirmer que des matières étaient traitées dans un bel ordre, lorsqu'elles étaient toutes comprises sous le titre d'un seul chapitre, & qu'au contraire il n'y avait point d'ordre, lorsqu'on ne faisait que mettre à la suite l'une de l'autre les choses que l'on traitait, selon qu'il était plus facile de les rendre intelligibles & de les démontrer. L'ordre, tel qu'il le définit est l'ordre scolastique ; & ce qu'il nomme désordre est l'ordre de la nature, & celui aussi qu'ont embrassé les mathématiciens. Celui-là s'accompagne mieux de la faiblesse de notre mémoire & rend les choses plus faciles à retenir ; mais celui-ci est fait pour l'entendement qu'il éclaire & qu'il convainc. [...] On laisse donc l'ordre scolastique au commun des savants, & à ceux qui commencent. Mais l'ordre de la nature est toujours préféré par ceux qui se proposent d'approfondir la vérité. C'est aussi l'ordre que je suis dans mes *ouvrages de mathématiques*, & dans le reste de mes *Ecrits philosophiques*." Ainsi Wolff oppose-t-il l'ordre verbal scolastique à l'ordre de la nature, qui suit les mathématiques, et il associe La Ramée à ce faux ordre qu'il juge stérile. Quand on sait à quel point La Ramée a voulu se démarquer du verbalisme scolastique et comment il a voulu modeler sa logique sur la clarté des mathématiques, on peut se demander si Wolff ne parle pas plutôt ici des disciples de La

propre pensée en s'opposant à la méthode dialectique de la Ramée. Pourtant, en regardant plus attentivement leurs doctrines respectives, on peut envisager une proximité d'exigences entre ces deux auteurs. La Ramée, comme le signale Risse, propose bel et bien, tout comme Wolff, une "théorie de l'ordre" dans la pensée (Ordnungslehre)³⁷⁹ pour mieux dévoiler l'ordre de la nature lui-même. Et même s'il est beaucoup moins une "théorie de la preuve"³⁸⁰, la similitude de leurs thèses respectives est suffisamment manifeste pour supposer entre eux une parenté doctrinale, ainsi qu'une contribution non négligeable à l'apparition du concept de raison pure *a priori*, comme nous allons le voir. Pour comprendre cette parenté, il importe absolument au préalable de ne pas comprendre la dialectique ramiste en un sens aristotélicien, c'est-à-dire un discours portant sur le probable se rapprochant de la rhétorique, mais comme un outil d'ordre, de certitude, de clarté et d'invention permettant, pour La Ramée, d'accéder à une *certitude supérieure* à celle de la syllogistique d'Aristote.

a) L'unicité et la source *prométhéenne* de la méthode.

L'étude de la philosophie de La Ramée n'est pas facile, car ses ouvrages ont été tant de fois réédités et modifiés qu'il est bien difficile de dégager un état définitif de celle-ci. Il est dès lors inévitable de sélectionner dans ces éditions les contenus les plus significatifs et les plus récurrents, sans ignorer les modifications éventuelles.

A. Robinet n'hésite pas à affirmer que tout penseur du XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle revendiquant une méthode unique peut être rattaché à La Ramée³⁸¹. Certes, La Ramée n'est pas le seul penseur de l'époque à affirmer l'unicité de la méthode, si l'on songe aux mathématiciens que nous avons relatés précédemment, mais c'est effectivement là un trait caractéristique. Loin de défendre l'idée qu'il existe plusieurs méthodes d'accès au vrai, notamment, comme le dit Aristote, en fonction de la nature de l'objet, La Ramée revendique une méthode *et une seule*, celle que la raison exige pour atteindre enfin la *certitude* en tout domaine. Cette idée, bien entendu, suppose en conséquence l'unicité de toutes les connaissances humaines qui appliquent cette méthode, mais elle-même ne proviendra pas de l'analytique d'Aristote. D'où vient donc une telle exigence, que nous retrouverons affirmée avec vigueur avec Descartes, puis par Wolff avec la *Verior Logica*? La Ramée partage déjà avec Descartes et Wolff l'idée que l'homme dispose *d'une seule méthode universelle* conforme aux exigences de la raison que celle-ci demande dans tous les domaines du savoir. Pour La Ramée cette méthode est *antérieure* aux mathématiques, et c'est elle qui *inspire* les mathématiques et qui donne l'occasion aux mathématiques de devenir une science.

Ramée plutôt que de La Ramée lui-même, disciples qui effectivement se contentaient trop d'un *ordre mémorisé* plutôt que d'une logique d'invention véritable.

³⁷⁹ W. Risse, *Logik der Neuzeit*, Band I, 1500-1640, Stuttgart, 1964, Kap. III, Die ramistische Dialektik, p. 161: "Ramus hat sich in seiner Spätzeit als Verfechter echt aristotelischer Lehren ausgegeben... Ist Ordnungs-, nicht Beweislehre."

³⁸⁰ La Ramée et Wolff, parce qu'ils insistent profondément sur l'ordre dans l'exposition du savoir, ont paradoxalement contribué à figer les théories qu'ils entendaient développer méthodiquement.

³⁸¹ André Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien, l'axe La Ramée-Descartes*, op. cit., p. 51.

Mais d'où La Ramée tire-t-il donc cette idée? Si l'on tient à saisir l'essence du ramisme, il importe de saisir la portée de sa découverte d'un texte du *Philèbe* de Platon, et qui marque l'origine païenne et mythique d'une *méthode ancestrale et unique* de découverte du vrai. On peut dire, sans exagérer, que la compréhension de ce texte suffit à saisir l'intention de La Ramée, et finalement de tous ceux qui, après lui, défendent l'existence d'une *méthode unique* de recherche de la vérité :

SOCRATE

C'est une voie qu'il n'est pas bien difficile d'indiquer, mais qui est très difficile à suivre ; c'est grâce à elle que toutes les découvertes de l'art ont été mises en lumière. Fais attention : voici la voie que je veux dire.

PROTARQUE

Tu n'as qu'à parler.

SOCRATE

C'est, j'en suis sûr, un présent des dieux aux hommes, qui leur a été apporté du ciel par quelque Prométhée avec un feu très brillant. Et les anciens, qui valaient mieux que nous et qui vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que toutes les choses qu'on dit exister sont issues de l'un et du multiple et que la nature a uni en elles le fini et l'infini, que, telle étant la disposition des choses, nous devons toujours admettre qu'il y a en chacune une idée et nous devons la chercher, car nous trouverons qu'il y en a une. Quand nous l'aurons saisie, il nous faudra ensuite en chercher deux, s'il y en a deux, sinon, trois ou quelque autre nombre, puis faire la même chose pour chacune de ces idées, jusqu'à ce que l'on voie non seulement que l'unité primitive est une et plusieurs et une infinité, mais encore combien d'espèces elle contient. Et il ne faut pas appliquer à la pluralité l'idée de l'infini avant de s'être rendu compte de tous les nombres qui sont en elle entre l'infini et l'unité ; alors seulement on peut laisser chaque unité de chaque chose se perdre en liberté dans l'infini. Ce sont, comme je l'ai dit, les dieux qui nous ont donné cet art d'examiner, d'apprendre et de nous instruire les uns les autres. Mais les sages de notre temps font l'un et le multiple à l'aventure plus vite ou plus lentement qu'il ne faudrait et ils passent tout de suite de l'unité à l'infini ; les nombres intermédiaires leur échappent, et c'est ce qui distingue la dialectique de l'éristique dans les discussions que nous avons entre nous³⁸².

Le texte de Platon, notons-le ici, ne se rapporte pas à un contexte *pratique* (le feu de la technique) mais à un contexte plutôt *théorique* (art de la connaissance). Il sert de levier à La Ramée pour attaquer frontalement l'aristotélisme. Contre Aristote, La Ramée veut montrer qu'il n'est pas le premier philosophe à théoriser la science, mais qu'il est quasiment le "dernier venu" d'une longue série ; la science s'origine bien avant lui, mythiquement, par le biais d'une *méthode infaillible et unique* qui n'est autre que le feu lumineux volé aux dieux par Prométhée³⁸³. "Prométhée-philosophe", un des grands initiés légendaires du paganisme, est

³⁸² Platon, *Philèbe*, 16b-16e [traduction Chambry].

³⁸³ Il y a ici un parallèle fort intéressant à faire avec le paradoxe de la pensée cartésienne, qui situe l'origine de sa "science admirable" dans le *songe éblouissant* de 1619. Paul Valéry s'étonnait à très juste titre que les clartés de la raison viennent paradoxalement chez Descartes, non pas d'axiome mathématique, mais de l'obscurité d'un songe, autrement dit que l'intuition claire et distincte du rationaliste soit à mettre en rapport, comme on l'a vu, avec "l'inspiration enthousiaste" et "divine" des poètes, qui est davantage de l'ordre de l'illumination mystique que de celui des postulats d'Euclide ou de Diophante. On pourrait en dire autant de la lumière rationnelle et dialectique selon La Ramée, qui s'origine ainsi dans un mythe hors d'atteinte de toute démonstration rationnelle. Ces deux exemples poussent à s'interroger sérieusement sur les assises ultimes du rationalisme moderne, dont l'inspiration, avec ces deux exemples, tourne autour d'une "illumination" privilégiée et immédiate de la raison par une force surnaturelle, "divine", mais qui s'avère tout aussi bien occulte et obscure. Cette "illumination" contribue en général à faire de l'existence du penseur lui-même un "réveillé" après un "long sommeil". "Je m'endormais et vous m'avez réveillé" dira d'ailleurs significativement Descartes à son ami I. Beeckman, à propos de leur rencontre et de son enseignement en 1618. (AT. XII, p. 45). Ce mouvement de passage brutal de l'obscur au "lumineux", selon la métaphore, pourrait tout aussi bien s'interpréter, selon d'autres images similaires, comme

ainsi la *figure d'autorité* revendiquée par La Ramée pour expliquer la racine de toute sa démarche méthodique, à travers ce passage du *Philèbe*. Celui-ci est non seulement, comme le Signale Nelly Bruyère, un "texte-source", mais aussi et surtout d'un "texte-clé"³⁸⁴, car La Ramée le commentera sans cesse et y reviendra toujours. Voici l'allusion qu'il en fait dans la Préface de la *Dialectique* de 1555 :

Or donc les premiers hommes et qui avaient déjà connu les mathématiques avant le déluge, ont pensé la dialectique ; et de ceux-ci, Platon nomme Prométhée docteur de cet art, et que pour cette cause avait été dit de lui, qu'il était monté au ciel et avait volé [emblé] secrètement de l'officine de Minerve le feu céleste pour éclaircir et enluminer l'esprit de l'homme³⁸⁵.

"Eclaircir et enluminer l'esprit de l'homme". Une telle expression, au seuil du rationalisme classique et quelques temps avant le "siècle des Lumières", ne peut qu'interpeller l'historien, d'autant plus que cette "illumination" est celle d'un "porteur de lumière", et de surcroît le fruit d'un vol mythique, d'une confiscation sacrilège d'un pouvoir divin. Il n'est pas anodin de constater, par exemple, que Prométhée et Adam étaient l'objet d'un rapprochement fréquent à la Renaissance, surtout chez Marsile Ficin³⁸⁶. Au delà de cette symbolique fortement transgressive d'un esprit qui s'affranchit de l'autorité divine pour poser une nouvelle conception de la "liberté de penser" qui n'est autre que celle de l'*autonomie moderne*, on peut deviner que si l'esprit est "éclairé" par le feu prométhéen, c'est parce qu'il devient capable, par sa propre force, de saisir *directement* les idées, les nombres et les mesures qui président à l'agencement du monde, et ainsi de pratiquer *immédiatement* la connaissance des choses, c'est-à-dire sans passer par un intermédiaire sensible. Nous avons ici, manifestement, le sens de l'expression "lumière naturelle", qui a toujours été considérée comme étant une "subtile tromperie" par les aristotéliens. Cette capacité est ici perçue comme une puissance *spécifiquement intellectuelle*, et nous n'hésiterons pas, pour notre part, à l'interpréter comme "pure", précisément parce que d'origine divine, et surtout *nullement liée au sensible*.

Que représente ici, au contraire, l'obscurité? La confusion de l'erreur, les facteurs "non divins" qui enténébrent l'esprit en les recouvrant de préjugés, d'incertitudes, et, en premier lieu, tout ce qui est en provenance du sensible : le corps, l'imagination, les sensations, toutes les qualités enregistrées dans le monde empirique et maintenues dans la mémoire, les rumeurs

étant celui du "confus" au "clair", du "mêlé" au "pur", etc. Nous ne sortons donc pas, malgré les apparences, de notre champ d'investigation en évoquant ces termes, mais nous explicitons, avec eux, le réseau conceptuel qui enserme étroitement la notion de pureté.

³⁸⁴ N. Bruyère, *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée*, Vrin, 1984, pp. 81-82 : "C'est là un texte charnière. Ce que La Ramée appelle dialectique, ce qu'il appelle méthode, y est inscrit. On pourrait dire que son œuvre est un commentaire perpétuel de ce passage du *Philèbe*. (...) Prométhée apporte aux hommes la méthode : La Ramée la rappelle et la rajeunit contre les enseignements aristotéliens et galéniques qui l'ont recouverte et encombrée. Ce sursaut n'a été possible que par ce contact profond avec le texte du *Philèbe*. La dialectique deviendra une méditation sur les origines du feu prométhéen. Compte tenu de la fortune de ce texte à travers toutes les éditions de toute la carrière de La Ramée, on aurait tort d'en faire un texte-source : il s'agit là d'un texte-clé (...)."
³⁸⁵ La Ramée, *Dialectica*, 1555, Préface, p. ii.

³⁸⁶ Cf. E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Paris, Éd. de Minuit (Le Sens commun), Paris, 1983, pp. 120-124. Voir également R. Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 1964, réédition Droz, Genève, 2001³.

entendues, les croyances spontanées, les fausses autorités humaines, c'est-à-dire, globalement, tout ce que plus tard l'on nommera le "*non pur*". Cette puissance lumineuse conférée à l'esprit humain, cette "lumière naturelle", La Ramée, qui a, rappelons-le, lu et étudié les *Prologues* de Proclus, la nomme significativement *mathesis*, dans le manuscrit de la *Dialectique* rédigé en 1543. A. Robinet commente :

La "mathesis" établit l'homme dans la lumière étincelante de la sagesse divine. Elle libère l'homme de la prison du corps, accomplissant les autres mythes platoniciens. La mesure et les nombres apportent leur distinction dans la confusion du sensible. L'homme retrouve sa patrie originelle où coulent les fontaines des causes ultimes de la nature. Le droit naturel de la raison y trouve son fondement transcendantal, afin d'assurer la liberté de philosopher³⁸⁷.

Cette *mathesis* est *totale*ment étrangère à l'aristotélisme et à sa conception hylémorphique du monde, puisqu'elle s'affirme comme un retour à Platon, et même au jeune Platon écrivant le *Phédon*, considérant l'esprit comme un pur esprit chuté dans la prison du corps en guise de punition, mais gardant en lui une étincelle divine spontanée. De surcroît, cette lumière, rappelons-le, même si elle est le reflet de "la sagesse divine", puisqu'elle en est littéralement un "fragment dérobé", n'est pas pour autant "l'universelle sagesse" dont parle Descartes dans les *Regulae*³⁸⁸, car elle est ici synonyme de *dialectique*, ce que Descartes, on le sait, a toujours constamment refusé³⁸⁹ : l'œuvre de Descartes ne correspond pas, contrairement à ce que pense A. Robinet, à une "dialectisation des mathématiques"³⁹⁰, même si cette hypothèse, en lisant les *Regulae*, s'avère extrêmement séduisante à première vue. Mais l'expression de *mathesis* est néanmoins solidaire de cette doctrine de la "lumière naturelle", donc de l'innéisme qui l'accompagne nécessairement, ce qui est ici un point commun manifeste avec Descartes. La "lumière" dont il est question chez La Ramée est intérieure, autonome, et n'est pas l'effet d'un éclairage externe : nous avons bien là une revendication d'immanence complète de l'esprit humain, ainsi en quelque sorte "divinisé" lui-même par ce lumineux *art de connaître*. Certes, son origine est extérieure puisqu'elle est divine, mais, en filant la métaphore de l'acte prométhéen, n'est-elle pas le fruit d'un vol, d'une prise de pouvoir indue, orgueilleuse, qui n'a pas l'agrément divin et se trouve donc en rupture avec lui? Etrangement, La Ramée ne relate pas le supplice ultérieur de Prométhée, événement sans doute négligeable au regard du *trésor de la méthode* ainsi apporté à l'humanité, et que tous les "philosophes anciens", excepté Aristote, se sont chargés de transmettre, avec plus ou moins de fidélité, jusqu'à La Ramée.

³⁸⁷ André Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien*, op. cit., p. 16.

³⁸⁸ Descartes, *Regulae*, Règle I, A.T. X, p. 360.

³⁸⁹ "Mais l'erreur qui est ici la plus considérable est que cet auteur [Gassendi] suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la dialectique : en quoi il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher ; (...)." Descartes, *Lettre servant de réponse*, A.T. IX-1, p. 206.

³⁹⁰ Cf. l'article déjà cité de Fr. de Buzon, "Mathématiques et dialectique : Descartes ramiste?", qui précise bien les oppositions persistantes entre La Ramée et Descartes. Il reproche notamment à A. Robinet de se contenter de "chaînes d'accointances" et d'allusions vagues pour établir une influence réelle, alors que Descartes ne parle quasiment jamais de La Ramée, et que La Ramée a une conception très différente de Descartes de la *mathesis* et des mathématiques. Voir notamment p. 466.

b) Définition ramiste de la méthode.

Il y a donc une méthode pour la raison, et une seule ("une et même doctrine pour apercevoir toutes choses"³⁹¹, une "voie unique", "une et simple"³⁹²) thèse centrale de La Ramée, entièrement reprise par Wolff qui en assumera toutes les conséquences³⁹³. La Ramée reprend cette valorisation de la méthode à R. Agricola, dans le traité que nous avons étudié précédemment, mais lui-même porte cette valorisation jusqu'à exclure l'idée aristotélicienne d'une pluralité de méthodes de connaissances. En quoi celle-ci consiste-t-elle? Elle se reconnaît d'abord à son universalité, notamment dans son usage antique. Nous retiendrons deux définitions remarquables de cette méthode. Il y a celle, d'abord, de la *Dialectique* de 1555 :

Méthode est disposition par laquelle entre plusieurs choses la première de notice est disposée en premier lieu, la deuxième au deuxième, la troisième au troisième et ainsi communément. Ce nom signifie toute discipline ou dispute, néanmoins communément est pris pour adresse et abrègement de chemin. (...) Or donc combien qu'en toutes vraies disciplines toutes règles soient générales et universelles, néanmoins les degrés de celles-ci seront distincts : et d'autant que chacune sera plus générale, tant plus précédera : et le généralissime sera le premier en rang et ordre, car il est le premier de clarté et notice : les subalternes suivront, car ils sont prochains de clarté : et de ceux-ci les plus notoires précéderont, les moins notoires suivront (...) ³⁹⁴.

Nous avons là une véritable proclamation de l'esprit de système, où l'importance de la liaison prime sur les objets liés, ce qui surévalue d'emblée la notion d'*ordre*, tout d'abord, et celle de *série*, ensuite, termes dont on reconnaît également l'importance dans la philosophie wolffienne.

Dans le texte, la notion d'ordre apparaît explicitement. La conception que s'en fait La Ramée est réellement très proche de celle de Wolff, celui-ci définissant l'ordre comme étant "la ressemblance des diverses [choses] dans leur suite l'une de l'autre et l'une après l'autre."³⁹⁵ La seule différence est que Wolff n'admettrait pas de confusion croissante au cours de la disposition et exigerait une clarté et une distinction égale d'un bout à l'autre. Mais cette divergence ne doit pas masquer leur accord sur un point essentiel. Pour qu'il y ait un ordre, pour La Ramée comme pour Wolff, il ne suffit manifestement pas de *juxtaposer* des parties ou des éléments³⁹⁶. Aucune *contiguïté* simple ne suffit à construire un lien de dépendance entre des parties ainsi disposées, car cette contiguïté est elle-même dépourvue de raison et donc de nécessité: il faut bien plutôt les faire se *succéder* les unes aux autres selon un ordre de classement *donné par la raison*, qui les détermine à se laisser disposer les unes *par rapport* aux autres, ce qui se fait en les *échelonnant* rigoureusement. Dans les *Praelectiones* de 1566,

³⁹¹ La Ramée, *Dialectique*, 1555, p. 4.

³⁹² La Ramée, *Dialectica*, 1549, pp. 134-135.

³⁹³ Cf. Wolff, DP, § 115, p. 151.

³⁹⁴ La Ramée, *Dialectique*, 1555, pp. 119-120. Nous avons modernisé l'orthographe.

³⁹⁵ Wolff, DM, vol. 1, § 132, p. 68.

³⁹⁶ Wolff, O, § 472. Dans LOG., § 829, p. 593, Wolff définit un "ordre de l'école" (*Ordinem Scholae*) qui consiste justement à mettre ensemble ce qui se ressemble, à forger une simple contiguïté, sans rechercher pour autant la raison de cette ressemblance. Cette *contiguïté non motivée* semble être un autre grief de La Ramée dirigé contre la logique scolastique, grief dont il reste à savoir s'il est lui-même justifié. Le fait que Wolff assimile La Ramée à l'ordre scolastique procède donc du contresens et masque ici la réelle communauté de vues.

nous avons cette remarque importante pour bien comprendre de quoi relève cet *ordre*: "Dans la méthode on demande des connaissances qui répondent à l'ordre de l'intelligence."³⁹⁷ La Ramée précise ici que la méthode est ordonnée parce qu'elle est soumise et adéquate, non pas aux choses ou au monde extérieur, mais à l'intelligence humaine, inversion de priorité notable, déjà rencontrée chez Descartes et caractéristique d'une connaissance centrée exclusivement sur l'esprit humain et ses idées, un savoir de type innéiste et constructiviste.

L'ordre est rendu compréhensible à son tour par le recours à la notion de *série* ou *degrés*, qui échelonne de manière *continue* les définitions et les jugements, en partant du principe le plus universel et en aboutissant au plus particulier. Les premières définitions à poser sont celles qui sont les plus *claires et distinctes* ("notices") pour l'esprit, afin que la consécution soit rigoureuse et que la série ainsi formée "diffuse" de manière toujours *continue* le caractère nécessaire du point de départ à toute la suite qui en dépend. Ainsi la *lumière naturelle* parcourt-elle l'ensemble de la chaîne sans s'altérer ni s'obscurcir elle-même par une mauvaise distribution de raisonnement. La solidité de l'ensemble, sa certitude fondamentale est ainsi assurée. Une fois encore, une étonnante *proximité théorique*³⁹⁸ se manifeste ici avec les *Regulae* de Descartes analysés précédemment, et de surcroît avec la systématisme wolffienne et sa définition de la raison comme "pénétration dans la connexion des vérités" ("die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten"³⁹⁹) que l'on trouve par exemple dans la *Métaphysique Allemande*. Rappelons que, pour Wolff, dès qu'il y a plusieurs vérités *connectées* entre elles et *subordonnées* à des prémisses, il y a système, puisque toutes ces vérités "tiennent ensemble" (Zusammenhang) par la vertu de leurs liaisons déterminées. Par là, on voit que l'origine de cet *esprit de système* chez Wolff, s'il s'inspire effectivement de Leibniz, plonge ses racines bien au delà de Leibniz, sans toutefois aller forcément, comme le pense L. Honnefelder, jusqu'à trouver sa source dans la logique d'Aristote⁴⁰⁰. La radicale *nouveauté* de la méthode dialectique de La Ramée au XVIème, par rapport à la scolastique traditionnelle, est un événement épistémologique majeur qui ne doit pas être négligé dans cette perspective, et qui a des conséquences capitales sur l'ensemble des philosophes modernes, y compris Leibniz⁴⁰¹.

³⁹⁷ La Ramée, *Praelectiones*, 1566, p. 392.

³⁹⁸ Cette *proximité théorique* signifie-t-elle pour autant une *proximité historique*? Disons qu'il n'est pas nécessaire que Wolff ait lu les passages cités de La Ramée pour que, de fait, il incline à penser comme lui. Il y a bel et bien là, au moins, une commune structure de pensée qui se trouve manifestement à l'oeuvre, et dont le lien historique est et demeure l'opposition constante à une autre structure de pensée inconciliable, qui est celle de la méthode non systématique, mais analogue et inductive d'Aristote, jugée nécessairement confuse, obscure et stérile par rapport à toutes les revendications modernes de clarté et de systématisme.

³⁹⁹ Wolff, DM, § 368, vol. 1, p. 224.

⁴⁰⁰ Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens : die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik der Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suarez - Wolff - Kant -Pierce)*, Meiner, Hambourg, 1990, p. 324.

⁴⁰¹ Il importe de signaler ici que Leibniz connaît parfaitement le mouvement ramiste. Il semble même, d'après les annotations portées sur les ouvrages lus dans son adolescence, en avoir pris connaissance *avant* de suivre les cours de J. Thomasius, c'est-à-dire dès sa prime jeunesse.

Cette méthode, pour La Ramée, est, notons-le au passage, tout autant une "méthode de nature" qu'une "méthode artificielle", parce qu'elle s'impose par l'évidence *naturelle* de l'esprit d'un côté, et se trouve en même temps déposée dans les traditions *culturelles* humaines de l'autre. On peut ainsi faire ici un autre rapprochement avec ce que Wolff appelle "l'ordre naturel", qui est la loi suprême et l'expression spécifique de sa méthode philosophique, et qui consiste à toujours *subordonner* les parties qui empruntent leurs prémisses à celles qui les donnent⁴⁰², donc à disposer les principes avant ce qui dépend des principes. La Ramée souhaiterait organiser ainsi le savoir dans son ensemble. Pour lui, la "méthode naturelle" est en tout cas assimilée clairement, un peu plus loin, à une "longue chaîne d'or":

Et bref cette méthode artificielle me semble quelque longue chaîne d'or, telle que feint Homère, dans laquelle les annelets soient ces degrés ainsi dépendants l'un de l'autre, et tous enchaînés si justement ensemble, que rien ne s'en puisse ôter sans rompre l'ordre et la continuation du tout⁴⁰³.

La métaphore de "la chaîne d'or" (*aura catena*) a une connotation très néo-platonicienne, et semble reprise à Marsile Ficin : elle désigne ici une "procession", un dépliement, une disposition d'objets liés les uns aux autres par une nécessité *a priori* quasi divine, et qui préfigure ainsi la possibilité d'enserrer tous les objets dans ses maillons de manière exhaustive, idéale, pouvant prétendre ainsi aboutir, en matière de connaissance, à une dimension *encyclopédique*. Ceci permet de faire un rapprochement avec les "longues chaînes de raisons" de Descartes, et surtout la *concaténation systématique* (nexus) des démonstrations chez Wolff. Il est significatif que La Ramée veuille que chaque maillon de la chaîne soit le plus serré possible, assurant ainsi la *solidité* de l'ensemble. Ceci implique de soigner particulièrement les "transitions" entre chaque degré du raisonnement, puisque ce sont elles qui assurent la pertinence de la liaison, afin de les rendre les plus nécessaires possibles. Pour que tout reste clair, La Ramée produit des tables mémorielles allant du général au particulier, du genre à l'individu, par partitions dichotomiques rigoureuses.

L'autre définition de la méthode selon La Ramée, plus tardive et plus synthétique, est celle de la dernière édition de la *Dialectique*, en 1576 :

Méthode est un jugement discursif de divers axiomes homogénéisés qui sont proposés pour être du tout et absolument précédent de nature, plus évidents, plus claires et notoires, en telle sorte que l'on juge de la convenance qu'ils ont entr'eux et sont plus facilement reçus et retenus en la mémoire⁴⁰⁴.

Tout ce que l'on a vu précédemment se trouve comme ramassé dans cette ultime définition ramiste de la méthode, mais celle-ci ajoute néanmoins deux précisions significatives : sur les principes à poser en premier, qui sont des *axiomes* au sens euclidien du terme, et sur la nature "homogénéisée" de la série subordonnée à ces axiomes.

La vraie, la "souveraine" méthode, facile à enseigner selon lui, mais difficile à pratiquer, doit partir de *principes*, de *premières vérités*, parce que toute la série doit en être systématiquement déduite. Quels sont ces principes? La méthode doit partir avant tout des

⁴⁰² Wolff, DP, §§ 133-134, p. 171.

⁴⁰³ La Ramée, *Dialectique*, 1555, p. 122. Nous avons modernisé l'orthographe.

⁴⁰⁴ La Ramée, *Dialectique*, 1576, p. 55.

choses premières et connues, c'est-à-dire les plus universelles et claires, non pas par l'expérience sensible ou commune, mais par la seule "lumière naturelle". Ici La Ramée prend une fois de plus le parti de Platon et s'oppose clairement à Aristote, qui estimait au contraire que tout ce qui était éloigné des sens était plus difficile à saisir : le principe de départ doit être d'abord le plus intelligible, le plus connu *en soi*, et non ce qui est le plus connu *pour nous*, c'est-à-dire par le moyen des sens, car pour La Ramée, plus un objet est éloigné du sensible, plus il est clair, accessible et évident (notior, c'est-à-dire *notoire*, dans le langage de La Ramée). Le principe est donc ce qui est doué d'une évidence et d'une clarté par lui-même, *a priori*, sans aucune dépendance que ce soit avec une quelconque expérience, et c'est de là qu'il faut commencer la méthode, si l'on tient à aboutir à du certain plutôt qu'à du probable. Pour La Ramée, en effet, tout ce qui ne commence pas par là, mais par une expérience sensible, une histoire ou une induction ne saurait jamais aboutir qu'à une connaissance *probable* et non certaine, même si ces démarches portent sur des objets extérieurs réels, parce que le sensible est *confus*⁴⁰⁵ alors que l'intelligible est *clair*. Ce qui importe pour lui n'est pas la réalité des choses, mais l'ordre des raisons que l'esprit avance pour les saisir avec évidence.

De la sorte, à la suite d'Euclide, La Ramée appelle le principe de départ *axiome*, proposition évidente et claire par elle-même, mais de fait totalement *a priori* et *pure*, radicalement indépendante de toute forme d'expérience sensible. On peut dire que La Ramée consacre par cette exigence la mise en place effective d'une *raison pure* mise en œuvre dans la méthode unique, parce que plus proche de la "nature lumineuse" de l'esprit humain. Il consacre par la même occasion la rupture complète de l'esprit avec l'ordre du monde sensible.

Il suit de là que la série qui sera déduite analytiquement de l'axiome de départ sera elle-même *pure* et *a priori*, c'est-à-dire, selon les mots de La Ramée, "absolument plus claire et plus notoire"⁴⁰⁶ parce qu'*homogène* dans toutes ses transitions, c'est-à-dire, comme on l'a vu, diffusant *uniformément* la certitude des axiomes à tous les échelons subordonnés et subséquents. Cette *homogénéité* de la série déduite consacre la mise sur le même plan de tous les degrés du savoir, qui lui-même n'est plus dépendant, en tant que connaissance, de divers degrés d'abstraction, ni, *a fortiori*, lié à un ordre extérieur qualitativement hétérogène. Ce savoir est lié uniquement à la clarté uniforme de la lumière naturelle, celle que l'esprit utilise pour éclairer de la même manière tous ses objets possibles. On voit encore une fois que tout l'effort cartésien pour opérer ce renversement ontologique se trouve déjà présent dans la dialectique de La Ramée. Au fond, les choses disparaissent derrière leurs concepts. L'esprit n'a plus pour objet, directement, la chose sensible, mais le signe ou l'argument qu'il tire de son propre fond. Le médium argumentatif se "chosifie" comme tel en devenant lui-même le terme du savoir. A. Robinet commente ce renversement en utilisant l'expression de "révolution

⁴⁰⁵ Cette "confusion du sensible", thèse dont on connaît la fortune chez Descartes et Wolff, est une thèse que l'on trouve déjà présente chez Marsile Ficin, car les sensations, pour lui, brouillent la clarté des concepts rationnels. Cette tendance est donc d'origine néo-platonicienne.

⁴⁰⁶ La Ramée, *Dialectique*, 1555, p. 21.

copernicienne" qui y serait, selon lui, déjà à l'œuvre : "Cette réforme intellectuelle opère sa révolution copernicienne : la connaissance ne tourne plus autour de "la chose", elle part et aboutit à cette "mens humana" qui fait pivoter l'ensemble des concepts autour de soi, y compris le concept de Dieu⁴⁰⁷."

Avec cela pointe clairement tout le côté *idéalistique* et *a priori* de la théorie ramiste : les axiomes proviennent en réalité de "semences" innées déposées en nous dès la naissance par l'intelligence divine, de telle manière que seule *la méthode* permette de les extraire et de les disposer avec certitude. Il défend clairement l'innéisme de l'esprit contre les tablettes vides d'Aristote.⁴⁰⁸ Il semble même tellement convaincu de la vérité de l'innéisme qu'il finit même par le projeter sur Aristote et à penser que le philosophe de Stagire accorde dès l'origine des "semences" de connaissances à l'esprit⁴⁰⁹. La Ramée n'hésite pas à évoquer, pour celui qui maîtrise cet "universel jugement" méthodique, "la divinité de l'homme" : "(...) autant que l'homme surmonte les bêtes par le syllogisme, d'autant lui-même excelle entre les hommes par la méthode : & la divinité de l'homme ne reluit en nulle partie de la raison si amplement, qu'au soleil de cet universel jugement."⁴¹⁰ *L'Euclides*, rédigé en 1544, traité mathématique que La Ramée a composé en vue d'appliquer sa méthode aux éléments de géométrie d'Euclide, manifeste, lui aussi, le même style, la même idée, la même source divine de la science, le même innéisme, en y ajoutant une référence intéressante à Proclus. La préface de ce traité mérite d'être largement citée, tant elle résume parfaitement la pensée de La Ramée :

Qu'il est cependant inouï que cet ordre et cette disposition des choses comme ce fut jusqu'ici l'opinion des hommes, surpasse et excède de loin tout éloge. Ici en effet les premières choses sont liées et reliées aux moyennes, les moyennes aux dernières, comme par certaine chaîne d'or d'Homère. De sorte qu'il n'est pas possible d'imaginer rien de plus enchaîné, de plus cohérent, de plus assuré, ces principes étant posés, pour autant que les démonstrations des conséquences sont assurées sur des fondements solides. C'est pourquoi il ne faut pas du tout s'étonner que Pythagore et Platon aient été saisis d'admiration pour cette science et soupçonner en elle quelque chose de trop grand et de trop divin pour penser qu'il faut l'accorder à des sens humains. C'est pourquoi ils ont cru qu'il y avait dans l'âme des connaissances éminentes innées et inengendrées par les exemples naturels et éternels de l'intelligence première. ils lui attribuèrent pour cela ce nom de *matheseos*, c'est-à-dire de réminiscence et de souvenir (comme l'affirme Proclus). Aussi une telle science n'a-t-elle pas été inventée par l'homme, mais introduite divinement dans toutes nos âmes, elle a été recréé peu à peu par le souvenir des choses remarquées (...)⁴¹¹.

⁴⁰⁷ André Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien*, op. cit. , p. 17.

⁴⁰⁸ La Ramée, *Scholae metaphysicae*, I, ch. 5. Pour être juste, La Ramée ne dit pas qu'il ne faut *jamais* recourir à l'expérience et à l'induction. Celle-ci peut être utile, en dernière instance, mais pour les esprits bornés et incapables de méthode. Mais c'est une manière de confirmer que ces processus sont exclus, en principe, de cette méthode. Comme le dit N. Bruyère, "il ne nous a pas été possible de retrouver un texte dans lequel La Ramée énonce que la méthode naît de l'invention, des prénotions, de l'expérience, de l'histoire. (...) L'affirmation très nette de la doctrine innéiste continue de pénétrer l'œuvre. (...) Ce n'est qu'en cas d'extrême besoin que l'on peut recourir à ce processus d'induction qui part du spécial pour monter au général. Car comment faire si l'universel fait défaut à un esprit borné. Il n'y aura pas de méthode en la circonstance. On recourra alors à l'usage et à l'exercice. Mais ce ne peut être là qu'un recours ultime." (Nelly Bruyère, *op. cit.* , p. 149).

⁴⁰⁹ Voir E. Mehl, *Descartes en Allemagne*, op. cit. , p. 223 : "Aristote, loin de considérer l'âme comme une *tabula plane nuda*, lui attribue les rudiments et les semences (*initia quaedam & semina*), et la dit naturellement teinte de certains pigments et linéaments des sciences (*pigmentis etiam quibusdam & lineamentis naturaliter aspersa*)."

⁴¹⁰ La Ramée, *Dialectique*, 1555, "peroration de la méthode", p. 135. Nous avons modernisé l'orthographe.

⁴¹¹ La Ramée, *Euclides*, Préface, Paris, 1545, traduit et cité par N. Bruyère, op. cit., pp. 357-358.

La Ramée, dans cette éloge des mathématiques, fait reposer cette discipline, apte, selon lui, à la connaissance universelle de toute la nature, sur l'*ordre* et la *disposition* telle que nous l'avons vue, dans une concaténation systématique source de "solidité". Ce texte, manifestement, fait fond sur un réseau conceptuel identique à celui que l'on trouve chez Wolff. L'ascendance platonicienne est ici également patente : l'innéité des idées et leur impression éternelle dans l'âme, qui s'actualisent par un acte de réminiscence *a priori* appelé "matheseos", l'absence totale de référence à Aristote ainsi qu'à toute théorie abstractionniste, sont à noter.

Si La Ramée insiste avec tant de vigueur sur la notion de méthode, c'est qu'il a aussi en vue une réforme de l'enseignement, et une substitution complète de sa manière méthodique à la logique d'Aristote en vigueur dans les écoles, sur le modèle d'une "rationalité intégrale", selon le mot de N. Bruyère. Celle-ci, à l'occasion, résume parfaitement l'essence du ramisme :

A cette condition la transmission du savoir s'effectuera dans un champ de rationalité intégrale. Car la finalité de la méthode reste l'enseignement, l'exposition du savoir déjà acquis: elle a pour mission de faciliter la persuasion par la clarté des dispositions et par un rapport d'égalité rationnelle entre enseignant et enseigné. (...) La loi des lois repose sur l'admission d'une règle de propagation descendante de la lumière. Le point de départ s'effectue dans la reconnaissance des notions claires absolues, axiomes et thèses, ainsi que de trois autres lois constitutives des jugements de l'entendement : de vérité nécessaire, d'homogénéité et de réciprocité des éléments du savoir. Partant de l'évidence, la disposition méthodique se poursuit dans l'évidence et aboutit à dégager de nouvelles évidences. A aucun moment le circuit pédagogique ne doit quitter le champ épistémique de la clarté, de la distinction, des divisions nettes et graduées, d'une progression à petits pas, de la manière la plus continue possible, de manière à ce que tous les maillons de cette chaîne d'or du savoir resplendissent. (...) Comme on le voit, la méthode postule une epistèmè de la clarté, de la mesure et de l'ordre, qui écarte similitudes et ressemblances, (...) ⁴¹².

Ce véritable programme rationaliste et systématique du savoir constitue une véritable révolution logique. Il est difficile de ne pas y voir les premières exigences de ce qui deviendra bientôt la *Verior logica* de Wolff. Parallèlement à la montée en puissance du paradigme mathématique, il contribue, par la diffusion du ramisme, à faire prévaloir cet horizon systématique et à le répandre dans l'enseignement de la logique dans les universités. Or, il est évident que les concepts de *pureté* et d'*a priori* conférés à cette nouvelle méthode, bien que non thématés par La Ramée, s'y exercent de fait de manière privilégiée, presque exclusive.

c) La dialectique comme expression logique de la méthode.

La Ramée se veut avant tout un réformateur en matière de logique. Toutefois, sa théorie de la méthode, pour universelle qu'elle se prétende, se particularise néanmoins quand il la range sous la dialectique. Pour lui, en effet, comme on l'a déjà vu, ce ne sont pas les mathématiques qui inspirent la méthode universelle, comme chez Descartes ou Wolff, mais c'est la logique dialectique, au dessus des mathématiques, comme chez Platon et Proclus, qui nourrit l'ensemble du savoir. L'antiaristotélisme de La Ramée le pousse à affirmer que ce n'est pas la syllogistique, mais bien la dialectique platonicienne qui est littéralement synonyme de *raison* méthodique et démonstrative, reprenant ainsi la thèse de son prédécesseur R. Agricola :

⁴¹² N. Bruyère, op. cit., pp. 200-201.

Dialectique est art de bien disputer, et en même sens est nommée logique : car ces deux mots sont dérivés de logos, c'est-à-dire raison, et dialegestae (διαλεγεσθαι) comme aussi logizestae (λογιζεσθαι) n'est autre chose que disputer ou raisonner, voire (comme Platon nous enseigne au premier Alcibiade) qu'user de raison, de laquelle le vrai et naturel usage doit être montré et dressé en cet art⁴¹³.

A la Renaissance, la dialectique avait le sens habituel d'une "virtus disserendi", d'une disposition à bien disputer, "disputer" signifiant ici la capacité de bien *enchaîner* et *sérier* ses arguments. Avec La Ramée, *l'enchaînement soutenu des arguments convaincants* devient la logique elle-même, dans sa totalité, s'installant à la place jusque là réservée à la syllogistique. Autrement dit, un ramiste pur pourra déclarer que tout raisonnement rigoureux, quel qu'il soit, y compris mathématique, participe de plein droit à la nouvelle logique *dialectique*, ce qui a l'avantage commode de subordonner immédiatement l'ensemble de la science à cette discipline. Ce qui est certain, c'est que, par cette caractéristique, La Ramée *logicise* foncièrement l'ensemble de la philosophie, et la systématise entièrement en la subordonnant au processus rigoureux de la "méthode logique universelle", d'une manière tout à fait analogue à ce que Wolff fera à son tour avec la *Verior Logica*. Cette subordination des contenus à un nouvel "art de raisonner", comme nous allons le voir, est manifestement commune aux deux philosophes.

La dialectique elle-même, que La Ramée définit donc comme étant "l'art de bien disputer", est synonyme de logique en général, sans aucune référence au plan de l'*Organon* d'Aristote, signe évident de la rupture épistémologique que La Ramée entend marquer avec lui. Il ne s'agit plus de la *subordonner* à l'analytique, supposée plus certaine qu'elle, mais de lui *prendre sa place* et de lui ravir l'accès à la certitude. Cette dialectique comporte une partie réfutative et une partie démonstrative. Cette partie démonstrative ou constructive, on l'a vu avec Agricola, comporte elle-même deux étapes : *l'invention* des arguments et le *jugement*⁴¹⁴. L'invention correspond à l'appréhension des lieux, éléments, ou encore "parties séparées" ou "solitaires"⁴¹⁵, dont tout discours se compose ; le jugement traite de la disposition ultérieure, de la *mise en ordre* de ces éléments pour juger solidement. Voyons à présent comment La Ramée comprend chacune de ces étapes.

d) L'invention, ou l'art d'inventer.

L'invention dialectique a été réinvestie par Agricola et soumise à un déductivisme strict et déjà *a priori*. L'originalité de son successeur est, pour sa part, de considérer l'invention elle-même, c'est-à-dire la conception des idées, comme l'application immédiate de sa méthode universelle, à savoir de renforcer encore son côté systématique et de la considérer comme une

⁴¹³ La Ramée, *Dialectique*, 1555, p. 1. [Nous modernisons l'orthographe].

⁴¹⁴ La Ramée, *Dialectique*, 1555, p. 4 : "Les parties de la dialectique sont deux, invention et jugement. La première déclare les parties séparées dont toute sentence est composée ; la deuxième montre les manières et espèces de les disposer (...)." [Nous modernisons l'orthographe].

⁴¹⁵ Ces qualificatifs de La Ramée peuvent évoquer une sorte de purification, de séparation des composés en fragments simples.

sorte d'axiomatique *a priori*, dans le sillage d'Euclide⁴¹⁶, où l'esprit n'a pas autre chose à découvrir qu'à poser les genres qui sont à observer *en lui* comme dans un *miroir*, métaphore déjà rencontrée chez Proclus, et qui est caractéristique d'une démarche innéiste :

L'homme, a en soi naturellement la puissance de connaître toutes choses : et quand il aura ses yeux l'art d'inventer par ces genres universels comme quelque miroir, lui représentant les images universelles et générales de toutes choses, il lui sera beaucoup plus facile par celles-ci de reconnaître les espèces singulières, et par conséquent inventer ce qu'il cherchera.⁴¹⁷

Ce texte immanentiste et anti-abstractionniste signifie que les genres universels proviennent de la substance de l'esprit et n'ont jamais été dégagés à partir du sensible singulier, condition élémentaire, à ses yeux, du discours rigoureux. La "puissance de connaître" est peut-être moins ici à entendre au sens de *virtualité* qu'au sens de *force*. Nous retrouvons dans ce texte les mêmes accents rationalistes que chez Proclus. A. Robinet indique à cet endroit que "Le fond de la dialectique ne repose plus sur l'expérience acquise par les sens, mais sur un "ingenium" aux puissances redoutables, situé à la liaison de l'âme et du corps."⁴¹⁸ L'autonomie de la raison par rapport au monde sensible extérieur est proclamée : elle pourra désormais se déployer sans lui, *purement* et simplement, dans la seule énergie de son *inventivité* logique. L'expression "art d'inventer" est explicitement mentionnée ici, ce qui ne peut que nous interroger quand on connaît sa fortune future chez E. Weigel, Tschirnhaus, Leibniz et Wolff. L'*ars inveniendi* serait-il finalement d'origine ramiste et, surtout, un signe d'allégeance aux réquisits de la nouvelle méthode dialectique? L'hypothèse, quoique périphérique pour notre sujet, mériterait d'être creusée très sérieusement par ailleurs.

En lisant ce texte, on peut également se demander ce que devient, avec cette invention des genres, le rapport avec réel. Ce que l'on *invente* de la sorte correspond-t-il finalement à quelque chose d'extérieur? La Ramée se refuse à faire appel à l'hypothèse de Platon, à l'idée de *monde intelligible* ou même à une quelconque *réminiscence*, mais affirme d'emblée que le fait de penser logiquement, en tant que pouvoir spontané de l'esprit, conduit *automatiquement* et sans besoin d'expérience sensible à la connaissance des choses extra-mentales. L'intelligibilité de l'esprit doit *a priori* correspondre à celle du monde extérieur, mais l'on serait bien en peine de trouver chez La Ramée la moindre démonstration d'une telle exigence ontologique. Une fois encore, avec un tel innéisme et un tel immanentisme, le *problème du pont* entre l'esprit et le réel se pose nécessairement, mais La Ramée ne semble pas avoir conscience le moins du monde des conséquences fatales d'une telle façon de procéder pour le réalisme du savoir humain. Lui-même n'a à cœur que de s'occuper de la "genèse constructive

⁴¹⁶ "Or donc l'invention traite les parties séparées de toute sentence, qui sont nommées premièrement par les Euclidiens, puis par les autres philosophes." (La Ramée, *Dialectique*, 1555, p. 5). Dans l'édition de 1576, le terme d'axiome apparaît explicitement pour définir l'argument. Cependant, La Ramée a par ailleurs critiqué la rigueur de l'axiomatique d'Euclide. Sur ce point, voir H. Schüling, *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert*, Olms, 1969, p. 103.

⁴¹⁷ La Ramée, *Dialectique*, 1555, p. 69. [Nous modernisons l'orthographe].

⁴¹⁸ A. Robinet, op. cit., p. 21.

des signes"⁴¹⁹, les signes en question se substituant commodément aux choses réelles. Le signifiant a pris le pas sur le signifié et en *tient lieu* désormais⁴²⁰. La *raison pure* ne se caractérise-t-elle pas en effet par sa prévalence reconnue sur son objet, quel qu'il soit?

Ce texte de La Ramée, notons-le ici, n'est pas sans nous faire penser à ceux de Wolff qui déterminent comment une idée est rendue possible et concevable pour l'esprit⁴²¹. L'esprit doit inspecter *en lui-même* la non contradiction interne du concept pour s'en assurer, démarche que Wolff appelle paradoxalement une "expérience", alors que cette expérience *de miroir* n'engage évidemment, de fait, aucun rapport avec le monde extérieur. Elle montre plutôt un procédé mental de mathématicien, lorsque celui-ci pose *a priori* son axiome dans expérience, certes, mais "de pensée" seulement. La Ramée, pour sa part, insiste sur le caractère "seul et séparé" de la raison qui invente⁴²², ce qui ne saurait mieux montrer au passage qu'elle est *pure*. Les axiomes eux-mêmes sont *purs*, puisqu'ils proviennent de la raison par leur évidence immédiate.

Ces axiomes sont ensuite déduits, énumérés, répertoriés par La Ramée, en suivant la méthode de l'esprit, et non en suivant l'ordre de l'être⁴²³. Nous sommes bien aux antipodes des catégories d'Aristote, qui jamais n'aurait songé à *déduire* ses dix catégories les unes des autres pour en faire un système rigoureux et exhaustif. Du reste, Aristote n'avait pas à le faire, puisque ses catégories doivent refléter d'abord l'ordre des choses⁴²⁴. A l'inverse, donc, chez La Ramée, les notions procèdent les unes des autres de manière ordonnée, divisive et dichotomique, c'est-à-dire se déduisant par *paires*. Pourquoi donc cette division par paire? Le

⁴¹⁹ L'expression est d'A. Robinet, op. cit., p. 25.

⁴²⁰ "La problématique de la connaissance et de son expression se campe entre la raison et le signe, sans qu'à aucun moment la "chose" soit évoquée." (A. Robinet, op. cit., p. 26.)

⁴²¹ Voir les passages déjà cités de Wolff, notamment DL, ch I, §§ 34-35, pp. 140-141.

⁴²² La Ramée, *Praelectiones*, 1566, p. 22 : "L'argument est cette raison seule et séparée, qui par soi ne forme pas une pensée exprimée, mais elle en constitue une quand elle se trouve saisie par un mot."

⁴²³ N'allons pas croire, par exemple, que "le genre", chez La Ramée, ait encore un rapport avec une essence quelconque. Le genre et l'espèce se trouvent convertibles et n'ont plus de réelle priorité l'un sur l'autre. En fait, ils ne sont que de purs symboles grammaticaux, des signes. Le ramisme est bien un nominalisme radical. Wolff se refuserait sûrement à admettre une telle extrémité, mais le réalisme des essences a chez Wolff une assise des plus fragiles, puisque l'hylémorphisme, qui seul pourrait légitimer ce réalisme, lui fait défaut et se trouve repoussé au profit d'une cosmologie cartésienne. Le dualisme cartésien que reprend Wolff, de même que le mathématisme wolffien, qui réduit la connaissance des essences à une manipulation de symboles considérés uniquement du point de vue *extensionnel* et quantitatif, inclinent dangereusement, de fait, vers le nominalisme. Cf. Jacques Croizier, *Les héritiers de Leibniz*, op. cit., pp. 41-42 : "(...) les notions universelles avec lesquelles l'esprit va œuvrer constituent une représentation symbolique des populations d'objets dont elles sont issues. L'activité de l'entendement, (...) est une activité de manipulation symbolique, manipulation dont Leibniz avait fortement souligné la portée heuristique." Voir aussi p. 60 : "(...) il n'y a pas de place dans la logique wolffienne pour un traitement des concepts en compréhension, fondé sur la connaissance d'une essence. Wolff réaffirme d'ailleurs que les universels n'existent que dans les individus (...)."

⁴²⁴ Seule la catégorie de substance peut être en quelque sorte dite "première", car c'est par elle que toutes les autres catégories existent. La liste des catégories aristotéliennes est donc une simple *énumération* et non une *"table" hiérarchisée*. C'est là, notons-le au passage, le motif essentiel pour lequel il est tout à fait vain de chercher à reprocher aux catégories d'Aristote leur caractère non suffisamment systématique et rigoureux, recherche récurrent à partir de la Renaissance, que l'on trouve notamment chez Gassendi, et qui perdure jusque chez Kant. Il y a une opposition radicale entre chercher à laisser transparaître l'ordre de l'être dans la pensée, et chercher inversement à imposer l'ordre de la pensée à l'être. On ne peut reprocher au camp adverse de ne pas appliquer ses propres présupposés méthodologiques.

dialecticien, suivant ici les règles grammaticales, conçoit un aspect positif et un aspect négatif dans la notion, comme par exemple la cause et l'effet, et constitue ainsi des tables dichotomiques caractéristiques pour soulager la pensée dans ses divisions⁴²⁵. Ainsi, plus tard, lorsque Wolff distribue ses disciplines par paires, en fonction, par exemple, de l'opposition entre *rationnel* et *expérimental*, ou bien encore, en logique, en fonction de l'opposition entre une idée *distincte* ou *confuse*, *complète* ou *incomplète*, il se soumet manifestement à une ordonnance de type *dialectique*, c'est-à-dire d'origine ramiste.

e) Le jugement.

Après l'invention, le jugement, c'est-à-dire la mise en ordre et la disposition des idées ainsi déterminées. C'est la partie la plus originale de l'auteur, et dans laquelle il réorganise la logique à nouveaux frais. La partie concernant le jugement est divisée par La Ramée en trois étapes successives : l'énonciation (ou axiome), le syllogisme et la méthode.

L'*énonciation* correspond, dans la logique aristotélicienne, à la *proposition*, c'est-à-dire à la liaison affirmée ou niée des idées entre elles⁴²⁶. Le *syllogisme* correspond au *raisonnement démonstratif*, c'est-à-dire à la liaison de jugements. La *méthode*, enfin, consiste à ordonner méthodiquement le savoir ainsi établi. Si bien que l'ensemble de la dialectique (invention et jugement) comporte finalement quatre grandes étapes : concevoir, juger, raisonner et ordonner.

Connaissant ces divisions, un intéressant rapprochement peut être ici fait avec la *Logique Allemande* et la *Logique Latine* de Wolff. Nelly Bruyère a déjà découvert une influence manifeste de la dialectique ramiste dans la *Logique de Port-Royal*⁴²⁷, et il n'est pas absurde de chercher à voir si cette influence ne peut pas se retrouver, au moins en filigrane, dans la logique wolffienne. Alors même que, il est vrai, ne se trouve textuellement *aucune mention* relative à la dialectique de La Ramée, se retrouvent par contre thématiques chez Wolff les mêmes opérations, dans un ordre similaire, bien que désignées autrement, et d'une manière qui semble plus traditionnelle. Si l'on reprend par exemple le début du plan de la *Logique Allemande*, nous trouvons ainsi, dans l'ordre, le chapitre premier concernant l'idée et la manière de l'appréhender; le chapitre deux sur le rapport entre l'idée et le mot. Remarquons

⁴²⁵ Cette fonction a été mal comprise par les ramistes (Zwinger, Freigius, Keckermann, Alsted, etc.), qui ont abusé des tables et ont supposé qu'il suffisait de les apprendre par cœur pour réfléchir, notamment en Allemagne. Les ramistes allemands, comme par exemple Daniel Stahl (1589-1654) et les vingt quatre tables de son *Compendium metaphysicum* (1655), ont en effet largement fait usage de ce procédé, et vu uniquement dans la dialectique une division perpétuelle et "proliférante". Or La Ramée n'a jamais considéré ces tables uniquement comme des "mémentos" dispensant l'esprit de réfléchir. Ce travers des ramistes allemands vaudra une certaine méfiance de Leibniz, qui a lu et annoté l'ouvrage de Stahl, à l'égard de la méthode *dichotomique*, à laquelle il opposera la méthode *démonstrative* d'Euclide et le syllogisme proprement dit. Il a manifestement réduit le ramisme à cet aspect seulement "divisif" de la méthode, sans considérer la reprise de la syllogistique démonstrative par La Ramée. En revalorisant le syllogisme et en le subordonnant à des réquisits euclidiens, Leibniz se rapproche paradoxalement de la démarche du philosophe français.

⁴²⁶ "Énonciation est disposition par laquelle quelque chose est énoncé comme "le feu brûle, le feu est chaud, le feu n'est eau." (La Ramée, *Dialectique*, 1555, pp. 71-72. Nous modernisons l'orthographe).

⁴²⁷ Nelly Bruyère, op. cit. , épilogue II, pp. 330-351.

surtout ici que ces deux parties correspondent bien à l'*invention* dialectique, car leurs contenus respectifs, à l'inverse de toute logique traditionnelle, ne disent *pas un mot* des catégories d'Aristote, ce qui est quand même étonnant. Ajoutons à cela que l'étude des catégories est littéralement remplacée par l'exposition des degrés de reconnaissance adéquate de l'idée qui sont repris des *Meditationes* de Leibniz, sous une forme qui ressemble beaucoup, de surcroît, à un arbre dichotomique ramiste⁴²⁸. Le chapitre trois, quant à lui, porte sur la proposition (ce qui correspond à l'*énonciation* dialectique) ; le chapitre quatre sur les syllogismes (partie nommée également *syllogisme* dans la dialectique). Cette progression identique entre le début de la *Logique Allemande* et les grandes étapes de la dialectique de La Ramée est à noter, même si l'on doit aussi noter l'absence de partie spécifique sur la méthode.

Si nous allons voir ensuite le plan de la *Logique Latine*, nous trouvons, pour la commencer, un chapitre sur les trois opérations de l'esprit en général⁴²⁹. La première opération est de *concevoir* des idées, ou appréhension simple (§§ 30-38) ; la seconde est de *juger* (§§ 39-47) ; la troisième est de *raisonner* (§§ 48-50). Ces trois opérations, désignées de manière traditionnelle, sont résumées et définies au § 52, puis leur *ordonnance* est établie au § 53. Le parallèle avec les parties dialectiques, "invention", "énonciation", "syllogisme" et "méthode", est ici *complet*. Ce rapprochement est-il pour autant fondé et légitime, sachant que nulle part Wolff ne parle *explicitement* d'appliquer la dialectique ramiste dans sa logique? Ne s'agit-il pas là d'une extrapolation? Il est évident que l'on ne peut se satisfaire totalement d'un rapprochement indirect de ce type, quoique rien ne semble non plus devoir s'y opposer. Nous répondrons en disant que Wolff se base certes sur les matériaux de la scolastique traditionnelle pour construire sa logique, mais il est vrai que, par ailleurs, la méthode qui s'y trouve à l'œuvre, ainsi que la structure formelle *axiomatique* que l'on y constate, rend néanmoins sa logique *interprétable* en termes dialectiques et ramistes. Cela est d'autant plus envisageable que l'exigence de rigueur axiomatique *a priori* est aussi forte chez Wolff que chez La Ramée, et sensible dans l'ordre requis pour l'exposition des dogmes, de même, du reste, que dans la partition, elle-même dichotomique, de ses traités. Cette interprétation ramiste de Wolff n'inclut pas, bien sûr, l'origine *sensible* des idées que Wolff soutient si vigoureusement par ailleurs, et qui contrecarre formellement l'innéisme de La Ramée. C'est la seule opposition de principe, assurément, mais elle est franche. Elle rangerait d'ailleurs plus volontiers Wolff parmi les "semiramistes". Ceux-ci en effet rompent avec ce à quoi La Ramée tenait le plus, c'est-à-dire son platonisme foncier et le développement d'une raison pure. Soucieux de respecter davantage les fruits de l'expérience, Fr. Beurhaus (1536-1609) ou B. Keckermann (1572-1609), par exemple, sont classés parmi les "semiramistes" parce qu'ils cherchent à accorder la méthode dialectique avec une source *empirique* des idées, et font

⁴²⁸ DL, §§9-17. On peut recomposer cette "échelle dichotomique" wolffienne de la manière suivante : l'idée peut être claire ou obscure ; si elle est claire, elle peut être distincte ou confuse ; si une idée est distincte, elle peut-être à son tour incomplète ou complète, ou encore adéquate ou inadéquate. La manière ramiste de procéder est-ici patente.

⁴²⁹ Wolff, LOG, p. 125.

finalement jouer dans la logique dialectique une raison *mixte, non pure*, selon l'étymologie de Wolff⁴³⁰. Le rapprochement du wolffianisme avec cette posture intermédiaire, semiramiste, nous semble très éclairante pour établir qu'il ne s'agit pas forcément, chez tous ces auteurs, d'un "retour à Aristote" mais d'une simple *atténuation* de l'axiomatique ramiste, ce qui ne change rien, par ailleurs, à la défense de ses réquisits méthodiques.

La "réapparition" du syllogisme au sein même de la dialectique de La Ramée, tout comme, par analogie, il retrouve crédit dans la pensée de Wolff à l'occasion de sa correspondance avec Leibniz, se doit d'être signalée. La Ramée, tout comme Wolff, après avoir longuement combattu le syllogisme, a fini par le reprendre pour un motif de commodité et de rigueur. La syllogistique est ainsi réintégrée, absorbée dans le processus dialectique, La Ramée interprétant celle-ci comme une sorte d'application particulière de la méthode, "récupération" qui constitue d'ailleurs un nouveau point d'accord remarquable.

Il est évident que le syllogisme de La Ramée, de la même façon que celui de Wolff, n'a plus rien à voir avec Aristote. Le syllogisme ramiste a pour particularité de déduire et de tirer un axiome d'un autre axiome, de la manière la plus homogène possible. Ainsi est-il mathématisé à l'extrême, et soumis aux réquisits *a priori* de la lumière naturelle. Comme le dit A. Robinet :

Le syllogisme *sera mis sous tutelle et devra répondre à des conditions non formalisantes*. (...) Le syllogisme compris comme logique tombe sous le coup des énonciations bien reliées par les arguments fondamentaux de la quantité. il est référé à la doctrine de l'invention qui lui confère seul sa qualité de jugement⁴³¹.

On pourrait ainsi parler , à ce propos, d'un syllogisme "dialecticisé", tout comme, dans un autre ordre, le syllogisme wolffien, très proche, est "mathématisé". Il ne correspond plus, à l'évidence, à la hiérarchie des êtres extra mentaux, et n'en est plus du tout le reflet. Il n'est plus que le miroir de l'esprit ordonnateur de ses pensées, arraisonné pour diffuser de l'intérieur sa lumière propre. Retenons de cela que l'opération de subordination du syllogisme à un réquisit méthodologique jugé supérieur est appliquée de la même façon par Wolff.

Quant à la méthode, dernière étape de cette partie sur le jugement, et que nous avons analysée précédemment, elle consiste, comme on l'a vu, à bien ordonner le discours selon des règles strictes, ce qui en fait la discipline propre à la raison dialectique, construisant un corps de connaissance systématique vraiment adéquat à l'esprit humain.

⁴³⁰ "Beurhaus, Keckermann et autres se réfèrent plutôt à des "praecognita" qui doivent leur position fondamentale, non pas au mythe révélé de Prométhée, mais *travail de l'induction, de l'expérience et de l'histoire*; rien n'est dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens. On admet la nécessité logique d'un axiome premier et fondamental, mais cet axiome ne répond ni à une structure innée de la raison opérante, ni à une relation formaliste comme le pensent les lulliens, ni à un univers intelligible platonicien." (A. Robinet, op. cit., p. 109). Cette position théorique des semiramistes, parce qu'elle ne suppose pas pour autant un retour aux méthodes de l'aristotélisme, rejoint *précisément* la pensée de Wolff.

⁴³¹ A. Robinet, op. cit., p. 47.

f) Bilan de la réforme de la logique ramiste.

Le ramisme représente, en ce qui concerne l'origine des concepts qui nous intéressent, en même temps qu'une remise en cause radicale de la logique aristotélicienne et des réquisits inductifs de sa philosophie, un puissant tremplin doctrinal pour la promotion de la *méthode a priori* exercée par raison *pure*, comme notre analyse l'a établi. Ce tremplin est même si puissant que ses adversaires conservateurs les plus résolus, comme Scharf en Allemagne, n'ont pu se défendre qu'en soumettant à leur tour la syllogistique d'Aristote à des exigences similaires, ce qui est suffisant pour montrer à quel point l'idéal *methodique* pénètre finalement l'intégralité de la pensée européenne au XVII^{ème} siècle.

Le ramisme fonde comme une nouvelle méthode logique *plus adaptée* aux exigences de clarté et de distinction, quoique s'opposant par ailleurs à une inspiration seulement mathématique, ce qui constituera paradoxalement un obstacle pour Descartes, particulièrement réfractaire à l'idée d'une universalité de la nouvelle méthode dialectique. Néanmoins, la diffusion du ramisme engendre nécessairement une conception de la logique favorable aux réquisits du déductivisme *a priori*, et finalement à une sorte d'axiomatique : en voulant "dialectiser" Euclide, puis l'ensemble du savoir, La Ramée a contribué, involontairement sans doute, à *mathématiser* en retour la logique elle-même, puis, par extension, l'intégralité des disciplines. En ruinant la méthode philosophique traditionnelle de l'Ecole, il prépare lentement le terrain pour le projet d'une fusion de l'algèbre et de la logique formelle, avec E. Weigel et surtout Leibniz.

Dans la comparaison que nous soutenons entre La Ramée et Wolff, c'est évidemment le contraste entre l'innéisme de l'un et l'empirisme abstractionniste de l'autre qui saute le plus aux yeux, alors précisément qu'ils utilisent presque les mêmes exigences méthodologiques. Si l'on élargit la comparaison, par ailleurs, avec l'innéisme de Descartes et d'autres mathématiciens antérieurs comme Van Roomen, on établit sans peine que la méthodologie des mathématiques et de la nouvelle logique dialectique au XVII^{ème} siècle supposent *nécessairement* l'usage d'une raison pure *a priori*, réquisit corrélatif à la théorie de la *lumière naturelle* et *innée* à l'esprit humain, thèse d'origine néoplatonicienne mais constitutive de la pensée rationaliste classique. Ce rationalisme classique, déductif et systématique, n'a pas d'autre but que de prétendre penser le réel adéquatement en se passant au maximum des données de l'expérience, celle-ci ne disparaissant pas mais devenant pour lui simplement "occasionnelle". Cette nouvelle manière de penser, inaugurée par un "enthousiasme", une inspiration divine ou une *illumination* originale, repose uniquement sur la *certitude subjective* procurée par la cohérence des idées et la solidité de la déduction démonstrative. Toute revalorisation de l'expérience au sein de ce paradigme innéiste ne peut dès lors que porter atteinte à la cohérence et à la nécessité de cet horizon spéculatif. L'ordre du réel "est" désormais l'ordre de la pensée, puisque la pensée elle-même l'exige *a priori*. Quand bien même il ne serait pas identique à lui, le réel n'aurait aucune légitimité à venir concurrencer

cette pensée, puisque celle-ci s'exige elle-même comme étant *antérieure* à l'expérience et prévalant sur elle à tout niveau.

Si des philosophes revendiquant la nouvelle méthode ne l'ont pas vu clairement, tentant de concilier la méthode mathématique avec l'abstractionnisme, comme par exemple E. Weigel, J. Chr. Sturm ou B. Keckermann, c'est qu'ils en étaient empêchés par le souci de respecter encore l'autorité d'Aristote, ou bien encore parce qu'ils cherchaient à considérer sérieusement les bénéfices de la méthode des empiristes anglais comme Bacon, ceci en affaiblissant implicitement la pertinence et la portée radicale de leur méthode déductive.

A la lumière de ce que nous avons pu évoquer, on peut vraiment dire en conséquence que Wolff a fait un pari très risqué pour la cohérence de la méthode mathématique en choisissant, comme les "semiramistes", de renoncer à la raison pure et de réintroduire dans sa philosophie une doctrine de l'abstraction. En effet, pour les mathématiques, l'inductivisme paraît toujours faire figure de corps étranger, d'adjonction maladroite, et au mieux de considération périphérique et négligeable. Wolff, en esprit conciliateur et héritier, de ce point de vue, de l'éclectisme philosophique de ses maîtres, a malgré tout cherché à "marier" les deux, en les forçant à faire alliance dans son système, c'est-à-dire en cherchant à les rendre *mixtes*, c'est-à-dire perpétuellement complémentaires. Ce pari, à notre avis, revenait au fond à marier l'eau avec le feu. Il n'a pu que mettre gravement en péril la cohérence d'ensemble de l'édifice wolffien, provoquant inévitablement une *crise des fondements* au sein de son école, dans la seconde moitié du XVIIIème siècle.

Conclusion

Nous sommes maintenant en mesure de répondre aux problèmes posés dans notre introduction. Dans la première partie de notre étude, nous nous sommes efforcés de comprendre la structure globale du système wolffien, pour saisir en particulier comment y étaient pensés et exercés les raisonnements *a priori* et *d'a posteriori*, le rapport exact entre la raison et l'expérience, ceci dans la perspective d'un "mariage" voulu entre les deux pôles, tel que le désirait fortement le philosophe dans un esprit de conciliation entre le rationalisme et l'empirisme. Pour cela, il fallait analyser les ressorts de la philosophie wolffienne de la connaissance, notamment l'origine et la production des concepts dans l'esprit humain, à partir des indications de la *Psychologie rationnelle*. Ceci a fait apparaître les particularités de la théorie de l'abstraction selon Wolff, bien plus proche de l'empirisme à ce niveau que de l'aristotélisme traditionnel. La place respective des deux manières de raisonner dans ce système nous a amené à considérer ensuite l'existence ou non d'une raison *pure* dans sa philosophie, et les raisons précises pour lesquelles celle-ci ne pouvait pas s'exercer, humainement parlant. Le caractère foncièrement *mixte* du système wolffien nous a poussé, en cours de route, à émettre un certain nombre de difficultés qui peuvent être en mesure d'expliquer sa faillite historique postérieure, ainsi qu'à distinguer les *intentions* wolffiennes du système lui-même, tel qu'il existe *de fait*, tel qu'il a été établi, et qui révèle les insuffisances de la synthèse, autrement dit l'impossibilité *pratique* du "mariage entre la raison et l'expérience". Le décalage, notamment, entre la méthode mathématique utilisée *a priori* et l'expérience invoquée par ailleurs pour l'irriguer semble mettre en relief une difficulté majeure, et une absence de complémentarité possible entre le pôle *a priori* de la raison et le pôle *a posteriori* de l'expérience, du fait de la nature même de cette méthode mathématique pratiquée par Wolff. Les mathématiques sont *a priori*, déductives, et allant nécessairement de l'esprit au monde, ou du moins à un objet construit par l'esprit, cela en aspirant foncièrement à la "pureté". Wolff n'a pas voulu l'entendre ainsi et, tout en adoptant cette méthode, a cherché à la fonder sur un empirisme assez poussé, ce qui n'a pu qu'engendrer une ambiguïté fondamentale: l'*a priori* ne peut pas procéder génétiquement de l'*a posteriori*, comme le veut Wolff, sans renoncer justement à tout ce qui fait son caractère *a priori*, c'est-à-dire son caractère déductif et seulement rationnel. En constatant l'échec pratique de ce "mariage", nous sommes alors en mesure de comprendre pourquoi Wolff, en voulant *mathématiser* notamment l'ontologie pour la rendre "enfin" scientifique, lui a finalement, sans le vouloir, porté un coup jugé *fatal* pour ses successeurs. Alors que lui-même voulait la fonder sur l'expérience, on l'a lue et interprétée ensuite, de fait, comme étant le fruit de la raison pure, une véritable *axiomatique* de l'être, parce qu'elle procède mathématiquement et *a priori*. Nous avons cherché à établir que ce malentendu grave pouvait être retrouvé *tel quel* à tous les grands

carrefours du système métaphysique wolffien, depuis la *Psychologie rationnelle* jusqu'aux preuves de Dieu de la *Théologie naturelle*.

Il restait à établir la cause de ce grave malentendu en montrant que la méthode mathématique utilisée par Wolff, historiquement parlant, ne pouvait pas se fonder ailleurs que dans une raison pure *a priori*, indépendamment de l'expérience sensible. Ainsi, son désir d'irriguer malgré tout cette méthode par l'expérience, avec une abstraction-séparation d'ailleurs insuffisante pour assurer le réalisme, menaçait à coup sûr la cohérence de l'ensemble. Pour établir cela, il fallait remonter, dans une seconde partie, aux sources historiques du mathématisme wolffien, en essayant de reconstituer une sorte de "généalogie de la raison pure *a priori*" à l'âge classique.

Dans notre seconde partie, nous avons pu de la sorte apprécier, à travers les différents auteurs que nous avons parcourus, l'extrême difficulté de retracer une généalogie claire et cohérente de l'apparition de la raison *pure a priori* avant que ces concepts ne soient justement codifiés par les définitions de Wolff au XVIII^{ème} siècle. Tout se passe comme si le thème de la raison pure était somme toute peu unifié, voire polémique, avant Wolff dans la philosophie européenne, comme une lueur émergeant à peine dans un contexte encore partagé entre Platon et Aristote. Pour le dire autrement, cette histoire semble liée à l'apparition de problématiques différentes concernant la méthode du savoir, qui prêtent le flanc à une assez grande diversité d'interprétation, et qui ne semblent pas justifier l'existence d'un projet clair et unifié. Il nous a fallu suivre au moins deux réformes parallèles, apparemment sans rapport entre elles, pour en suivre la trace, souvent implicitement et comme en filigrane, avant que les réformes ainsi établies ne finissent par se rejoindre et s'accorder dans la synthèse de Leibniz. Ces deux réformes inaugurent pourtant l'apparition de la raison pure dans l'âge classique ; elles en rendent l'exercice envisageable par une épistémologie appropriée, inspirée du néoplatonisme ; elles suivent l'une comme l'autre l'esprit de la Renaissance, dans sa volonté de refondre le savoir humain sur des bases non scolastiques, en sapant radicalement la tradition aristotélicienne.

Tout d'abord, le projet de reconstitution et d'unification des mathématiques à partir des progrès effectués en algèbre, corrélatif à celui, beaucoup moins clair et unifié, de l'extension des mathématiques à la philosophie entière (*mathesis universalis*), à travers Descartes et quelques mathématiciens antérieurs, constituait une première piste notable. Nous avons pu montrer, en la suivant, que la raison pure cartésienne tirait bien son origine d'une certaine manière de pratiquer les mathématiques, probablement issue du néoplatonisme de Proclus.

Ensuite, le projet de la réforme de la logique, initié par R. Agricola et La Ramée, qui renverse la logique traditionnelle au profit d'une dialectique privilégiant l'ordre méthodique *a priori* de la pensée, formait à l'évidence une seconde piste, bien distincte de la première ; mais ces deux réformes ne devaient pas nous faire oublier pour autant la position officielle des

universités allemandes, celle de la scolastique protestante dite "conservatrice", avec l'exemple de J. Scharf, et qui, paradoxalement, pour résister à toutes ces réformes, concède encore l'essentiel, c'est-à-dire la nécessité de systématiser davantage l'aristotélisme en direction d'une plus grande capacité de déduction *a priori*.

Il serait sans doute forcé de voir en ces événements une manifestation univoque, une "révolution" épistémologique déterminée dans tous ses détails. Il demeure néanmoins certain que c'est surtout, on l'a vu, avec Descartes, par son intuitionnisme, c'est-à-dire par sa propension à nommer "pure" l'intuition intellectuelle, et, finalement, par la large diffusion de sa pensée, que l'entendement pur est devenu un *objet philosophique* à part entière, reconnu et identifiable pour ses contemporains. Mais, en amont, La Ramée et les ramistes avaient déjà incontestablement *préparé* les esprits à recevoir favorablement l'usage "pur" d'une raison *a priori*, ou, du moins, les plus réticents d'entre eux ne lui auront objecté que des remarques périphériques, insuffisantes en tout cas pour nier la valeur de la méthode rigoureuse qui la suppose.

Toutefois, au delà de ces courants de pensée apparemment sans rapport ou incompatibles dans le détail, ne peut-on pas identifier un *esprit commun* qui les rapproche paradoxalement? Serait-ce là un projet téméraire, car négligeant trop les aspérités de détail? Cet esprit commun, c'est bel et bien celui d'une contestation générale qui ne cesse de s'intensifier. C'est bien toujours l'opposition à l'aristotélisme officiel, cible commune privilégiée, qui fédère implicitement ces réformes épistémologiques que sont le ramisme et le cartésianisme. Serait-il abusif de chercher maintenant à identifier, au fond, ce qui pourrait inspirer cette contestation *à la racine*? Il nous semble que c'est surtout la longue mais décisive réintroduction, par les humanistes, d'une manière de pensée *néoplatonicienne* dans les universités européennes à partir de la Renaissance, qui a probablement inspiré d'abord ces mouvements critiques. Certes, nous ne voulons pas dire avec cela que tout savant favorable à une lecture mathématique du monde à l'âge classique ait été nécessairement inspiré, et seulement inspiré, par le néoplatonisme. Pour être plus précis, nous voulons dire plutôt que la réédition des commentaires de Proclus de Lycie au milieu du XVI^{ème} siècle a très clairement inspiré aux mathématiciens d'alors une nouvelle manière de considérer l'intelligence humaine, manifestement incompatible avec la tradition d'Aristote. Cette nouvelle conception de l'intellect, constructive de ses propres idées, innéiste et anti-abstractionniste, s'est *insinuée* rapidement dans les écoles aristotéliennes à la faveur de l'enseignement des mathématiques, les mathématiciens étant soucieux de commenter Proclus, de le diffuser pour asseoir leur science sur des certitudes repensées sur des bases nouvelles, c'est-à-dire indépendantes des avertissements d'Aristote sur l'incommunicabilité des genres⁴³². Le platonisme, avec son

⁴³² Paradoxalement, La Ramée respectera cet avertissement aristotélien, ce qui l'empêchera de concevoir une *mathesis universalis* au sens cartésien du terme, opposant dès lors durablement les deux réformes. Sur l'opposition de La Ramée à la *mathesis universalis*, voir G. Crapulli, "*Mathesis universalis*". *Genesi di una idea nel XVI secolo*, édition Dell'Ateneo, Rome, 1969, chapitre III.

innéisme et son *a priori* favorable à l'égard des mathématiques et de la raison déductive, a ainsi contribué à nourrir une sorte d'ambiance intellectuelle spécifique, certes diffuse et difficile à peser exactement dans le détail, mais que l'on peut déceler chez les auteurs dans la mesure où cette atmosphère les rend rétifs à l'égard des méthodes scolastiques inductives. Cette "ambiance platonicienne" se montre à l'évidence favorable à cette "pure raison" procureuse de certitude par *elle-même* et par elle *seule*. Cette nouvelle posture intellectuelle a désarmé lentement, un à un, les adversaires aristotéliens surpris, pour la plupart, par cette remise en question radicale de leur autorité, pour finalement s'imposer à la pensée rationaliste, surtout leibnizienne, comme la révélation de cet attribut essentiel de la raison qu'est la *pureté*. Ainsi celle-ci est-elle devenue peu à peu manifeste au XVIIIème siècle, au point que Wolff, qui pourtant s'en défie par ailleurs et refuse la possibilité littérale de son exercice, a dû néanmoins estimer nécessaire de lui accorder une place de choix dans sa nomenclature, d'en fixer le sens et d'en faire une sorte d'"idéal régulateur" pour la raison humaine. Ainsi, lorsque Kant abordera bientôt à son tour la problématique de la raison pure, celle-ci, peut-on dire, n'aura jamais cessé de *poser problème* depuis son arrivée chez Descartes et ses inspirateurs, car elle n'aura pas vécu assez longtemps, dans la conscience philosophique moderne, pour devenir un objet philosophique véritablement stable, assuré et, surtout, *ayant fait ses preuves*. La raison pure n'aura manifestement pas vécu assez pour constituer une véritable *tradition intellectuelle*, et l'on se demande bien, avec cela, comment elle a pu devenir le caractère spécifique de toute métaphysique possible chez Kant. La raison pure *a priori* est ainsi radicalement étrangère à toute la tradition scolastique aristotélienne, dont la méthode métaphysique, foncièrement inductive et abstraite, *analogue* et non *univoque*, était totalement à l'abri de cette tentation. Entièrement solidaire, donc, de la seule épistémologie classique, depuis Descartes et La Ramée, cette méthode nouvelle a au contraire cherché dès le départ, non pas à se nourrir de l'expérience, mais à "enluminer" l'esprit humain avec un étrange esprit d'enthousiasme, en prétendant se passer complètement de toute donnée sensible et de tous les acquis amassés par la connaissance scolastique, exerçant ainsi une orgueilleuse fascination dont peut-être *seul Wolff* n'aura pas voulu jouer entièrement le jeu, sans lui-même toutefois avoir été suffisamment au fait de la tradition antérieure pour ne pas tomber malgré lui dans ses filets subtils. La nouvelle méthode de connaissance, toute inspirée de l'*a priori* mathématique, exerçait alors sur lui, si l'on peut dire, ses droits de préséance, ce qui l'empêcha certainement de comprendre la véritable doctrine scolastique traditionnelle. Celle-ci avait été peu à peu déviée par des maîtres, prétendument orthodoxes, mais en fait plus soucieux de suivre des tendances inédites et de pousser plus loin les nouveautés de leurs propres maîtres, eux-mêmes plus ou moins infidèles à l'esprit d'Aristote, si bien qu'il n'est pas excessif de dire que Wolff ne reçut d'Aristote lui-même que des *bribes altérées* de sa doctrine, et surtout une ignorance totale de sa méthode générale inductive et analogique.

On reproche souvent à Wolff d'avoir été encore "trop aristotélicien" au regard des aventures ultérieures de la philosophie. C'est peut-être-là une interprétation qu'il faudrait justement inverser pour être en mesure de mieux saisir la cohérence de l'histoire des idées. Nous espérons avoir pu montrer par cette étude qu'au contraire, *il n'a pas été assez aristotélicien*, le privant ainsi des nombreux bénéfices de la souplesse intellectuelle d'Aristote, pour lui permettre de donner à la philosophie spéculative, et surtout à la métaphysique, des fondements suffisamment solides qui auraient pu leur éviter peut-être d'avoir à passer au "tribunal critique" de Kant. Parce qu'il a voulu légitimement sauver l'expérience sensible sans avoir eu l'occasion de connaître le véritable esprit d'Aristote, le seul qui aurait pu le lui permettre sans soulever de graves incohérences entre les deux tendances contraires du rationalisme (*a priori*) et de l'empirisme (*a posteriori*), Wolff, en revendiquant un "mariage" entre ces deux camps, autrement dit une simple *mixité complémentaire* entre ces deux tendances, n'a pas su empêcher la crise méthodologique qui allait déferler juste après lui⁴³³, entraînant malgré lui des bouleversements et des faillites si graves qu'il n'aurait sans doute pas pu les admettre, mais donc il reste *in fine* l'un des principaux responsables dans l'histoire de la philosophie.

⁴³³ "Cette situation est une situation de *crise*. La métaphysique est en crise dès que, coupée de son fondement théologique, elle est incapable de démontrer par elle-même ses principes. (...) La métaphysique wolffienne évolue vers un éclectisme, qui est une collection de doctrines que l'on ne sait pas démontrer, et parmi lesquelles le lecteur retiendra ce qui lui semble bon. (...) Derrière le parfait alignement des paragraphes se cache dans les manuels wolffiens un grand désarroi philosophique, un premier sentiment de l'échec de la métaphysique. La question de la causalité mine de l'intérieur la philosophie wolffienne, elle est le principe d'une inexorable décomposition." (M. Puech, *Kant et la causalité*, op. cit., p. 103.).

ANNEXE I

Traduction de la Préface de l'Ontologie

PHILOSOPHIA PRIMA invidendis
elogiis a Scholasticis exornata ; sed,
postquam Philosophia *Cartesiana*
invaluit, in contemptum adducta
omniumque ludibrio exposita fuit.
Cartesius enim clare ac distincte
philosophari coepit, ut non admittantur
termini, nisi quibus notio clara obvia
respondet, aut qui definitione in
istiusmodi notiones simpliciores resolubili
constant, & res per rationes intrinsecas
intelligibili modo explicentur. In
Philosophia prima vero terminorum
definitiones ut plurimum obscuriores erant
ipsis terminis, & canones, quos
appellabant, non minus obscuri, quam
ambigui, ut adeo nullus propemodum tam
horum, quam illarum esset usus.
Accedebat terminorum istorum in partibus
ceteris Philosophiae, ipsis etiam
Facultatibus, quas vocant, superioribus
abusus : unde perversa ailla enascebatur
opinio, quasi Ontologia sit Lexicon
barbarum philosophicum, in quo
explicentur termini philosophici, quorum
maxima parte tuto carere possimus. Nec
parum etiam contemptum Philosophiae
primae promovebat, quod *Cartesius* de
terminis ontologicis, quibus carere non
possumus, definiendis desperans, eos
definitione nulla indigere pronunciasset,
quod ipsius opinione ex eorum sint
numero, quae rectius intelliguntur, quam
definiuntur. Quam primum mihi
proposueram philosophiam & certam, &
generi humano utilem efficere, atque ea
fini in rationem evidentiae
demonstrationum *Euclideanarum*
inquirebam, praeter formam, quam nuper
in Logica delineavi, deprehendebam, eam
a notionibus ontologicis pendere. Prima
enim, quibus *Euclides* utitur, principia
sunt definitiones nominales, quibus per se

"LA PHILOSOPHIE PREMIERE était louée
par les scolastiques, mais cependant, après la
promotion de la philosophie *cartésienne*, elle
tomba dans le mépris et fut ridiculisée par tous.
Descartes commença en effet à philosopher
clairement et distinctement ; les expressions ne
devaient pas être admises, exceptées dans la
mesure où une notion claire et évidente y
correspondait, ou bien dont la définition pouvait
être résolue en notions plus simples, et où les
choses devaient être expliquées par des raisons
intrinsèques, de façon intelligible. Dans la
Philosophie première, les définitions des
expressions étaient plus obscures que les
expressions elles-mêmes ; les règles, comme ils
les appelaient, étaient non moins obscures et
équivoques, et j'ajoute que l'on n'utilise presque
plus aucune des deux. En plus, on en venait à
abuser de ces expressions dans les autres parties
de la philosophie, et même dans les plus hautes
facultés, comme ils disaient, apparaissait alors
l'opinion que l'ontologie était un lexique
philosophique barbare, dans lequel les
expressions philosophiques étaient expliquées,
et dont on pouvait se passer pour la plus grande
part. Comme à l'avenir le fait contribuait au
mépris de la philosophie première, *Descartes*,
désespérant de définir les expressions
ontologiques dont on ne pouvait pas se passer,
expliquait pourtant qu'on n'avait nullement
besoin d'une définition, puisque cela appartenait
à sa conception d'après laquelle celles-ci se
laissent mieux comprendre que définir. Après
avoir entrepris de rendre la philosophie certaine
et aussi utile pour le genre humain, et, dans ce
but, ayant exploré le fondement de l'évidence
des preuves *euclidiennes*, je reconnaissais que,
dans la mise en forme décrite récemment dans
la Logique, il fallait les suspendre aux notions
ontologiques. Les premiers principes utilisés par
Euclide sont, en effet, d'abord des définitions
nominales dans lesquelles ne se trouve aucune
vérité, et ensuite des axiomes qui sont des

nulla inest veritas, & axiomata, quorum pleraque sunt propositiones ontologicae. Atque ita intelligebam Mathesin omnem certitudinem Philosophiae primae acceptam referre, ex qua principia prima desumit. Cum deinde in philosophia theoremata demonstrare conarer praedicatum ex determinationibus subjecti legitimis ratiociniis deducturus, & principia per iteratas demonstrationes ad indemonstrabilia reducere tentarem ; ipso opere didici, in omni veritatum genere perinde ac in Mathesi tandem perveniri ad principia Philosophiae primae, ut adeo nullus dubitarem, non ante Philosophiam, adeoque multo minus ea, quae ad Facultates vulgo superiores dictas spectant, methodo scientifica tradi posse, ut illa & certa, & utilis evadat, quam Philosophia prima ad eandem formam esset reducta. Denique ubi primum Mathematicorum tam veterum, quam recentiorum, atque deinde Physicorum quoque in Philosophia praesertim experimentalis inventa singulari studio examinarem, quomodo ex aliis quibusdam praesuppositis per certa artificia analytica fuerint deducta, aut decudi saltem potuerint ; praecepta quoque Artis inveniendi generalia ex notionibus ontologicis demonstranda esse intellexi, quemadmodum suo tempore fidem oculatam daturus sum, quando Artem inveniendi expositurus & inventa praeclara, quae prostant, ad suas regulas reducturus sum. Immo cum & Logicae probabilium, quam adhuc desiderari *Leibnitius* aliquoties monuit, notionem quandam formare ac specimina quaedam investigarem ; non minus reperi, absque notionibus ontologicis illius praecepta demonstrari minime posse. Abunde igitur utilitatis, immo necessitatis prorsus indispensabilis convictus de ea emendanda cogitare coepi. Id autem mihi proposui, ut quarem notionem distinctam cum entis in genere, tum eorum, quae ipsi conveniunt, praedicatorum, sive ens quae tale in se consideres, sive ad entia alia,

propositiones ontologiques. Et ainsi je compris que la mathématique doit rapporter toute sa certitude à la Philosophie première, de laquelle elle prend ses premiers principes. Comme j'essayais après cela de prouver des théorèmes dans la philosophie, alors que je déduisais le prédicat des déterminations du sujet avec de légitimes raisonnements, et que je m'efforçais de ramener, par des démonstrations répétées, les principes jusqu'à l'indémontrable, je suis enfin arrivé par ce travail, à propos de toute vérité générale et dans la mathématique, aux principes de la Philosophie première ; et j'ajoute que je n'avais plus aucun doute sur le fait que pouvaient seulement être traitées en Philosophie première les soi-disant plus hautes facultés, et alors, si la Philosophie première était ramenée à cette forme scientifique, la méthode scientifique deviendrait sûrement utile. Quand alors j'examinais, avec une attention particulière, tant les inventions des anciens que celles des nouveaux mathématiciens, et aussi celles des physiciens, particulièrement dans la Philosophie expérimentale, comme elles étaient déduites de certaines conditions et déterminées par certains artifices analytiques, je remarquai que les règles générales de l'Art d'inventer pouvaient aussi être prouvées par les notions ontologiques, comme cela sera rendu visible en son temps, lorsque cet Art d'inventer sera exposé, et lorsque les inventions considérables ainsi permises seront réduites à ses règles. Lorsque je formais et examinais aussi une notion avec la logique des probabilités, dont *Leibniz* avait assez souvent souligné les desideratas, je ne découvris pas moins que leurs règles de démonstration ne pouvaient être sans les notions ontologiques. Convaincu suffisamment de l'indispensable et absolue nécessité de la Philosophie première, je commençais à réfléchir sur son amélioration. Cependant j'entrepris de consulter les notions distinctes avec l'être en général, et aussi les prédicats qui lui convenaient, ou bien l'être considéré en tant que tel, ou bien d'autres êtres, en tant qu'ils sont êtres ; je déduisis des propositions déterminées de leurs notions, qui seules sont à utiliser dans le raisonnement, comme je l'ai assez prouvé dans la *Logique* ; et toutefois on ne doit

quatenus entia sunt, referas ; ut ex istis
 notionibus deducere propositiones
 determinatas, quas solas ad ratiocinandum
 esse utiles in Logica abunde docui ; ut
 denique in demonstrandis propositionibus
 istis non admitterem principia nisi in
 antecedentibus stabilita, quemadmodum
 in methodo demonstrativa fieri debere in
 Logica itidem ostendi. Atque sic tandem
 enatum est praesen, quod nunc in
 publicum prodit, opus Philosophiam
 primam novo prorsus habitu indutam
 sistens. Etsi autem methodus scientifica,
 qua usum sum & in sequentibus
 Philosophiae partibus utar, postulet, ut
 singula eo tradantur loco, quo ex
 praecedentibus intelligi ac demonstrari
 possunt ; cum eadem tamen scholae
 ordinem simul observare libuit, quantum
 illa permittit, quemadmodum & in Logica
 factum est : Atque ideo totum opus in
 duas partes secui, quarum utramque denuo
 in sectiones & has rursus in capita
 subdividere libuit. Ita vero factum est, ut
 subinde usus fuerim terminis nondum
 explicatis : quod etsi methodi scientificae
 legibus adversari videatur, sine ullo tamen
 periculo fieri potuit, propterea quod per
 notiones claras, etsi confusas, vulgo
 obvias intelliguntur, notionem autem
 aerum distinctae, antequam in medium
 afferuntur, demonstrationem nullam instar
 principii ingrediuntur. Quodsi quis
 miretur, vel prorsus reprehendat, definiri
 in hoc opere, quae per notiones confusas
 satis apte agnoscuntur & ab aliis
 distinguuntur, atque talia probari, quae
 nemo sanus in dubium vocaverit &
 quisvis ultro sine probatione concesserit ;
 in praesen institutum minime capit.
 Philosophiam de ente in genere tradimus :
 non igitur sufficit recensere ejus
 praedicata sive absoluta, sive respectiva,
 sed reddenda etiam ratio est, cur
 praedicata ista eidem convenient, ut a
 priori convincamur, quod eidem recte
 tribuantur semperque tribui possint, ubi
 eadem determinationes, quas praedicatum
 supponit, adfuerint. Neque enim sufficit,

admettre aucun principe dans les propositions
 démonstratives, s'il n'est pas fondé sur des
 [principes] antécédents, comme il doit arriver
 dans la méthode démonstrative que j'ai
 également présentée dans la *Logique*. Enfin, de
 cette façon l'ouvrage actuel présenté maintenant
 au public est apparu, lequel contient la
 Philosophie première dans une forme
 totalement nouvelle. Bien que cependant la
 méthode scientifique que j'ai appliquée et
 appliquerai dans les parties suivantes, exige que
 les choses singulières soient enseignées à
 l'endroit où elles peuvent être démontrées et
 comprises à partir des précédentes, il m'a plu en
 même temps d'observer avec cette méthode
 aussi l'ordre scolaire, dans la mesure où il le
 permet, comme il a été fait également dans la
Logique : j'ai divisé l'ouvrage entier en deux
 parties dont chacune se divise de nouveau en
 sections et celles-ci en chapitres. Ainsi donc il
 s'est fait que je n'aie pas encore utilisé les
 termes expliqués : bien que cela ne semble pas
 être compatible avec les lois de la méthode
 scientifique, pourtant, cela pourrait arriver sans
 danger, puisque ces notions claires bien
 qu'indistinctes, généralement connues de
 manière évidente, n'entrent cependant en aucune
 démonstration comme principes avant d'avoir
 été présentées. Si quelqu'un s'en étonne
 cependant ou blâme ce qui est défini dans cet
 ouvrage, qui reconnaît assez les notions
 indistinctes et les distingue des autres, dont
 aucun être raisonnable ne doute et que chacun
 admet volontiers sans preuve, il ne comprend en
 aucune façon la présente intention. Nous
 présentons la philosophie de l'être en général : il
 ne suffit pas de donner les prédicats absolus ou
 relatifs, mais on doit donner la raison pour
 laquelle ces prédicats lui sont accordés, si bien
 que nous soyons convaincus a priori qu'ils
 peuvent lui être attribués à juste titre et être
 toujours appréciés, si les mêmes définitions que
 suppose le prédicat sont disponibles. Il ne suffit
 pas en effet que soient claires certaines
 propositions qui correspondent aux notions
 indistinctes, mais il doit être rendu manifeste
 par leur développement, qui est contenu en
 celles-ci, que nous jugions que le prédicat ne
 peut pas être séparé de la notion du sujet. Des

propositiones aliquas per notiones confusas, quae iisdem respondent, esse claras ; sed evolutione illarum facta ostendendum, quid in iis contineatur, ut praedicatum a notione subjecti divelli non posse judicemus. Exempla propositiones tantummodo illustrent, quas experientia suggerit, minime autem illarum universalitatem stabiliunt, quae tum demum in aprico posita est, ubi patet ex determinationibus, quae notioni subjecti insunt, legitima ratiocinatione inferri posse praedicatum. Si quis methodi scientificae vim in cogendo assensu semel expertus fuerit ; is nunquam amplius de nimio demonstrandi studio conqueretur. Qui vero quaedam absque probatione admittere voluerit, is per me suo abundet sensu ac demonstrationem praetermittat a propositione se junctam eamque iis relinquat, qui nimiam in demonstrando scrupulositatem minime reprehendunt, sed in delitiis habent. Quoniam terminorum ontologicorum notiones vulgo non nisi confusas habemus, distinctae autem abstractorum notiones saepissime diversae judicantur a confusis ; ideo notionum nostrarum distinctarum identitatem cum confusis aut minimum incompletis vulgaribus demonstrandam esse duxi, ut appareat, nos terminorum receptorum significatum minime immutare. Notiones nostras distinctas ex rebus ipsis derivavimus, ex quibus per omnem Philosophiam sapere potius nobis visum est, quam ex aliorum cogitatis. Notiones communes confusae iisdem respondent, nisi quod male eloquantur Auctores, quae bene cogitant. Non igitur mirum, quod inter utrasque deprehendatur consensus, etsi de eodem parum fuerimus solliciti. Qui vero modum, quo consensum istum stabilimus, perpendere valet ; is satis intelliget, nostra nobis potius profuisse ad ea, quae sunt aliorum, intelligenda, quam aliena ad nostra invenienda. Hoc ipso autem simul innotescit, quomodo nostra obscurius ab aliis dictis lucem affundant, ut plenissime intelligantur : id quod non

exemples illustrent seulement les propositions que l'expérience suggère, mais ne fondent cependant pas du tout l'universalité qui vient seulement à la lumière quand les définitions incluses dans la notion du sujet deviennent claires, et que le prédicat peut être déduit par une conclusion légitime. Pour celui qui a appris de la force de la méthode scientifique à produire le consentement dans l'esprit, celui-ci ne se plaindra jamais de l'effort accentué des preuves. Mais celui qui cependant veut admettre quelque chose sans preuve, celui-ci peut insister dans son sens à cause de moi et ignorer la démonstration séparée des propositions respectives, et la laisser à ceux qui ne blâment en aucune façon un grand scrupule dans la démonstration, mais s'en réjouissent. Puisque nous n'avons communément que des notions indistinctes des expressions ontologiques, les notions distinctes étant tenues très souvent pour différentes des indistinctes par les objets abstraits, je pensais que de l'identité de nos notions claires et des notions indistinctes, ou tout au moins de celles qui sont incomplètement déduites des démonstrations communes, il apparaît que nous ne changeons que très peu la signification des expressions reçues. Nous avons puisé nous-mêmes nos notions claires dans les choses, à partir desquelles, selon ma conviction et à travers toute la philosophie, on doit travailler, au lieu de [travailler] à partir des pensées des autres. Les notions indistinctes communes correspondent à celles-ci, excepté si les Auteurs expriment mal ce qu'ils pensent bien. Il n'est donc pas surprenant d'établir une conformité entre les deux, bien que nous soyons seulement peu autour de ceux-ci. Celui qui réfléchit cependant sur la façon dont nous fondons cette conformité, examinera suffisamment que nos propres pensées étaient plus justes que celles qui sont d'autres [Auteurs], et qui auraient contribué à retrouver les nôtres à partir de conceptions différentes. Mais la façon dont les énoncés obscurs des autres peuvent s'éclairer commencent aussi à se faire connaître, si bien qu'il deviennent totalement intelligibles : cela vaut non seulement dans la Philosophie première, mais aussi dans tous les domaines restants de la

solum in Philosophia prima obtinet, sed in omni cognitione reliqua, quemadmodum hujus rei specimina & alias dedimus in oratione de Sinarum philosophia practica atque in Horis nostris subsecivis, pluraque in posterum in his ipsis, tum operibus quoque philosophicis, dabimus & re ipsa experientur, qui nostra sibi indefesso studio familiaria reddiderint. Si qui forte sint, quibus principia ontologica, quae hic proponuntur, sterilia aut exigui momenti videntur ; illi perpendant velim, usum principiorum non ante apparere, quam ad alia demonstranda fuerint applicata, ut adeo iudicium praecipitent, qui de eorum usu iudicant, ubi de iisdem applicandis nondum fuere solliciti, aut eorum applicandorum nulla adhuc sese obtulit occasio. Multo striliora videntur elementa *Euclidea*, ut nemo Matheseos reliquae ignarus usum eorum hariolari possit. Ubi vero ad ceteras Matheseos partes pedem promoveris, tantum eorum usum deprehendis, quantum tibi a nemine persuaderi passus fuisses. Aliqua de quantitate principia, quae hic ex notionibus a priori deducta reperies, ea sunt, in quae universa elementa *Euclidea* resolvuntur & unde eadem, atque adeo Mathesis universa, evidentiam omnem habet. Ceterae autem disciplinae philosophicae non minus sua ab Ontologia principia expectant, sine quibus evidentia ea destituuntur, quae ad convictionem sola sufficit. Dici autem vix potest, quantum adjumenti meditati ac docenti afferant notionem istae ontologicae, quas ex opere praesenti haurire licet, ut adeo easdem *notionum directricium* nomine compellare sueverim. Ceterum longe plurima supersunt, quae his superaddi possunt, sed ex iis deducenda, quae nos tradidimus. Quamobrem qui nostra sibi familiaria reddent, iis ad ulteriora progredi haud erit difficile, ubi methodi scientificae leges habuerint perspectas easque ad praxin transferre didicerint. Sequentia autem opera philosophica fertilitatem principiorum ontologicorum palam

connaissance ; nous avons donné ailleurs des essais pour cela, dans le *Discours sur la philosophie pratique des Chinois* et dans nos *Horae Subsecivae*, et nous donnerons d'autres exemples à l'avenir dans ces *Horae* et aussi dans les ouvrages philosophiques, comment ils ont appris les mêmes choses que ceux qui se sont familiarisés avec nos écrits par d'infatigables études. Si les principes ontologiques exposés ici devaient paraître à certains infertiles ou insignifiants, ils peuvent considérer que le profit des principes devient tangible seulement quand ils sont appliqués comme preuves d'autres propositions, si bien que ceux qui précipitent le jugement jugent de leur profit alors qu'ils ne se sont pas encore efforcés de les employer, ou bien aucune occasion ne s'est encore présentée pour leur application. Les *Eléments euclidiens* semblent perçus comme bien plus stériles, si bien qu'aucun ignorant de la mathématique restante ne suppose sa fécondité. Mais si l'on passe cependant aux parties restantes de la Mathématique, on établira qu'ils possèdent une grande fécondité, sans laquelle on n'aurait pu être convaincu par personne. Certains principes sur la quantité, que l'on trouve ici déduits a priori des notions, sont ceux à propos desquels tous les *Eléments euclidiens* peuvent être ramenés, et à partir d'eux, j'ajoute que l'intégralité des mathématiques tire toute leur certitude. Ainsi les disciplines philosophiques restantes reçoivent de l'Ontologie leurs principes, sans lesquels l'évidence de celles-ci fait défaut, [évidence] qui seule suffit à la conviction. Cependant il peut à peine être dit à quel point ces notions ontologiques que l'on peut puiser dans ce présent travail aident les penseurs et les enseignants, et j'ajoute que j'ai l'habitude de les indiquer par le nom de *notions directrices*. D'ailleurs il y a encore beaucoup de choses qui pourraient être ajoutées, mais elles peuvent être déduites de celles que nous enseignons. Celui qui cherche à se rendre nos résultats familiers pourra réussir en conséquence sans difficultés dès qu'il aura appris à transmettre les fondements de la méthode scientifique et de la pratique. Cependant les ouvrages philosophiques suivants

<p>loquentur, cum ibi demonstranda in eadem resolvantur. "</p> <p>Dabam Marburgi d 21. Sept. 1729.</p>	<p>certifieront clairement la fécondité des principes ontologiques, puisque leurs démonstrations peuvent y être ramenées."</p> <p>Marbourg, le 21 septembre 1729.</p>
--	---

ANNEXE II

Traduction du paragraphe 71 de l'Ontologie

<p>§ 71</p> <p>[Principii rationis sufficientis definitio et historia.]</p> <p>Propositio, quod nil sit sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, dicitur <i>Principium rationis sufficientis</i>. Illo usus est olim <i>Archimedes</i> in stabiliendis principiis Staticis. Idem agnovit tanquam universaliter verum & ad ipsas veritates morales extendit <i>Confucius</i>, quemadmodum in Notis ad Orationem de Sinarum philosophia practica not. 58, p. 44, annotavi. Immo etiam alii subinde ex hoc principio ratiocinati sunt. Primus tamen <i>Leibnitius</i> aperte de eodem locutus eodemque tanquam principio in rectificandis notionibus & demonstrandis propositionibus usus est egregio Theodiceae opere, & nos ideo in numerum principiorum ontologicorum retulimus, quod eodem non minus, quam principio contradictionis ad stabilienda firma ac inconcussa omnis cognitionis fundamenta sumus usuri.</p> <p>[Note] Scholastici dudum usi sunt axiomate, <i>nihil esse sine causa</i> : sed haec propositio cum principio rationis sufficientis minime confundenda, cum ratio & causa plurimum differant, quemadmodum deinceps docebimus. Inde est, quod iidem in Physicis non admiserint effectum sine causa, admiserint tamen sine ratione sufficiente. Ita e. gr. Agnoscebant, attractionis magneticae causam esse debere, dum ad vim attractricem magneti inexistentem provocabant ; sed quia non necessarium esse existimabant, ut per vim istam attractricem intelligibili modo attractionem magneticam explicarent, eandem profecto</p>	<p>§ 71</p> <p>[Définition et histoire du principe de raison suffisante.]</p> <p>"La proposition, que rien n'est sans raison suffisante pour laquelle cela est plutôt que de ne pas être, est dénommée <i>principe de raison suffisante</i>. <i>Archimède</i> l'utilisa jadis pour l'établissement des principes de la statique. <i>Confucius</i> reconnaissait le même principe comme vrai en général et l'étendait même jusqu'aux vérités morales, comme je l'ai remarqué dans les notes du Discours sur la philosophie pratique des Chinois, la rem. 58, p. 44. En outre d'autres également ont souvent raisonné selon ce principe. <i>Leibniz</i> en a parlé catégoriquement en premier et l'a utilisé seulement dans son éminent ouvrage sur la Théodicée, comme principe pour la rectitude des notions et comme preuve des propositions. Nous avons compté ce principe parmi les principes ontologiques, parce que nous l'utiliserons davantage que le principe de contradiction pour fixer certainement et indubitablement les fondements de toute la connaissance.</p> <p>[note] Les scolastiques avaient l'axiome <i>rien n'est sans cause</i>, en usage depuis longtemps : mais cette proposition n'est pas à confondre avec le principe de raison suffisante, parce que la raison et la cause diffèrent considérablement l'une de l'autre, comme nous le verrons par la suite. Ainsi les scolastiques n'ont admis aucun effet sans cause ; ils l'ont donc admis sans raison suffisante. Ainsi, par exemple, ils reconnaissaient qu'il devait y avoir une cause à l'attraction magnétique lorsqu'ils se référaient à la force existant dans l'aimant. Mais parcequ'ils n'estimaient pas nécessaire d'expliquer l'attraction magnétique par cette force d'attraction d'une manière intelligible, ils se</p>
--	--

absque ratione sufficiente subsistere posse sibi persuaserunt (§ 56). Quamobrem cum *Cartesius* qualitates occultas, intelligibili modo non explicabiles, ex philosophia eliminari iusserit ; rationis notionem claram quin habuerit, dubitandum non est (§ 80 *Log.*). Ideam etiam claret ex axioma primo, quod Dei existentiam & animae a corpore distinctionem more geometrico demonstraturus in controversiis Meditationibus de prima philosophia subijunctis p. m. 80 praemittit. Dum enim : *Nulla res, inquit, existit, de qua non possit quaeri, quatenus sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum ; discrimen inter causam & rationem confuse agnovit (§ 88 *Log.*). Facile autem apparet, dum axioma suum ad Deum extendit & in eo quodpiam attributum allegat, unde intelligatur, cur ad existendum nulla causa extrinseca opus habeat, ejus hunc esse sensum : *Nulla res* (sive substantia sit, sive accidens, seu attributum & modus ejus) *existit* (actus est), *de qua non possit quaeri, quatenus sit ratio* (sufficiens), *cur existat*. Ita vero axioma *Cartesii* cum principio rationis sufficientis coincidit. Et licet *Cartesius*, differentiam, quae inter causam & rationem intercedit, distincte non agnovit, atque adeo axioma suo in applicatione eam amplitudinem non tribuerit, quam confuse animadvertit ; eidem tamen convenienter qualitates occultas ex philosophia arcens facem praetulit *Leibnitio*, ut illam clare pervideret. Ut autem *Leibnitius* differentiam inter causam & rationem nullibi exposuerit, usus tamen, quem hujus principii fecit, mihi facem praetulit, ut ejusdem notionem distinctam consequeretur, cui conformis est definitio rationis sufficientis paulo ante data (§ 56).*

persuadèrent que cette attraction pouvait exister certainement sans raison suffisante (§ 56). Puisque maintenant *Descartes* exigeait d'éliminer de la philosophie les qualités occultes non explicables par un moyen intelligible, il n'est pas douteux qu'il devait avoir une notion claire de la raison (§ 80, *Log.*). La même chose est claire à propos du premier axiome qu'il utilise pour prouver l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps selon la méthode géométrique, dans les controverses jointes aux Méditations sur la philosophie première, qu'il expose p. 80 (mon comptage de page). Il disait en effet qu'il n'existe aucune chose de laquelle on ne pouvait demander la raison pour laquelle elle existe. Cela peut être demandé de Dieu lui-même, non parce qu'il aurait besoin de quelque cause pour exister, mais parce que l'immensité de sa nature elle-même est la cause ou la raison pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister ; il reconnaissait confusément une différence entre cause et raison (§ 88. *Log.*). Alors il apparaît facilement que pendant qu'il [Descartes] étend son axiome à Dieu et fait valoir en lui quelque attribut, d'où est examiné pourquoi il n'a besoin d'aucune raison extérieure à son existence, le sens de l'axiome est le suivant : *aucune chose* (ou une substance, ou un accident, ou un attribut et son mode) *n'existe* (est en acte), *de laquelle on ne pourrait demander ce que serait la raison* (suffisante) *pour laquelle elle existe*. Ainsi donc l'axiome de *Descartes* coïncide avec le principe de raison suffisante. Et bien que *Descartes* ne reconnaisse pas distinctement la différence intervenant entre cause et raison, et qu'ainsi il n'employa pas son axiome dans toute l'amplitude de son application, qu'il comprit confusément ; alors qu'il mit les qualités occultes hors de la philosophie, il passa le flambeau à *Leibniz*, qui perçut plus clairement la différence. Bien que cependant *Leibniz* n'ait nulle part discuté la différence entre cause et raison, il fit usage de ce principe et me passa le flambeau, afin que j'atteigne une notion distincte de ce principe auquel la définition de la raison suffisante donnée plus haut est conforme (§ 56)."

ANNEXE III

Traduction des §§ 234-241 de la *Psychologie empirique*

<p>SECTIO III</p> <p>De facultatis cognoscendi parte superiori</p> <p>CAPUT I.</p> <p>De Attentione & Reflexione.</p> <p>§ 234</p> <p>[Apperceptionis dependentia a nostro arbitrio.]</p> <p><i>Efficere possumus, ut in perceptione composita partialem unam magis appercipiamus, quam ceteras. Hoc unusquisque quovis momento in se experiri potest. Intuere quaeso faciem hominis ; videbis frontem, oculos, genas, nasum, os & mentum simul & tibi conscius eris, quod singulas hasce partes uno obturo comprehendas : oculis enim a facie aversis, dum quaerenti, quid videris, confiteris. Enimvero fieri posse deprehendis, ut faciem alterius intuens magis tibi conscius sis oculorum, quam ceterarum partium faciei. Similiter ponamus te simul videre objecta in templo praesentia & verba concionatoris audire ; ponamus porro te etiam aestum percipere, quo fervet aer. Fieri a te posse deprehendes, ut magis tibi conscius sis verborum oratoris sacri, quam objectorum, quae in oculos incurrunt, & aetius corpori molesti. Patet itaque a te effici posse, ut in iis, quae simul percipis, unius tibi magis sis conscius, quam ceterorum, consequenter ut in perceptione composita partialem unam magis appercipias, quam ceteras (§ 40. 25)</i></p> <p>[Note] Videmus itaque apperceptionem</p>	<p>SECTION III</p> <p>De la faculté de connaître, dans sa partie supérieure</p> <p>Chapitre 1</p> <p>De l'attention et de la réflexion</p> <p>§ 234</p> <p>[La dépendance de l'aperception par rapport à notre arbitre]</p> <p><i>"Dans une perception composée, nous pouvons faire en sorte d'apercevoir une perception partielle plus que les autres. Ceci, chacun peut à tout moment l'expérimenter en soi. Je te demande de considérer attentivement le visage d'un homme ; tu verras le front, les yeux, les joues, le nez, la bouche, le menton et en même temps tu seras conscient que tu saisis chacune de ces parties singulières par un seul regard : en effet, si une fois on te demande ce que tu as vu, les yeux détournés du visage, tu avoueras que tu as vu le visage d'un homme et en lui chacune de ses parties singulières. En effet tu te rends compte qu'il est possible, en regardant le visage d'autrui, de devenir, si tu le souhaites, davantage conscient des yeux que des autres parties du visage. Si de même nous te faisons voir des objets présents dans un temple, et en même temps entendre les paroles d'un harangueur ; posons en plus que nous te faisons sentir un feu, dont l'air alentour serait brûlant. Tu te rends compte qu'il t'est possible de devenir davantage conscient des paroles de l'orateur sacré que des objets qui tombent sous les yeux, et du feu qui affecte le corps. Ainsi, il est évident que tu peux faire en sorte, dans ces choses que tu perçois ensemble, d'être davantage conscient d'une seule d'elles, que des autres, et par conséquent, dans une perception</i></p>
--	--

pendere aliquatenus a potestate nostra.

§ 235

[Diversitas claritatis in siuml perceptis.]

Dum perceptionem partialem magis appercipimus quam ceteras, quae in eadem totali continentur ; ea nobis ceteris clarior est. Quando enim perceptionem quandam partialem magis appercipimus, quam ceteras, quae in eadem totali continentur ; magis nobis ejusdem conscii sumus, quam ceterarum (§ 25). Quodsi ejusdem magis conscii sumus, quam ceterarum ; rem quoque per eam repraesentatam (§ 24) magis agnoscimus ac ab aliis perceptibilibus distinguimus, quam ceteras per ceteras perceptiones repaesentatas. Perceptio igitur partialis, quam magis appercipimus ceteris, clarior nobis est ceteris, quae una cum ipsa in eadem perceptione continentur (§ 31).

[Note] Non solum hoc obtinet in rebus sensu perceptis, verum etiam in iis, quae vi imaginationis percipiuntur. Immo valet etiam, quatenus mens seipsam percipit ac operationum suarum sibi conscia est. Praeterea locum habet in omni rerum cognitione, sive ea intuitiva fuerit, sive symbolica. Non e longinquo hic perenda probatio, cum domestica unumquemque experientia, eaque admodum obvia, id docere possit.

§ 236

[Animae potestas in claritatem perceptionum]

Quoniam efficere possumus, ut in perceptione composita partialem una magis paaercipiamus, quam ceteras (§ 234) ; dum autem perceptionem partialem magis percipimus quam ceteras, quae in eadem totali continentur, ea nobis ceteris clarior est (§ 235) ; *efficere* utique *possumus ut in perceptione composita*

composée, d'apercevoir une perception partielle plus que les autres. (§ 40. 25).

[Note] Nous voyons ainsi que l'aperception dépend jusqu'à un certain point de notre pouvoir.

§ 235

[Des différences de clarté dans des perceptions simultanées.]

Si nous apercevons alors une perception partielle plus que les autres perceptions qui sont contenues dans leur totalité, celle-ci est plus claire pour nous que nos autres perceptions. En effet, lorsque nous apercevons une perception partielle plus que les autres, qui sont contenues dans leur totalité, nous sommes davantage conscients de celle-ci que des autres (§ 25). Si nous sommes davantage conscients de cette perception que des autres, nous reconnaissons aussi davantage la chose qui est représentée par elle (§ 24), et nous la distinguons mieux de ce qui est perceptible par ailleurs, que les autres choses représentées par d'autres perceptions qui sont contenues, en même temps que celle-ci, dans notre perception (§ 31).

[Note] Cela vaut non seulement pour les choses perçues par les sens, mais [cela] est aussi vrai pour celles qui sont perçues par le pouvoir de l'imagination. Et cela vaut même d'autant plus que l'âme se perçoit elle-même et est consciente de ses propres opérations. En outre, cela a lieu dans toute connaissance des choses, qu'elle soit intuitive ou bien qu'elle soit symbolique. Mais il n'est pas nécessaire ici de poursuivre longtemps cet examen, car chacun peut apprendre cela avec son expérience personnelle, et de manière très évidente.

§ 236

[Le pouvoir de l'âme dans la clarté des perceptions.]

Puisque nous pouvons faire en sorte

partialis una majorem claritatem ceteris habeat.

[Note] Patet adeo esse aliquam animae in claritatem perceptionum potestatem eandemque ab arbitrio ipsius pendere aliqua ex parte.

§ 237

[Attentionis definitio]

Facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una majorem claritatem ceteris habeat, dicitur *Attentio*.

[Note] Ponamus e. gr. nos simul percipere verba loquentis, videre praetera objecta in eo, quo sumus, loco praesentia & oculis nostris opposita, percipere etiam calorem, quo abundat aër in eodem loco. Quodsi perceptiones istas simultaneas inter se compares, non eodem gradu claritatis omnia simul percipi animadvertes. Quodsi enim verba loquentis probe agnoscis eaque e se invicem distinguis ; non aequè tibi conscius es objectorum, quae lumine suo oculos feriunt, immo subinde caloris prorsus non tibi conscius es. Tum vero dicis te attendere ad verba loquentis : immo quaesitus annon hoc vel illud in objecto praesente animadvertas, aut an non calor molestus tibi accidat ; respondes, te jam ad objectum istud & calorem non attendere, attendere autem ad verba loquentis, significaturus scilicet te illud in objecto non animadvertere, nec calorem admodum clare percipere, atque hoc ipso rationem redditurus, cur id fiat. Hinc non modo apparet definitionis praesentis realitas, quae per praecedentia jam satis manifesta; verum etiam intelligitur vocabulum attentionis sumi a nobis in significato recepto : sit ita quod aliter videatur illis, qui notionem, quae ipsis est, confusam nunquam ad distinctam revocarunt.

d'apercevoir, dans une perception composée, une perception partielle plus que les autres (§ 234) ; puisqu'en outre nous percevons cette même perception partielle plus que les autres perceptions qui sont contenues dans leur totalité, et que celle-là est pour nous plus claire que les autres (§ 235) ; *nous pouvons* en quelque manière *faire en sorte d'obtenir, dans une perception composée, une plus grande clarté pour une perception partielle que pour les autres.*

[Note] Dès lors il est évident qu'il existe un certain pouvoir de l'âme sur la clarté des perceptions, et par là qu'il dépend dans une certaine mesure de celle-ci.

§ 237

[Définition de l'attention]

La faculté de faire en sorte que, dans une perception composée, une perception partielle soit plus claire que les autres, s'appelle *Attention*.

[Note] Posons par exemple qu'au même instant, nous percevons les paroles d'un orateur, nous voyions en outre des objets présents dans le lieu où nous sommes et situés devant nos yeux, nous percevions également la chaleur qui envahit l'air en ce même lieu. Si tu compares bien ces perceptions simultanées entre elles, tu remarques qu'elles ne sont pas toutes perçues en même temps avec le même degré de clarté. En effet, si tu comprends les paroles de l'orateur et si tu les distingues les unes des autres, tu n'es pas aussi conscient des objets qui par leur lumière frappent tes yeux, pas plus que tu n'es conscient de la chaleur. Tu dis alors avec raison que tu es attentif aux paroles de l'orateur : si on demande au contraire si tu ne perçois pas l'un ou l'autre des objets présents, ou bien la chaleur pénible qui parvient à toi, tu réponds qu'à cet instant tu n'es attentif ni à cet objet ni à la chaleur, mais que tu es attentif aux paroles de l'orateur, ce qui signifie clairement que tu ne remarques pas un des objets, et que tu ne perçois pas davantage la chaleur avec une

§ 238

[Impedimenta attentionis a sensus objecto]

Sensatio impedit, quo minus ad phantasma simus attentivi, & sensatio fortior impedit, quo minus ad debiliorem simus attentivi. Phantasmata vi imaginationis producuntur (§ 93), adeoque per actus imaginationis subsistunt. Quoniam itaque sensationes actus imaginationis obscurant, ita ut hos subinde prorsus non appercipiamus (§ 99); impediunt utique, quo minus phantasmatis magis nobis conscius simus, quam rei sensu perceptae (§ 25), consequenter quo minus efficiamus, ut phantasma nobis fiat clarius ideis sensualibus. Impediunt itaque quo minus ad phantasma simus attentivi. Quoniam sensatio fortior obscurat debiliorem, ita ut subinde debiliorem prorsus non percipiamus (§ 76) ; eodem, quo ante, modo patet sensationem fortiorem impedire, quo minus ad debiliorem simus attentivi.

Idem confirmatur a posteriori. Ponamus te vi imaginationis tibi repraesentare imaginem *Mosis* in templo visam & ad eam attendere. Quodsi objectum aliquod praesens in oculos incurrit, v. gr. Arbor vicina, dum in hortum prospicis ; attentionem ad imaginem illam deficere experiris, ad arborem nunc directam non nisi difficulter ad illam retrahi, praesertim ubi attentionem nondum in potestatem tuam redegisti. Impedit igitur in hoc casu sensatio attentionem ad phantasma afferendam. Similiter visum claritate sua vincere sensationes ceteras constat. Orator ad verba, quae recitat attentus, ubi oculus convertit in personam, deficere sentit attentionem ad sermonem suum.

[Note] Propositioni huic notio communis respondet : unde audias vulgo omnes

complète clarté, et cela est expliqué par sa propre raison. La réalité de la définition présente apparaît non seulement par là, mais en outre était déjà suffisamment manifestée par ce qui précède. Et même, ainsi, on a raison de comprendre que le terme d'attention est pris par nous selon la signification reçue. Il arrive de la sorte que les choses soient vues autrement par ceux qui n'ont jamais ramené la notion confuse, qui est la leur, à la notion distincte.

§ 238

[L'obstacle à l'attention dans les objets des sens]

La sensation empêche que nous soyons attentifs aux phantasmes, et la sensation plus forte empêche que nous soyons attentifs à la plus faible. Les phantasmes sont produits par la force de l'imagination. (§ 93), et dès lors ils ne subsistent que par les actes de l'imagination. Parce que les sensations obscurcissent les actes de l'imagination, nous n'apercevons soudain plus du tout ceux-ci (§ 99) ; d'une façon ou d'une autre, elles empêchent que nous soyons davantage conscients des phantasmes, que de ce que nous percevons par les sens, et par conséquent elles empêchent que nous fassions en sorte de rendre nos phantasmes plus clairs que les idées sensibles. Elles empêchent ainsi que nous soyons attentifs aux phantasmes. Parce que la sensation plus forte obscurcit la sensation plus faible, nous ne percevons soudain plus du tout la plus faible (§ 76) ; de la même façon qu'auparavant, il est clair que la sensation la plus forte empêche que nous soyons attentifs à la plus faible.

La même [chose] est confirmée a posteriori. Posons que tu te représentes par ta force d'imagination une image visible de *Moïse* dans un temple et que tu sois attentif à elle. Supposons qu'un objet présent quelconque frappe tes yeux, par exemple un arbre voisin que tu vois alors dans un jardin ; tu constates que l'attention portée à l'autre image disparaît, que dirigée à présent sur l'arbre, ce n'est que difficilement qu'elle est ramenée sur celle-ci, surtout lorsque tu n'as pas ramené l'attention en

conqueri, sese non posse ad rem praesentem esse attentum, si organa sensoria ab objectis sensibilibus feriuntur.

§ 239

[Quomodo tollantur]

Quare si ad phantasmata attentum esse velimus ; ne objecto externa in organa sensoria agant, impedimus. Ita claudimus oculos, ne in eos incurrere possit objectum praesens, dum attentionem ad imaginem ejus conservare volumus, quod alibi a nobis visum meminimus. Idem a nobis fieri solet, ubi majorem ad operationes mentis attentionem conservare voluerimus.

[Note] Videmus subinde oratores & concionatores clausis oculis orationem recitare, ne objecta visibilia impediunt attentionem ad ea, quae verbis proferunt. Alii oculos ab auditoribus avertunt, ne eorum conspectu ab attentione avocentur. Tacemus exempla alia, quae unusquisque posthac facile per se agnoscet, ubi attentione usus principium praesens applicat, aut, si mavis, eruere studet.

§ 240

[Attentio quando facilius, quando difficilius conservetur.]

Quoniam sensatio impedit, quo minus ad phantasma simus attentum, & sensatio fortior impedit, quo minus ad debiliorem simus attentum (§ 238) ; attentio facilius conservatur, quando pauca in sensus externos agunt; difficilius vero, quando multa simul, praesertim fortiter, in organa sensoria agunt.

[Note] Inde est, quod aurora dicatur Musis amica, quoniam matutino tempore pauca sunt objecta, quae in organa sensoria agunt, cum nondum serveat solis aetus, aër strepitu hominum non resonet, nec

ton pouvoir. Donc, dans ce cas, la sensation empêche que l'attention ne soit consacrée aux phantasmes. De même, il est manifeste que la vision, par sa clarté, l'emporte sur les autres sensations. L'orateur, attentif aux mots qu'il prononce, quand il dirige ses yeux sur quelqu'un, sent que son attention à son sermon disparaît.

[Note] La notion commune correspond à cette proposition : tu entends communément que tous se plaignent de ne pas pouvoir être attentifs à une chose présente, si les organes des sens ne sont pas détournés des objets sensibles.

§ 239

[Comment ces obstacles sont écartés.]

Voilà pourquoi, si nous voulons être attentifs aux phantasmes, nous empêchons que des objets extérieurs n'agissent sur les organes des sens. Nous fermons ainsi les yeux pour qu'aucun objet présent ne puisse les atteindre, aussi longtemps que nous voulons maintenir l'attention sur l'image d'une chose que nous nous souvenons avoir vue ailleurs. La même chose nous arrive communément, dès lors que nous voulons maintenir une plus grande attention sur les opérations de l'esprit.

[Note] Nous voyons souvent les orateurs et les harangueurs prononcer des discours les yeux fermés pour que les objets visibles n'entravent pas l'attention portée à ce qui est utile aux discours. D'autres détournent les yeux de l'auditoire, pour que leur attention ne soit pas distraite par leur vue. Nous nous dispensons d'autres exemples que chacun pourra après cela reconnaître par lui-même, dès lors qu'il applique, en faisant preuve d'attention, le principe présent, ou, si tu préfères, dès lors qu'il cherche à le découvrir.

§ 240

[A quels moments l'attention est maintenue facilement, à quels moments elle l'est difficilement.]

corpus sit sibimeripsi molestum, quemadmodum a prandio praesertim fieri solet. Accedunt rationes aliae ab imaginatione, quae ex sequentibus patent. Patet per se auroram non esse Musis amicam, si eo fueris in loco, ubi primo statim mane multus hominum strepitus esse solet, aut ubi sedes in conclavi, in quo calidus nimium aër molestus. Ceterum ex eadem ratione multi eruditorum lucubrationes amant, quae tamen aliis incommodis premuntur.

§ 241

[Attentio ab imaginatio impedita]

Si multa phantasmata in imaginatione continuo sibi invicem succedunt ; attentio difficulter conservatur. Quodsi enim multa phantasmata in imaginatione continuo sibi invicem succedunt ; nova continuo nobis objiciuntur objecta, quorum nobis conscii sumus. Quare ubi ad ea attendimus, cessat attentio ad objectum, ad quod eandem conservare constitueramus.

Patet idem a posteriori. Ponamus enim te heri fuisse in frequentia multorum hominum ac interfuisse convivio lauto atque opiparo, ubi ad singula probe attendisti. Cras meditaturus in mentem veniunt ideae heternae diei : experieris, quam difficile sit mentem conservare attentam ad ea, quae meditaris, ubi praesertim (quod hic supponitur) attentionem ad gradum quendam eximium exercitationes nondum evexeris, quemadmodum fieri posse mox docebimus.

[Note] Casus sunt complures alii, ubi idem experiri licet. Quodsi multae in imaginatione continuo sibi invicem succedant ideae, atque his fueris intentus ; non audis, quae ab Oratore sacro dicuntur, etsi verba in aures incidant, teque eadem audire tibi videris. Impossibile nimirum

Puisque la sensation empêche que nous soyons attentifs aux phantasmes, et que la sensation la plus forte empêche que nous soyons attentifs à la sensation plus faible (§ 238) ; *l'attention est facile à maintenir quand peu de choses agissent sur les sens externes ; elle est au contraire difficile quand un grand nombre de choses agissent simultanément, et surtout fortement, sur les organes des sens.*

[Note] De là vient que l'aurore est appelée amie des Muses, parce qu'il y a le matin peu d'objets qui agissent sur les organes des sens, lorsqu'il n'y a pas encore la chaleur du soleil, que l'air ne résonne pas encore du vacarme des hommes, sans non plus que le corps ne soit affecté lui-même par lui-même, notamment par le petit déjeuner comme il a l'habitude de l'être. S'y ajoutent d'autres raisons que l'on peut imaginer, et qui sont évidentes par ce qui suit. Il va de soi que l'aurore ne serait pas l'amie des Muses si tu étais dans un lieu où les hommes ont coutume, dès le petit matin, de faire beaucoup de bruit, ou bien si tu étais dans une chambre où il ferait excessivement chaud. Du reste, pour cette même raison, beaucoup de savants aiment travailler la nuit, ce qui présente pourtant d'autres inconvénients.

§ 241

[Ce qui dans l'imagination fait obstacle à l'attention]

Si beaucoup de phantasmes se succèdent les uns aux autres sans interruption dans l'imagination, l'attention est difficile à maintenir. Si en effet beaucoup de phantasmes se succèdent les uns aux autres sans interruption dans l'imagination, de nouveaux objets, dont nous avons conscience, se présentent à nous continuellement. C'est pourquoi, dès lors que nous sommes attentifs à ceux-ci, l'attention portée à l'objet sur lequel nous voulons la maintenir, disparaît.

La même chose est claire a posteriori. Supposons en effet que tu te sois trouvé hier en

est, ut apertis auribus non audias :
enimvero quoniam deest attentio ad ea,
quae audis, quid audias tibi probe
consciis non es, adeoque multo minus
quid audiveris recordari potes. Imaginatio
sane non minus turbat attentionem, quam
sensus : quod enim sensus efficit claritate,
id imaginatio variatione ac novitate
idearum.

compagnie de beaucoup de monde, et que tu
n'aies participé à un riche et copieux festin, où
tu es bien attentif aux [choses] singulières. Le
lendemain, alors que tu médites, les idées du
jour précédent te viennent à l'esprit ; tu
constates à quel point il est difficile de garder
l'esprit attentif aux choses que tu médites,
surtout si (ce qui est supposé) tu n'as pas encore
exercé ton attention à un degré élevé, comme
nous allons bientôt montrer que cela est
possible.

[Note] D'autres circonstances sont nombreuses,
où la même chose peut être expérimentée. Or, si
de nombreuses idées se succèdent en retour
continuellement dans l'imagination, et que tu
aies été attentif à elles ; tu n'entends pas celles
qui sont dites par l'orateur sacré, quoique les
paroles parviennent aux oreilles, et que tu te
voies entendre celles-ci. Il est assurément
impossible que tu n'entendes pas les oreilles
ouvertes : c'est un fait que, puisque l'attention
sur celles-ci, que tu entends, manque, tu n'es
assurément pas conscient de ce que tu entends,
à tel point que tu ne puisses te souvenir que très
peu de ce que tu auras entendu. Vraiment
l'imagination ne trouble pas moins l'attention
que le sens : qu'en effet le sens produit la clarté,
cela par la variation et par la nouveauté des
idées."

ANNEXE IV

Traduction des Prolegomena (§§1-9) de la *Psychologie Rationnelle*

Prolegomena	Prolégomènes
<p>§ 1</p> <p>[Psychologiae rationalis definitio]</p> <p><i>"Psychologia rationalis est scientia eorum, quae per animam humanam possibile sunt.</i></p> <p>[Note] Dedimus hanc Psychologiae tanquam partis philosophiae definitionem in Discursu praeliminari (§ 58), eamque rationali ab empirica distinguendae convenire monuimus (§ 112. <i>Disc. praelim.</i>).</p>	<p>§ 1</p> <p>[Définition de la Psychologie rationnelle.]</p> <p><i>"La Psychologie rationnelle est la science de toutes les choses qui sont possibles par l'âme humaine.</i></p> <p>[Note] Nous avons proposé cette définition de la psychologie comme une partie de la définition de la philosophie dans le Discours préliminaire (§ 58), où nous avons indiqué qu'elle est accordée avec la distinction à faire entre la Psychologie rationnelle et empirique (§ 112. <i>Disc. Prélim.</i>).</p>
<p>§ 2</p> <p>[Cur demonstrationi in Psychologia rationali sit locus.]</p> <p>Quoniam Psychologia rationalis scientia est (§ 1), scientia vero in habitu demonstrandi quod affirmamus, vel negamus, consistit (§ 594. <i>Log.</i>) ; <i>Quae in Psychologia rationali traduntur, demonstranda sunt.</i></p> <p>[Note] Nimirum si sumimus Psychologiam rationalem esse scientiam, quod sumi posse mox evincetur, concedendum quoque in eadem locum esse demonstrationi. Et sane ubi in iis acquiescis, quae de anima a posteriori innotescunt ; in Psychologia empirica acquiescis, quam nuper peculiari volumine explicatam dedimus, nec ad Rationalem progredieris, sed eam insuper habes, consequenter partes omnes Philosophi adimplere negligis, cujus est reddere rationem eorum, quae sunt (§ 46, <i>Disc. praelim.</i>). Nos igitur, quibus philosophiam tradendi animus est, in id pro virili eniti debemus, ut demonstrationum illarum hactenus desideratarum contextum exhibeamus defectum, quantum datur, suppleturi, quo adhuc laborat nobilissima haec philosophiae pars.</p>	<p>§ 2</p> <p>[Pourquoi, dans la Psychologie rationnelle, se trouve le lieu de la démonstration]</p> <p>Puisque la Psychologie rationnelle est une science (§ 1) et puisque la science consiste en effet dans l'aptitude de démonstration de ce que nous affirmons ou nions (§ 594, <i>Log.</i>), <i>toutes [les choses] qui sont enseignées dans la Psychologie rationnelle sont démontrées.</i></p> <p>[Note] Si nous assumons que la Psychologie rationnelle soit une science, ce que nous montrerons bientôt peut être assumé, et alors, certainement, nous devons concéder que son but est de fournir en son lieu des démonstrations. Et quand tu restes satisfait en elle, de ce que les connaissances a posteriori de l'âme se marquent en nous a posteriori, comme nous l'avons récemment expliqué dans le volume qui lui est consacré, tu n'avances pas vers la Psychologie rationnelle, mais la laisses intacte. Tu négliges ainsi de compléter toutes les parties de la philosophie, dont le but est de fournir la raison</p>

§ 3

[Principia demonstrandi unde petenda]

In Psychologia rationali principia demonstrandi petenda sunt ex Ontologia, Cosmologia & Psychologia empirica. In numerum principiorum demonstrandi non assumuntur nisi definitiones, experientiae indubitatae, axiomata & propositiones jam demonstratae (§ 562, *Log.*). Sed definitiones eorum, quae in animam pertinent, Psychologia empirica tradit, quemadmodum ex tractatione ejusdem liquet, eademque stabilis principia per experientiam manifesta (§ 1, *Psychol. empir.*). In Psychologia igitur rationali principia demonstrandi petenda sunt ex Psychologia empirica. *Quod erat primum.*

Porro anima humana cum actu existat (§ 21, *Psychol. empir.*), in numero entium est (§ 134, *Ontol.*) consequenter ad eam tanquam speciem applicari possunt, quae de ente in genere demonstrata sunt (§ 360, 361, *Psychol. empir.*). Quamobrem cum in Ontologia demonstrantur, quae de ente in genere praedicanda veniunt (§ 1, *Ontol.*) ; in Psychologia rationali principia demonstrandi petuntur ex Ontologia. *Quod erat secundum.*

Denique anima percipit corpora mutationem organis sensoris qua talibus inducentia mutationi in organo factae convenienter (§ 67, *Psychol. empir.*), & ab hac facultate sentiendi pendet imaginandi facultas (§ 91, 92, *Psych. empir.*), pendet quoque facultates mentis aliae (§ 237, 257 & c. *Psych. empir.*). Immo mentis mutationes a mutationibus corporis nostri (§ 948, *Psychol. empir.*) & motus quidam corporis a voluntate animae pendent (§ 953, *Psychol. empir.*). Quamobrem cum generalem mundi seu universi corporei (§ 1, *Cosmol.*) atque corporum theoriam Cosmologia tradat (§ 119 & seqq. , *Cosmol.*) ; ex Cosmologia quoque demonstrandi principia petenda sunt. *Quod erat tertium.*

Jam cum anima entis quaedam species sit, quemadmodum paulo ante demonstratum est, & quidem simplicis, quemadmodum inferius ostendemus, aliud genus propius quam ens simplex seu substantiam simplicem, nec

de ce qui existe (§ 46, *Disc. Prél.*). Donc, ceux d'entre nous qui avons l'intention d'enseigner la philosophie devons essayer, autant que nous le pouvons, d'exposer les liens unissant les démonstrations de ces questions que nous voulons considérer, afin de combler toutes les lacunes que nous pourrions détecter; la plus noble partie de la philosophie travaille vers ce but.

§ 3

[D'où sont recherchés les principes de démonstration.]

La Psychologie rationnelle cherche ses principes de démonstration à partir de l'Ontologie, de la Cosmologie et de la Psychologie empirique.

Seules les définitions, les expériences indubitables, les axiomes et les propositions déjà démontrées sont assumées comme principes de démonstration (§ 562, *Log.*). Mais la Psychologie empirique, comme il est évident à partir de notre traité sur ce sujet, enseigne les définitions de ce qui appartient à l'âme et établit des principes qui ont été manifestés par l'expérience (§ 1, *Psych. empir.*). Donc la Psychologie rationnelle doit chercher les principes de démonstration à partir de la psychologie empirique. (Ce qui était la première chose à prouver).

De plus, l'âme humaine existe en acte (§ 21, *Psych. empir.*) et est comptée parmi les êtres (§ 134, *Ontol.*). Dès lors tout ce qui est démontré de l'être en général peut être appliqué à l'âme, puisqu'elle est une espèce d'être (§ 360-361, *Psych. empir.*). C'est pourquoi, puisque ces choses en général sont démontrées dans l'Ontologie (§ 1, *Ontol.*), la Psychologie rationnelle prend ses principes de démonstration de l'Ontologie. (Ce qui était la deuxième chose à prouver).

Enfin, l'âme perçoit les corps comme des modifications dans les organes des sens, pour autant que ces modifications sont appropriées

remotius aliud praeterquam ens agnoscit, consequenter nec aliam nisi entis in genere, & entis simplicis in specie theoriam supponit. Quamobrem cum entis in genere & entis simplicis theoria in Ontologia tradatur (§ 132 & seqq. ac § 673 & seqq, *Ontol.*), quae vero de anima quoad differentiam specificam ab aliis entibus simplicibus a posteriori observanda sunt, in Psychologia empirica tradantur (§ 1, *Psychol. empir.*) & animae ad corpus relatio pateat per theoriam corporis in genere ac generalem mundi theoriam, prouti ex inferioribus constabit, in Cosmologia traditam per ea, quae jam demonstrata sunt ; praeterquam principia ex Ontologia, Cosmologia & Psychologia empirica mutuanda aliis ex disciplinis aliis petendis non habemus opus. *Quod erat quartum.*

[Note] Atque haec est ratio, cur Ontologiam, Cosmologiam & Psychologiam empiricam rationali praemiserimus (§ 87, *Disc. prael.*).

§ 4

[Psychologiae rationalis ab empirica differentia.]

In Psychologia rationali reddenda est ratio eorum, quae animae insunt, aut inesse possunt. Psychologia enim rationalis philosophiae pars est, quae de anima agit (§ 58, 112, *Disc. prael.*). Ergo in ea reddenda est ratio eorum, quae animae vel actu insunt, vel inesse possunt (§ 31, *Disc. prael.*).

[Note] Hanc esse differentiam Psychologiae rationalis ab empirica dudum monuimus alibi (§ 112, *Disc. prael.*) atque ex collatione utriusque patebit. Nullus enim dubito fore, ut lector seria usus attentione intelligat, de iis quae ad animam spectant, non minus evidentes rationes reddi posse, quam Physici moderni de rebus materialibus reddere solent.

§ 5

[Possibilitas Psychologiae rationalis]

Psychologia rationalis possibilis. In Psychologia enim rationali reddenda est ratio eorum, quae animae insunt, aut inesse possunt (§ 4). Jam cum anima humana actu existat (§

aux organes particuliers (§ 67, *Psych. empir.*). La faculté d'imagination et les autres facultés de notre esprit (§ 91 et 92, *Psych. empir.*) dépendent de cette faculté de sensation. Ainsi, les modifications de l'esprit dépendent des modifications dans notre corps (§ 948, *Psych. empir.*), et inversement les activités de notre corps dépendent de la volonté de notre âme (§ 953, *Psych. empir.*). Donc, puisque la Cosmologie enseigne les caractéristiques générales du monde ou de l'univers corporel (§ 1, *Cosmol.*), aussi bien de la théorie des corps (§ 119 et suiv., *Cosmol.*), les principes de démonstration sont aussi cherché à partir de la Cosmologie. (Ce qui était la troisième chose à prouver).

Maintenant l'âme est une espèce particulière d'être, comme nous l'avons juste démontré, et est simple, comme nous allons le montrer ci-dessous; puisque nous ne connaissons aucun genre plus proche que le simple étant, c'est-à-dire la substance simple, pas plus éloignée que l'être, nous n'assumons aucune autre théorie sinon celle de l'être en général et des êtres simples en particulier. Puisque dans l'Ontologie est enseignée la théorie de l'être en général et de l'être simple (§ 132 et suiv., § 673 et suiv., *Ontol.*) ; puisque dans la Psychologie empirique nous enseignons ce que nous observons a posteriori pour distinguer spécifiquement l'âme de tous les autres êtres simples (§ 1, *Psych. empir.*) ; et puisque la relation de l'âme au corps devrait être évidente à partir de la théorie du corps en général et de la théorie générale du monde _ dans la mesure où le monde consiste en corps moindres_ lesquels sont traités dans la Cosmologie à partir des principes qui ont été démontrés : c'est pourquoi il n'est pas nécessaire pour nous d'emprunter les principes en d'autres disciplines que l'ontologie, la Cosmologie et la Psychologie empirique. (Ce qui était la quatrième chose à prouver).

[Note] Et c'est la raison pour laquelle nous devons considérer l'Ontologie, la Cosmologie et la Psychologie empirique avant la Psychologie rationnelle (§ 87, *Disc. Prél.*).

21, *Psych. empir.*), adeoque ens sit (§ 134, *Ontol.*), in ea quoque quaedam reperiuntur, quae sibi mutuo non repugnant, non tamen per alia, quae simul insunt, nec per se invicem determinantur (§ 142, *Ontol.*), consequenter essentiam habet (§ 143, *Ontol.*) atque in ea ratio continetur sufficiens eorum, quae praeter eam animae vel constanter insunt, vel inesse possunt (§ 167, *Ontol.*). Psychologia igitur rationalis possibilis (§ 91, *Ontol.*).

[Note] Hanc propositionem ideo addimus, ut intelligatur, Psychologiam rationalem, qualem definimus, non esse terminum inanem (§ 38, *Log.*), neque adeo inanem in ea condenda operam sumi. Ceterum ex ipsa notione possibilitatis quoque constat, quomodo in Psychologia rationali sit procedendum. Nimirum conceptus quidam essentialis formandus est & ex eo a priori colligenda sunt, quae in Psychologia empirica a posteriori stabilimus : id quod obtinetur, si expendamus ea, quae ibidem de anima annotata fuere, & inquiramus vi notionum distinctarum ibidem evolutarum, quaenam eorum ex aliis demonstrari possint. Hac sane methodo ubi sumus, dum vires in Psychologia rationali condenda periclitabamur.

§ 6

[Error in Psychologia rationalis commissus num latius serpat.]

Si in Psychologia rationali error committitur ; nullus inde in Theologiam naturalem, Logicam & Philosophiam practicam serpit. Etenim in Psychologia rationali reddenda est ratio eorum, quae animae insunt, aut inesse possunt (§ 4), quae cum in Psychologia empirica doceantur (§ 2, *Psych. empir.*), non alia animae tribuuntur in Psychologia rationali, quam quae de eadem indubia experientiae fide in empirica evincuntur. Quamobrem sicubi error admittitur in rationali ; non animae tribuitur, quod eidem non inest, vel inesse minime potest ; sed tantummodo ratio spuria redditur ejus, quod eidem inest, vel inesse potest, seu propositio, quam a posteriori veram esse constat, minus recte demonstratur. Utimur vero propositionibus, non demonstrationibus tanquam principiis demonstrandi (§ 562, *Log.*). Quare etsi in

§ 4

[Différence entre Psychologie rationnelle et empirique.]

Dans la Psychologie rationnelle est donnée la raison de toutes [les choses] qui surviennent dans l'âme ou peuvent survenir en elle. En effet la Psychologie rationnelle est cette partie de la philosophie concernant l'âme avec elle-même (§ 58, 112, *Disc. Prél.*). Donc on doit donner la raison de ce qui arrive réellement dans l'âme, ou peut arriver en elle (§ 31, *Disc. Prél.*).

[Note] Nous avons montré ailleurs ceci pour distinguer la Psychologie rationnelle de l'empirique (§ 112, *Disc. Prél.*), quoique la distinction soit évidente à partir d'une comparaison des deux. Plus loin, le lecteur sérieusement attentif comprend sans aucun doute qu'on ne peut donner des raisons moins évidentes pour ce qui appartient à l'âme que ce qui est habituellement donné dans la physique moderne pour les objets matériels.

§ 5

[Possibilité de la Psychologie rationnelle.]

La Psychologie rationnelle est possible. Dans la Psychologie rationnelle est donnée la raison de tout ce qui arrive dans l'âme ou peut arriver en elle (§ 4). Maintenant, puisque l'âme humaine existe réellement (§ 21, *Psych. empir.*) et est un être (§ 134, *Ontol.*), certaines fonctions la caractérisent qui ne se répugnent pas mutuellement, ni se sont déterminées par d'autres fonctions présentes simultanément, ni déterminées l'une par l'autre (§ 142, *Ontol.*). Dès lors l'âme a une essence (§ 143, *Ontol.*), et cette essence contient la raison suffisante de ces choses sur elle-même qui surviennent constamment dans l'âme ou peuvent arriver en elle (§ 167, *Ontol.*). De ce fait, la Psychologie rationnelle est possible (§ 91, *Ontol.*).

[Note] Nous ajoutons cette proposition de sorte que la Psychologie rationnelle, comme nous la

Psychologia rationali error committatur, nullus tamen inde cum principiis, quae Philosophiae practicae ac Logicae tradit (§ 6 & seqq., *Psychol. empir.*), in has disciplinas error serpit.

[Note] Vanus eorum metus est, qui nescio quam virtutis ac justitiae in civitate jacturam a Psychologia rationali, siquidem eam erroneam esse contingat, imminere somniant. Ad eum igitur fugandum propositionem praesentem apposimus. Ecquis sibi metuit, ne intereat genus humanum, nullis amplius hominibus genitis, propterea quod theoria generationis a Physico tradita veritati non respondeat? Maxime ab eadem abhorret hypothesis ad *Harvaei* usque tempora recepta de generatione hominis ex commixtione seminis masculini & foemini, massarum informium, ab anima facta : id quod hodie tantum non omnes agnoscunt, qui Physicae operam impendunt. Hac tamen non obstante homines fuerunt geniti, factis iis quae experientia fieri jubet.

§ 7

[Cur Psychologia rationalis empiricae lucem affundat.]

Per Psychologiam rationalem plenius ac rectius intelliguntur, quae in empirica docentur. In Psychologia rationali ratio redditur eorum, quae animae insunt, aut inesse possunt (§ 4). Quoniam itaque per rationem intelligitur, cur aliquid potius sit, quam non sit (§ 56, *Ontol.*) ; per ea, quae in Psychologia rationali traduntur, plenius intelliguntur, quae in empirica docentur. *Quod erat unum.*

Et quoniam qui novit, cur aliquid potius sit quam non sit, clarissime percipit, utrum subjecto alicui vel vi definitionis, vel sub conditione quadam adjecta, aut quibusdam determinationibus accidentalibus supervenientibus tribuendum sit (§ 130, *Ontol.* & § 4, *Psych. rat.*). Psychologia rationalis docet limites, intra quos praedicata animae tribuenda coercentur. Quamobrem verendum non est, ut eidem unquam tribuat aliquod praedicatum eo in casu, quo eidem convenire nequit. Rectius igitur intelligit per rationalem, quae in empirica docentur. *Quod erat alterum.*

définissons, ne sera pas un terme vide (§ 38, *Log.*) et que l'effort dépensé dans sa recherche ne sera pas regardé comme vain. Certainement cette notion même de possibilité établit comment la Psychologie rationnelle doit procéder. Nous devons former un certain concept essentiel et dériver a priori de lui tout ce que nous établissons a posteriori dans la Psychologie empirique. Nous pouvons atteindre ce but si nous considérons ces aspects de l'âme observés dans la Psychologie empirique et si nous enquêtons sur la signification des notions distinctes ainsi révélées dans le but de déterminer laquelle de celles-ci sera démontrée à partir des autres. En effet, nous avons utilisé cette méthode pour construire la Psychologie rationnelle, alors que nous nous sommes assujettis à la recherche d'hommes très capables.

§ 6

[Si l'erreur commise dans la Psychologie rationnelle s'insinue subrepticement]

Aucune erreur commise dans la Psychologie rationnelle ne peut pénétrer subrepticement dans la Théologie naturelle, la Logique et la philosophie pratique. A présent, la psychologie rationnelle donne la raison qui explique tout ce qui survient dans l'âme ou bien peut survenir en elle (§ 4). Puisque ces sujets sont enseignés dans la Psychologie empirique (§ 2, *Psych. empir.*), rien n'est attribué à l'âme dans la psychologie rationnelle sauf ce qui est montré la concernant dans la psychologie empirique à travers l'expérience indubitable et fiable. De ce fait, quand une erreur survient n'importe où dans la Psychologie rationnelle, nous n'attribuons pas à l'âme ce qui ne survient pas en elle, ou pire, ce qui ne peut pas survenir. Si nous donnons une raison infondée à ce qui survient ou peut survenir dans l'âme, alors cela signifie que nous démontrons incorrectement une proposition établie a posteriori comme étant vraie. En effet, nous utilisons alors comme principes de démonstration des propositions qui n'ont pas été démontrées (§ 562, *Log.*). Ainsi, si une erreur est commise en Psychologie

[Note] Necessesse est ut utilitatem Psychologiae empiricae evincamus, ne quis existimet eam tanquam rem nullius momenti contemni prorsus posse ; sed ut digna intelligatur, quae excolatur. inter utilitatem igitur Psychologiae rationalis primo loco refero, quod dogmata de anima & plenius, & rectius intelligantur. Utraque non contemnenda est. Neque enim solum prior satisfacit animo sciendi cupido, ut in veritate agnita acquiescat; verum & consensum praestat confirmatiorem. Posterior vero immunitatem ab errore pollicetur ex perversa principiorum psychologorum applicatione metuendo. Non nego supponi, quod Psychologia rationalis hasce utilitates habere nequeat, nisi ubi in eadem acu tangitur veritas.

§ 8

[Acumen logicum quomodo perficiatur.]

Psychologia rationalis auget acumen in observandis iis, quae animae insunt. Etenim in Psychologia rationali redditur ratio eorum, quae animae insunt, aut inesse possunt (§ 4). Quamobrem sit in ea reddenda difficultas quaedam nobis objiciatur ; unde ea sit inquiratur atque adeo animus advertitur ad ea, quae in anima nostra insunt, vel occasione observandi sua sponte oblata, vel facto experimento, sicque nobis conscii simus eorum, quae alias attentioni nostrae sese subducunt. Quamobrem cum jam in anima plura distinguamus, quam antea ; acumen nostrum studio Psychologiae rationalis perficitur. Similiter cum in Psychologia rationali ex iis, quae de anima nobis innotuere, deducantur alia, quae nobis per experientiam nondum innotuerant ; experimento veritatem comprobaturi denuo animum advertimus ad ea, quae in ipsa contingunt, & antea attentioni nostrae sese subduxerunt, propterea quod deesset ejus in ea convertendi ratio (§ 70, *Ontol.*). Unde patet ut ante acumen observandi ea, quae animae insunt, augeri.

rationnelle, aucun dégât n'est causé aux principes que la Psychologie empirique enseigne à la loi naturelle, la Théologie naturelle, la philosophie pratique ou la logique (§ 6 et suiv. , *Psychol. empir.*). Et aucune erreur ne se cache dans ces disciplines.

[Note] Quelques uns, dans l'ignorance, rêvent cela parce que l'erreur ne germe pas dans la Psychologie rationnelle; cela menace de détruire la vertu et la justice dans l'Etat. Mais leur peur est sans fondement, et nous offrons la proposition présente pour la dissiper. "Certains ont-ils peur que le genre humain périsse, que les hommes cessent de naître parce que la théorie des générations expliquée en physique ne correspond pas à la vérité? Du temps de *Harvey* était soutenue l'hypothèse que l'homme était engendré à partir du mélange fait entre les semences masculines et féminines, qui étaient supposées être des masses informes : mais cette hypothèse est loin d'être vraie, même si, encore aujourd'hui, beaucoup de physiciens ne l'admettent pas. Toutefois, cette situation n'a pas empêché les naissances humaines, chose que l'expérience atteste.

§ 7

[Pourquoi la Psychologie rationnelle étend la lumière de l'empirique.]

Ce qui est enseigné dans la Psychologie empirique est plus complètement et adéquatement compris grâce à la Psychologie rationnelle. Dans la Psychologie rationnelle, la raison est donnée de tout ce qui survient dans l'âme ou de tout ce qui peut y survenir (§ 4). Puisque la raison pour laquelle les choses existent plutôt que non est comprise à partir de la raison, ce qui est enseigné dans la Psychologie empirique est plus complètement compris dans les considérations de la Psychologie rationnelle. (Ceci était la première chose à prouver).

Celui qui sait pourquoi quelque chose existe plutôt que non perçoit de façon extrêmement claire si un prédicat qui, l'expérience le

[Note] Veritatis propositionis praesentis omnium optime convicimur, si eam in nobismetipsis experiamur. Qui in Astronomia fuerint versati, vel philosophiam experimentalem nostra methodo pertractarunt ; ii quod in specie experti sunt, animadversa universalitate notionis, ad Psychologiam transferent. Utilitas igitur, quam praesens inculcat propositio, egregia prorsus est : etenim patet Psychologiae rationali tribui debere, ut, quae de anima cognoscuntur, & firmiori assensu complectamur, & ut in interiorem animae cognitionem penetremus, a qua alias arcemur. Quantum hoc acumen in Moralibus juvet, suo loco palam erit.

§ 9

[Veritates Psychologiae rationali debitae]

Psychologia rationalis de anima detegit, quae observationi soli impervia solit. Etenim in Psychologia rationali ratio redditur eorum, quae anima insunt, aut inesse possunt (§ 4). Atque adeo propositiones in ea fiunt determinatae (§ 320, *Log.*), consequenter ad ratiocinandum aptae (§ 499 & seqq. , *Log.*). Quamobrem cum per artem inveniendi ex propositionibus determinatis sognitis colligantur aliae incognitae (§ 461, *Psych. empir.*) ; de anima jam innotescunt, quae a posteriori detegere non licuerat. Psychologia igitur rationalis de anima detegit, quae observationi soli impervia fuissent.

[Note] Equidem cum per Psychologiam rationalem augeatur quoque acumen in observandis iis, quae animae insunt (§ 8) fieri potest ut a priori in Rationali detecta jam observationi etiam pateant, ubi ante nobis perspecta fuerint, experimur enim facilius observari quae jam nobis perspecta sunt, quam quae penitus incognita : non tamen ideo negari potest,

montrant, est relié à un sujet, doit être attribué à un sujet en raison de la définition, ou bien en raison de quelque condition supplémentaire, ou bien en raison de quelque détermination supplémentaire, ou bien à cause de certaines déterminations survenues (§ 130, *Ontol* et § 4, *Psycho. rat.*). La Psychologie rationnelle nous enseigne les contraintes limitant notre attribution des prédicats à l'âme. L'on ne doit pas en conséquence craindre qu'un prédicat inapproprié puisse lui être attribué. En effet, ce qui est enseigné dans la Psychologie empirique est mieux compris grâce à la raison. (Ce qui était l'autre chose à prouver).

[Note] Il est nécessaire que nous montrions l'utilité de la Psychologie rationnelle, de telle sorte qu'elle ne soit pas entièrement condamnée, mais comme quelque chose qui mérite d'être cultivé. Concernant cette utilité, je me réfère principalement au fait que, à travers elles, les doctrines à propos de l'âme soient pleinement et adéquatement comprises. Aucun de ces avantages ne doit être négligé. en effet, le premier satisfait l'esprit désireux de connaissance, de telle sorte que cela demeure dans la vérité reconnue, car la vérité et la correspondance procurent à l'esprit une plus grande assurance. Le deuxième promet de libérer de la crainte de toute erreur provenant d'une application impropre des principes de la psychologie. J'admets que j'ai compris que la Psychologie rationnelle avait une utilité quand elle tirait le droit de la vérité.

§ 8

[Par quel moyen psychologique l'acumen est perfectionné]

La Psychologie rationnelle augmente notre acumen à observer ce qui survient dans notre âme. Dans la Psychologie rationnelle est donnée la raison de tout ce qui survient dans l'âme ou de ce qui peut y survenir (§ 4). Donc, comme explication, si nous rencontrons des difficultés, nous nous en préoccupons et tournons notre esprit sur ce qui survient dans notre âme, même si l'occasion de ces observations est spontanée

cognitionem psychologiam beneficio
Psychologiae rationalis locupletari. Immo
si quis ea, quae in subsequentibus
trademus, cum illis conferre voluerit, quae
in Psychologiae empiricae exhibuimus ;
oculatam habebit fidem."

Finis Prolegomenorum.

ou résulte de l'expérience. En conséquence,
nous devenons conscients de ces choses dans
notre âme qui se portent d'elles-mêmes à notre
attention. Aussi quand nous distinguons bien
plus de choses qu'avant, et ainsi notre acumen
est perfectionné par l'étude de la Psychologie
rationnelle. De même, puisque dans la
Psychologie rationnelle, nous déduisons ce qui
est observé dans notre âme et d'autres choses
non encore connues à travers l'expérience, nous
tournons notre esprit à tenter de vérifier à
travers l'expérience ce qui se passe en elle ; et
ce que nous n'avions pas de raison d'envisager
précédemment (§ 70, *Ontol.*) est à présent porté
à notre attention. Aussi, comme précédemment,
il est clair que notre acumen à observer les
choses qui se produisent dans l'âme est
augmenté.

[Note] Nous serons convaincus que cette
proposition entière est vraie, si nous faisons
l'expérience de ceci en nous. Ceux qui sont
occupés avec l'astronomie ou qui ont examiné la
philosophie expérimentale par notre méthode,
puisque'ils ont l'expérience de ces entreprises,
transféreront la méthode à la psychologie quand
ils considéreront son universalité. L'utilité,
donc, que suggère la présente proposition est en
effet excellente. Car il est clair que nous
devrions créditer la Psychologie rationnelle
avec ce que nous connaissons de l'âme et ce que
nous saisissons avec le plus ferme assentiment.
C'est par la Psychologie rationnelle que nous
pénétrons plus profondément dans la
connaissance de l'âme, une avenue ouverte à
aucun autre moyen. La mesure de l'aide
qu'apporte cet acumen à la philosophie morale
sera rendu compréhensible à son endroit propre.

§ 9

[Les vérités dues à la Psychologie rationnelle.]

*La psychologie rationnelle dévoile des
caractéristiques de l'âme qui sont inaccessibles
à la seule observation.*

Dans la Psychologie rationnelle est donnée la
raison de tout ce qui survient dans l'âme ou peut

y survenir (§ 4), donc, dans la Psychologie rationnelle, les propositions deviennent déterminées (§ 320, *Log.*) et par conséquent conviennent pour l'usage dans le raisonnement (§ 499 et suiv., *Log.*). Ainsi, depuis l'art d'invention, [où] des propositions inconnues sont tirées des connues (§ 461, *Psych. empir.*), l'âme se marque en elle des choses qui ne peuvent pas être divulguées a posteriori. Donc la Psychologie rationnelle dévoile des questions qui ont été fermées à la seule observation.

[Note] Puisque notre acumen pour observer ce qui survient dans notre âme est augmenté par la Psychologie rationnelle (§ 8), il peut arriver que la Psychologie rationnelle découvre a priori des contenus qui sont à présent davantage accessibles à l'observation, parce qu'ils sont devenus plus évidents ; car nous trouvons plus facile d'observer ce qui est devenu évident que ce qui est complètement inconnu. Donc on ne peut nier que la psychologie rationnelle contribue à enrichir la connaissance psychologique. En effet, si quelqu'un devait vouloir comparer les contenus traités dans les sections suivantes avec ce que nous avons exposé dans la Psychologie empirique, on lui donnerait davantage de perspicacité dans ses convictions."

Fin des Prolégomènes.

ANNEXE V

Occurrences des termes *d'a priori*, *d'a posteriori*, de pur et de non pur dans la *Psychologia Empirica* de Ch. Wolff.

[les paragraphes en gras désignent le lieu de la définition du terme]

I- *A priori*.

Praefatio, p. 13 ; § 5, pp. 3-4 (3 fois) ; § 5, note p. 4 (2 fois) ; § 8, note p. 7 ; § 9, p. 7 ; § 76, note p. 42 ; § 79, p. 45 ; § 315, note p. 230 ; § 406, note p. 319 ; § 414 , p. 327 ; § 434, p. 342 (3 fois avec exergue) ; § **434**, note p. 343 (2 fois) ; § 435, p. 343 (3 fois) ; § 436, note p. 344 ; § 438, pp. 345-346 (6 fois avec exergue) ; § 438, note, p. 346 ; § 439, pp. 346-347 (4 fois avec exergue) ; § 439, note p. 347 ; § 451, p. 356 (2 fois) ; § 451, note p. 356 ; § 460 , p. 358 ; § 461 , p. 358 (2 fois avec exergue) ; § 461, note p. 358 ; § 462 , p. 359 (3 fois avec exergue) ; § 463, p. 359 (2 fois) ; § 465, p. 360 ; § 467, p. 361 (2 fois) ; § 491, p. 377 ; § 492, p. 377 (2 fois) ; § 492, p. 377 ; § 492, note p. 377 ; § 495, p. 378 ; § 496, p. 379 ; § 501, p. 381 ; § 653, p. 491 ; § 700, p. 531 (2 fois) ; § 723, p. 548 ; § 835, note p. 635.

II- *A posteriori*.

§ 1, p. 1 ; § 5, note p. 4 ; § 33, note p. 23 ; § 76, note p. 42 ; § 78, p. 44 ; § 78, note p. 44 ; § 80, p. 47 ; § 81, p. 48 ; § 82, note p. 48 ; § 101, p. 59 ; § 104, p. 61 ; § 107, p. 66 ; § 109, p. 68 ; § 110, p. 69 ; § 111, p. 71 ; § 112, p. 73 ; § 128 , p. 82 ; § 131, note p. 86 ; § 134, note p. 88 ; § 135, p. 89 ; § 137, note p. 90 ; § 138, pp. 91-92 (3 fois) ; § 141, pp. 94-95 (2 fois) ; § 148, p. 101 ; § 192, p. 132 ; § 211, p. 146 ; § 222, p. 157 ; § 223 , p. 158 ; § 224, p. 159 ; § 233, p. 166 ; § 238, p. 169 ; § 241, p. 171 ; § 251, p. 182 ; § 263, p. 191 ; § 269 , p. 195 ; § 333, p. 242 ; § 345, note p. 252 ; § 346, p. 253 ; § 356, p. 265 ; § 356, note p. 266 ; § 360, p. 269 ; § 361, p. 271 ; § 369, p. 277 ; § 375, p. 281 ; § 385, p. 288 ; § 386, p. 290 ; § 387, p. 291 ; § 391, p. 293 ; § 393, pp. 296-297 (2 fois) ; § 393, note p. 299 ; § 394, p. 301 ; § 401, p. 309 ; § 403, p. 312 ; § 404, p. 314 ; § 406, p. 318 ; § 407, p. 319 ; § 411, p. 324 ; § 412, p. 325 ; § 414, p. 327 ; § 417, p. 329 ; § 419, p. 331 ; § 421, p. 335 ; § 430, p. 340 ; § 431, p. 341 ; § 432, p. 341 ; § **434**, p. 342 (3 fois) ; § 434, note pp. 342-343 (2 fois) ; § 435, p. 343 (3 fois) ; § 436, p. 344 (5 fois avec exergue) ; § 436, note p. 344 (4 fois) ; § 439, p. 347 ; § 451, p. 356 (2 fois) ; § 451, note p. 356 ; § 457, p. 357 (2 fois avec exergue) ; § 457, note p. 357 ; § 460, p. 358 ; § 470, p. 362 ; § 474, p. 366 ; § 486, p. 374 ; § 491, p. 377 ; § 495, p. 378 ; § 495, note p. 378 (2 fois) ; § 496, p. 379 ; § 501, p. 381 (2 fois) ; § 513, p. 392 ; § 516 , p. 394 ; § 517, p.

396 (2 fois) ; § 520, p. 400 ; § 521, p. 401 ; § 525, p. 405 ; § 528, p. 408 ; § 528, note p. 408 ; § 530, p. 409 ; § 531, note p. 410 ; § 532, p. 411 ; § 533, p. 412 ; § 536 , p. 415 ; § 550, p. 423 ; § 551, p. 424 ; § 558, p. 426 ; § 563, p. 429 ; § 569, p. 432 ; § 570, p. 433 ; § 576, p. 437 ; § 577, p. 439 ; § 579, note p. 440 ; § 587, p. 444 ; § 591, p. 447 ; § 592, p. 447 ; § 593, p. 448 ; § 594, p. 450 ; § 597, p. 453 ; § 598, p. 453 ; § 600, p. 455 ; § 602, p. 457 ; § 605, p. 459 ; § 616, p. 464 ; § 617, note p. 465 ; § 620, p. 467 ; § 621, p. 468 ; § 640, p. 479 ; § 641, p. 481 ; § 642, p. 481 ; § 646, p. 485 ; § 647, p. 485 ; § 652, p. 488 ; § 654, p. 493 ; § 655, p. 494 ; § 656, p. 500 ; § 665, p. 502 ; § 667, p. 503 ; § 667, p. 504 ; § 668, p. 504 ; § 671, p. 506 ; § 672, p. 507 ; § 673, p. 508 ; § 674, p. 509 ; § 675, p. 510 ; § 676, p. 511 ; § 677, note p. 511 ; § 679, p. 514 ; § 680, p. 515 ; § 681, p. 516 ; § 684, p. 519 ; § 685, p. 520 ; § 686, p. 521 ; § 693, p. 524 ; § 699, p. 529 ; § 700, pp. 530-531 (4 fois) ; § 700, note p. 531 ; § 701, p. 531 ; § 702, p. 533 ; § 706, p. 535 ; § 708, p. 536 ; § 716, p. 542 ; § 718, p. 544 ; § 719, p. 544 ; § 720, p. 545 ; § 721, p. 546 ; § 722, p. 547 ; § 725, p. 549 ; § 726, p. 550 ; § 734, p. 554 ; § 736, p. 555 ; § 738, p. 557 ; § 741, p. 558 ; § 745, p. 562 ; § 929, p. 699 ; § 939, p. 706 ; § 942, p. 707.

III- Pur.

"intellectus puri", § 313, exergue p. 228 ; "intellectus purus", § 313, p. 228 ; "intellectum purum", § 313, note pp. 228-229 (2 fois) ; "intellectus purus", § 313, note p. 229 (2 fois) ; "purus", § 314, pp. 229-230 (8 fois avec exergue) ; "purus", § 315, p. 230 (2 fois avec exergue) ; "purum", § 315, note p. 231 ; "pura (mathesis)", § 461, note p. 358 ; "puram (geometriam)", § 470 , p. 364 ; "purae (rationis)", § 495, exergue p. 378 ; "pura (ratio)", § 495, p. 378 (2 fois) ; "minime pura", § 495, note p. 378.

IV- Non pur.

"Non puri", § 313, exergue p. 228 ; "non purus", § 313, p. 228 ; "non purae (rationis)", § 495, exergue p. 378 ; "pura non est", § 495, p. 378 ; "pura non", § 496, p. 379 (2 fois).

BIBLIOGRAPHIE

I- Ouvrages de Christian Wolff.

Les œuvres de Ch. Wolff sont citées dans l'édition de la *Gesammelte Werke* (notée GW.), dirigée par Jean Ecole, H.W. Arndt, CH. A Corr, J.E. Hoffmann et M. Thomann aux éditions Georg Olms (Hildesheim-Zürich-New-York).

Nous avons utilisé des abréviations pour chaque œuvre, dont la correspondance avec les titres est donnée au début de cette étude.

II- Sources anciennes.

APINUS S. J. , *Dissertatio inauguralis controversias philosophorum de intellecto puro expendens*, Altdorf, 1713.

ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction J. Tricot, Vrin, Paris, 1933, 1991³, 2 volumes.

-*Physique*, traduction Henri Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 1931, 2 volumes.

-*Traité de l'âme*, traduction A. Jannone, Les Belles Lettres, Paris, 1989³.

-*Analytiques seconds*, traduction J. Tricot, Vrin, Paris, 1995-2000.

-*Topiques*, traduction J. Tricot, Vrin, Paris, 1995-2000.

-*Ethique à Nicomaque*, traduction Barthélémy livre de poche, saint-Hilaire, 1992.

ARNAULD A. , *Des vraies et des fausses idées*, chez Nicolas Schouten, Cologne, 1683, Arthème Fayard, Paris, 1986.

BACON Fr. , *Novum Organum*, 1620, Introduction, traduction et notes par A. Lorquet, Hachette, Paris, 1857.

- Novum Organum*, 1620, nouvelle traduction de Michel Malherbe et J. M. Pousseur, puf, Paris, 1986.
- BAILLET A. , *Vie de Monsieur Des-cartes*, Paris, O. Horthemels, 1691, 2 vol. , rééd. Olms, Hildesheim, 1972.
- BOETIUS A. , *Traité de la musique*, vers 510, édition et traduction par Christian Meyer, Turnhout, Brepols, 2004.
- CARBON L. , *Compendium absolutissimum totius summae theologiae D. Thomae aquinatis*, Sumptibus P. Cholini et C. Butgenii, 1620.
- CLAVIUS Chr. , *Opera mathematica*, vol. I, Eltz, 1611-1612.
- COMENIUS, *La Grande Didactique ou l'art universel d'enseigner pour tous*, in *Didactica opera omnia*, vol. 1, Amsterdam, 1657, Klincksieck, coll. "Philosophie de l'éducation", Paris, 2002.
- COMMANDINO F. , *Euclidis Elementorum libri XV...*, apud C. Francischinum, Pisauri, 1572.
- DASYPODIUS C. , *Protheoria mathematica, in qua non solum disciplinae mathematicae omnes, ordine convenienti enumerantur, verum etiam universalis Mathematica praecepta explicantur*. J. Martinus, Strasbourg, 1593.
- Geometriae sex librorum Euclidis(..)*, impr. J. Richelius, Strasbourg, 1566.
- DESCARTES R. , *Discours de la méthode*, deuxième partie, 1637, in *Œuvres de Descartes*, édition Adam et Tannery, Paris, 1896, VI (édition notée AT. suivie du numéro du volume).
- Méditations Métaphysiques*, AT. VII.
- Méditations, Réponses aux secondes objections*, AT. VII.
- Méditations, cinquièmes réponses*, AT. VII.
- Traité de la Lumière*, AT. XI
- *Regulae ad directionem ingenii*, 1628, AT. X.
- Principiorum Philosophiae*, 1644, AT. VIII.

-*Principes de la Philosophie*, 1644, traduction française de l'abbé Picot, AT. IX-2.

-*Lettre au père Gibieuf*, 19 janvier 1642, n°CCLXII, AT. III, p. 474.

-*Lettre à Mersenne*, janvier 1638, AT. I.

-*Lettre à Mersenne*, 22 juillet 1641, AT. III.

-*Lettre à Elisabeth*, 21 mai 1643, AT. III.

EULER L. , *Opera Omnia*, Leipzig, Zürich, Basel, 1911-...

FERMAT P. de, *Isagoge ad locos planos et solidos*, 1636.

FINE O. , *Protomathesis*, Gérard Morrhe, Paris, 1532.

FONTENELLE B. le Bouyer de, *Eloge de M. de Tschirnhaus*, in *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, année 1709.

FORMEY J. -H. -S. , *Principes du Droit de la nature et des gens extrait du grand ouvrage de Mr de Wolff*, par M. Formey, 1758, tome II, Olms, Hildesheim, GW III-66 (2).

GOTTSCHED, *Historische Lobschrift des weiland hoch und wohlgebornen Herrn Christians des H. R. R. Freyherrn von Wolff...* Halle, 1755.

GOUVEA A. , *Antonii Goveani pro Aristotele responsio, adversus Petri Rami calumnias*, ad Jac. Spisamium, Paris, ap. Sim. Colinoeum, 1543, 58 pages.

HAMBERGER G. A. , *De Usu matheseos in Theologia*, Typis Gollnerianis, 1694.

HEBENSTREIT J. P. , *Philosophia prima ad mentem veterum sapientium in modum scientiae vere demonstrativae concinnata, ac non tantum scientiam universalem, theologiam naturalem et pneumatica complectens, sed etiam terminorum et axiomatum metaphysicorum usum in Disciplinis aliis, inprimis Theologia revelata commonstrans*, Ienae, 1692¹, 1697².

HEGEL W. Fr. , *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI, Vrin, Paris, 1985.

HENISCH G. , *De Numeratione Multiplici, Vetere Et recenti*, Augustae Vindellicorum, 1605.

HOBBS Th. , *Elementorum philosophiae, sectio prima, de Corpore*, Londres, 1655, in *opera philosophia quae latine scripsit*, éd. W. Molesworth, t. I, London, 1839, p. 3 ; Vrin, Paris, 1999.

JUNGIUS J. , *Logica Hamburgensis*, 1638¹, éd. Rudolf W. Meyer, Hamburg, 1957, 673 pages.

KANT I. , *Gesammelte Schriften, herausgegeben von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902 etc. ; édition notée "Ak." suivie du numéro du volume en chiffres romains, comprenant :

-*Conflit des facultés*, 1798, Ak. VII pp. 5-116 ; traduction française par Fr. Gibelin, Vrin, Paris, 1973.

-*Critique de la faculté de juger*, Ak. V.

- *Dissertation de 1770*, Ak. II.

-*Kritik der reinen Vernunft*, Ak. IV (A 1781) pp. 1-252 ; Ak. III (B 1787). Nous utilisons la traduction française Trémesaygues et Pacaud, *Critique de la raison pure*, Alcan, 1944, Puf Quadrige, 1993³. Nous citons cette édition française en utilisant l'abréviation " T.P. ".

-*L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, 1763, Ak. II, pp. 65-163.

-*Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, 1793, Ak. XX. Traduction par Louis Guillermit, Vrin, Paris, 1990.

-*Logique*, Ak. IX. Trad. fr. par Louis Guillermit, Vrin, Paris, 1989.

-*L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, 1763, Ak. I, pp. 165-204.

-*Rêves d'un visionnaire*, Ak. II.

KEPLER J. , *Introduction à l'optique moderne, Paralipomène à Vitellion*, 1604, éditions Chevalley, Vrin, Paris, 1980.

-*Harmonices Mundi*, Linz, G. Tampachius, 1619, in *Gesammlte Werke*, Band VI, éd. M. Caspar, Munich, C. H. Beck, 1963 ; trad. franç. J. Peyroux, Bordeaux, Bergeret, Paris, Albert Blanchard, 1979.

- *Opera omnia*, éd. C. Frisch. , Francfort, 1858-1871.

LAMY B. , *De l'art de parler*, Paris 1670, 1701².

LA FORGE L. (de), *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps*, éd. Olms, Hildesheim, 1984.

LA RAMEE P. de, *Defensio pro Aristotele adversus Jac. Schecium*, Joannes Probus, Lausanne, 1571, 127 pages.

-*Dialecticae institutiones-Aristotelicae animadversiones*, Paris, 1543, Faksimile-Neudruck der Ausgaben Paris 1543 mit einer Einleitung von Wilhelm Risse, F. Frommann (G. Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 [Ong, Inv. n° 2 et 18]

-*Dialectique*, Paris, Wéchel, 1555¹, édition critique avec introduction, notes et commentaires de Michel Dassonville, Droz, Genève, 1964 [Ong, Inv. n°237].

-*Euclides*, Paris, 1544.

-*Praelectiones*, Paris, 1566.

-*Scholae metaphysicae*, apud Andream Wechelum, Paris, 1566.

LEIBNIZ G. W. , *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz* heraus gegeben von C. I. Gehrardt (PS), Berlin 1875-1880, rééd. G. Olms, Hildesheim-New York, 1978, comprenant :

-IV, *Dissertatio de arte combinatoria*, Leipzig, 1666, pp. 27-125.

-*Meditationes de cognitione Veritate et ideis*, 1684, pp. 422-426.

-V, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, pp. 39-509.

-*Der Briefwechsel mit Mathematikern*, Gerhardt, 1899, reprint Olms, Hildesheim, 1962.

-*Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff aus der handschriften der Koeniglichen Bibliothek zu Hannover* herausgegeben von Gerhardt, 1860, Olms, Hildesheim, 1971.

-VI, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710, pp. 21-375.

- *Lettre touchant ce qui est indépendant des sens et de la matière*, 1702, pp. 496-497.

- *Monadologie* (1714).

-VII, *De rerum originatione radicali*, 23 nov. 1697, pp. 302-308 .

-*Second écrit de Leibniz à Clarke* (BR. Clarke, f. 9-12), fin Novembre 1715, p. 163.

-*Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, par Louis Couturat, Paris, 1903, Olms, Hildesheim, 1966.

LIBAU A. , *examen Philosophiae Novae*, 1615.

LOCKE J. , *An Essay concerning human understanding*, London, 1690, printed by Eliz. Holt, for Thomas Basset ..., trad. Coste, Vrin, Paris, 1972.

LUTHER M. , *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, H. Böhlau & Nachfolger, 1883.

MALEBRANCHE N. , *De la Recherche de la Vérité*, 1674-1675, in *Œuvres complètes*, sous la direction d'André Robinet, 20 vol. , Vrin, Paris, 1958-1968, I-III.

MELANCTON Ph. , *Compendiosa dialectices ratio*, 1520.

-*Dialectices libri quatuor*, 1527.

-*Erotema dialectices*, 1540.

MERSENNE M. , *Vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, 1625.

NEWTON I. , *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1690, traduction de Mme du Châtelet, rééd. j. Gabay, Paris, 1990.

PERION J. , *Joachimi Perionii Benedictini Cormoeriaceni pro Aristoteles in Petrum Ramum orationes*, apud Joannes Lodicus Tilletanus, Paris, 1543, 112 pages.

PLATON, *Oeuvres complètes*, coll. C. U. F. , Les Belles Lettres, Paris, comprenant :

-*La République*, vol. VI-VII, trad. E. Chambry.

-*Le Politique*, vol. IX, 1, trad. A. Diès.

-*Phèdre*, vol. IV, 3. , trad. P. Vicaire, 1985.

-*Philèbe*, vol. IX, 2, trad. A. Diès.

-*Timée*, vol. X, trad. A. Rivaud.

PROCLUS de Lycie, *Les Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide*, traduction, introduction et notes de P. Ver Eecke, Desclée de Brouwer, Bruges, 1948. Edition critique de référence de G. Friedlein, 1873.

SCHARF J. , *Exemplaris Metaphysica*, 1625, reprint Olms, Hildesheim, 2012.

-*Manuale logicum ex Aristotele et Philipp. Melanchtone, communi Germania Praeceptore ita concinnatum, ut potis. Log. praecepta propriis ipsorum verbis proponantur. Cum praefatione adersus cavilla et crimina calumniatorum hodiernorum*, Wittenberg, 1652.

-*Methodus philosophiae peripateticae Prior, hoc est Tabellarum Philosophicarum P. prima*, Leipzig, 1631.

SNELLIUS R. , *Snellio-Ramaeum philosophiae syntagma*, 1596.

-*In physicam C. Valerii*, 1596

STAHL D. , *Compendium metaphysicum in XXIV Tabellas redactum*, Ienae, 1655.

STURM J. Ch. , *Aristoteles mathematicus, h. e. Enuclatio Exemplorum Mathematicorum in Aristotele Passim Occurrentium*, W. D. Beer, C. Gassner, Kresbius, 1660.

-*Collegii experimentalis sive Curiosi, pars secunda in qua porro praesentis aevi experimenta & inventa physico-mathematica compluria*, édition Wolfgang Moritz Endter, Nuremberg, 1685.

-*De cartesianis et cartesianismo brevis dissertatio*, typis J. Henrici Schönnerstaedt, Altdorf, 1677.

-*In Analysin speciosam sive Geometriam novam introductio*, 1711.

-*Philosophia sectaria et electiva* (1679), in *Philosophia eclecticica hoc est Exercitationes Academicae*, Francfort, 1698.

-*Mathesis enucleata, cujus praecipua contenta sub finem praefationis, uno quasi obtutu spectanda, exhibentur* , typis & impensis W. M. Endteri, 1689, 474 p.

-*Mathesis compendiaria sive tyrocinia mathematica tabulis*, Typis Heinrici Meyeri, Altdorf, 1698.

-*Mathesis juvenilis, tomus primus*, apud Joh. Hoffmanni, Nuremberg, 1711.

-*Physicae Modernaе Sanioris Compendium erotematicum*, typis Henrici Meyeri, Altdorf, 1704.

-*Universalia Euclidea, hoc est Liber Quintus Euclidis universalissimis inq[ue] omni entium genere veris demonstrationibus confirmatus...* , 1661.

SUAREZ Fr. , *Disputationes metaphysicae*, III, 3, 1, in *Opera omnia*, éd. Vivès, 1856-1877, t. 25).

THOMAS D'AQUIN (saint), *Commentaria sancti Thome super libros Physicorum Aristotelis*, Marietti, 1954, 663 pages.

-*Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, 1266-1273, édition Léonine, t. IV-XI, Rome, 1886-1906 ; traduction française d'A. Lemmonyer, éd. du Cerf, Paris, 4 tomes, 1984-1986.

-*Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrariensis*, 1045-1046, édition Léonine, XIII-XV, Rome, 1918-1930 ; traduction R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton, L.-J. Moreau, éd. du Cerf, Paris, 1993.

THOMASIIUS Chr. , *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*, 1691, Olms, Hildesheim, 1968.

THOMASIIUS J. , *Schediasma historicum*, Leipzig, 1665.

- *Philosophia practica continuis Tabellis in unum privatum comprehensa*, Leipzig, 1661.

TSCHIRNHAUS E. W. von, *Medicina mentis sive Artis inveniendi Praecepta generalia*, 1686-1695; traduction française par J-P. Wurts; réédition Thoman J., Leipzig, 1695 sous le titre *Médecine de l'Esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir* ; éd. Ophrys, Association des publications près les universités de Strasbourg, 1980.

VIETE Fr. , *Isagoge Artem Analycitem*, 1591, Mettayer, Tours, 9 fol.

VIVES J. -L. , *in pseudo dialecticos*, 1519.

WEIGEL E. , *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta, Genuinum Sciendi modum atque Nativam restauratae Philosophiae faciem per omnes Disciplinas et Facultates iconographice depingens. Opus omnium Facultatium Cultoribus ad solidam eruditionem summe necessarium, maxime proficuum*, Iéna, apud Herm Grosium, Typis Nisianis Anno Academiae Jubilaeo, 1658.

- *Aretologista, die Tugendübende Rechenkunst sich beziehet*, bei Wolfgang Moritz Endtern, Nürnberg.

- *Compendium Logisticae*, 1691.

- *De l'excellence et de l'utilité de la philosophie mathématique contre la scolastique et le cartésien*, Iéna, 1693.

- *Extractio Radicis*, in Erhard Weigel : *Gesammelte pädagogische Schriften*, hg. von H. Schuling, Gießen, 1970.

- *Idea Matheseos universae cum speciminibus inventionum mathematicarum*, J. J. Bauhoferi, Iéna, 1669.

- *Kurze Bericht von der Mathematika*, Iéna, 1664.

- *Kurzer Entwurf der freudigen Kunst und Tugendlehre vor Trivial und Kinderschulen*, Iéna, bei Johann Bielcken, 1682.

- *Himmels-Zeiger der Bedeutung bei Erscheinung des ungemeinen Cometen anno 1680 v. 6 Nov. an beobachtet*, bei Johann Biekeln, Iéna, 1681.

- *Philosophia mathematica, theologia naturalis solida, Per singulas scientias continuata, Universae Artis Inveniendi prima stamina complectens*, Iéna, 1693, reprint Olms, Hildesheim, 2006, in Wolff GW. III-95.

- *Speculum Uranicum Aquilae Romanae Sacrum, das ist Himmelsspiegel, darinnen ausser denen ordentlichen auch die ungewöhnlichen Erscheinungen des Himmels mit gebührenden Anführungen abgebildet...*, Johann Meyer, 1661¹.

- *Sphaericae Methodo Euclidea conscripta*, apud Johannem Bielkium, Iéna, 1658.

- *Von der Würckung des Gemüths die man das Rechnen heisset*, bei Johann Bielcke, Iéna, 1684g, 1687.

VAN ROOMEN A. , *In Archimedis Circuli dimensionem expositio et analysis*, Genève, 1597.

ZABARELLA J. , *Tabellae Logicae*, Venise, 1578. Traduites en français par Michel Bastit sous le titre *Tables de Logique*, L'Harmattan, Paris, 2003.

III- Etudes.

ALQUIE F. , *Descartes, l'homme et l'œuvre* , Hatier/Boivin, Paris, 1956.

ARNAUD Th. , *Dans quelle mesure l'ontologie est-elle fondamentale dans la Métaphysique Allemande de Wolff ?* Paru dans *Revue Philosophique* N°3, juillet 2003, Puf, Paris, pp. 323-336.

-*"L'Ontologie dans la Métaphysique allemande de Wolff "*, in *Christian Wolff, revue philosophique*, N°3/2003, Puf, Paris.

ARNDT H. W. , "Christian Wolff – Philosophie als Weltweisheit", in *Wolffiana* II-1, *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Teil 1*, Olms, Hildesheim, GW III-101, 2007.

-*DerMöglichkeitsbegriff bei Christian Wolff und Johann Heinrich Lambert*, thèse inédite.

-*Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, 170 p.

AUBEL M. van, "Accident, catégories et prédicables dans l'œuvre d'Aristote", in *Revue philosophique de Louvain*, n°61, 1963.

AXWORTHY A. , *Le statut des Mathématiques en France au XVIème siècle, le cas d'Oronce Fine*, thèse de doctorat, 2011.

BARBIN E. , *La révolution mathématique du XVIIème siècle*, Ellipses, Paris, 2006, 335 pages.

BARONE Fr. , "Logica formale nell'illuminismo tedesco", in *Filosofia* VII, 2 (1956), pp. 254-290.

BAUMANN J. , *Wolffsche Begriffsbestimmungen*, Philosophische Bibliothek, Bd 122, Leipzig, 1910.

BÄRWOLF B. , *Die "Angeborenen Ideen" bei Platon und Leibniz*, Bachelor + master publishing, 2012.

BELAVAL Y. , "Note sur Platon et Leibniz", *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1975, pp. 49-54.

- Leibniz, de l'âge classique aux Lumières, lectures leibniziennes*, Beauchesne, Paris, 1995.
- BILLER G. , *Wolff nach Kant. Eine Bibliographie*, G. Olms, Hildesheim, 2004, 251 pages, 3105 titres recensés.
- BISSINGER A. , *Die Struktur der Gotteserkenntnis, Studien zue Philosophie Christian Wolffs*, Bouvier, Bonn, 1970.
- "Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik"*, in *Christian Wolff, 1679-1754*.
- BLANCHE R. , article "Einstein (Albert)", in *Encyclopaedia Universalis*, 1968, vol. 5, pp. 1085-1088.
- BOAS M. , "La méthode scientifique de Robert Boyle", *Rev. Hist. Sc. et Appl.* , IX, 1956, pp. 105-125.
- BODEUS R. , in *Leibniz-Thomasius, Correspondance 1663-1672*, Vrin, Paris, 1993.
- BRETON S. , *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Beauchesne, Paris, 1983.
- BROWN S. , *The Young Leibniz and his Philosophy*, Softcover, 2000 ; Springer, 2010², 326 pages.
- BRUNSCHVIG L. , *Les étapes de la philosophie mathématique*, Felix Alcan, 1929³, réédition Blanchard, Paris, 1981.
- BRUYERE N. , *Méthode et dialectique dans l'oeuvre de La Ramée*, Vrin, Paris, 1984.
- BUCHENAU S. , "Notions directrices et architectonique de la métaphysique. La critique kantienne de Wolff en 1763", in *Asterion, La Preisfrage de 1763 de l'Académie de Berlin*, n°9, décembre 2011.
- BUHLE J. -G. , *Histoire de la philosophie moderne depuis la Renaissance des Lettres jusqu'à Kant*, traduction française par A. J. L. Jourdan, Paris, mars 1816, tome IV.
- CAESAR J. , *Christian Wolff in Marburg*, Marburg, 1879.
- CAMPO M. , *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vol. , "vita e pensiero", Milan, 1939; reprint Olms, Hildesheim, 1980, GW. III-9.
- CAMPOSAMPIERO FAVARETTI M. , *Conoscenza Simbolica, pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna*, Olms, Hildesheim, 2009.

- CANTOR M. , *Conférences sur l'histoire des Mathématiques*, Leipzig, 1901.
- CARBONCINI S. , *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff : a cura di sonia Carboncini e Luigi Cataldi Madonna*, Olms, Hildesheim, 1992.
- "Nuovi aspetti del rapporto tra Christian Wolff e Leibniz. Il caso della *Monadologie*", in *Wolffiana I*, Olms, Hildesheim, 2005, pp. 11-46.
- CASSIRER E. , *Die Philosophie der Aufklärung*, Philosophische Bibliothek, Hamburg, Meiner, 1998; traduction française *La philosophie des lumières*, Arthème Fayard, Paris, 1966.
- *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Éd. de Minuit (Le Sens commun), Paris, 1983.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY F. , "étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélicien d'ΕΠΙΓΩΓΗ", in *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Séminaire CNRS. N.S.F., 1987, éd. du CNRS, Paris, 1990.
- CAVANA M. L. P. , *Chr. Wolff*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- CATALDI M. L. , *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Olms, Hildesheim, 2001, GW. III-62.
- CHARRAK A. , "La critique du syllogisme dans Bacon et Descartes", in *Les études philosophiques* (N°75), octobre 2005, pp. 469-484.
- CIAFARDONE R. , *Christian Wolff, Metafisica Tedesca con le Annotazioni alla Metafisica Tedesca*, Bompiani, Milano, 2003.
- "Le origini teologiche della filosofia wolffiana e il rapporto ragione-esperienza", in *Pensiero*, 18/1, 1973, pp. 54-78.
- CORR, Charles A. , " The Existence of God, Natural Theology, and Christian Wolff ", *International Journal for Philosophy of Religion*, 4/2 (1973), p. 105-118.
- CORETH E. , TILLETTE X. , *La philosophie chrétienne d'inspiration catholique*, trad. Ph. Secrétan, éditions universitaires de Fribourg, 2006, p. 143.
- COURTINE J. - Fr. , *Suarez et le système de la métaphysique*, puf, Paris, 1990.
- COUTURAT L. , *La Logique de Leibniz*, Alcan, Paris, 1901.

- CRAPULLI G. , *Mathesis universalis, genesi di una idea nel XVI Secolo*, edizioni Dell'Ateneo, 1969.
- CROIZIER J. , *Les héritiers de Leibniz*, L'Harmattan, ouverture philosophique, Paris, 2001.
- DE BUZON Fr. , "Mathématiques et dialectique : Descartes ramiste?", in *Les études philosophiques* (n°75), octobre 2005, pp. 456-466.
- DELFOSSÉ H. P. , KRAMER B. , ELFRIED R. , *Stellenindex und Konkordanz zu Christian Wolffs "Deutscher Logik"*,
- DUFRENNE M. , *La notion d'a priori*, puf, Paris, 1959.
- ECOLE J. , "de la notion de philosophie expérimentale chez Wolff", in *Les Etudes philosophiques*, n°4, 1979, pp. 399-406.
- "De quelques difficultés à propos des notions d'a posteriori et d'a priori chez Wolff", in *Etudes et documents photographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, 1988, pp. 132-143.
- "Du rôle de L'entendement intuitif dans la conception wolffienne de la connaissance", in *Etudes et documents photographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, 1988, p. 55.
- "en quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste?", in *Etudes et documents photographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, 1988, pp. 144-160.
- *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff*, Vrin reprise, Paris, 1985.
- "La conception wolffienne de la philosophie d'après le *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*", *Filosofia Oggi*, 4 (1978), p. 403-428.
- *La Métaphysique de Christian Wolff*, Olms, 1990, GW III-12 (1-2).
- "Un essai d'explication rationnelle du monde", *Giornale di Metafisica*, 1963, in *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff* ; réédition Vrin reprise, Paris, 1985, pp.20-48.
- "Wolff était-il leibnizien?" in *Nouvelles études et nouveaux documents iconographiques sur Wolff*, Olms, Hildesheim, GW III-35.
- ENGFER H. -J. , *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophie-historischen Schemas*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996.

FERRARI J. , GUENANCIA Pierre, RUFFING Margit, THEIS Robert et VOLLET Matthias, *Descartes und Deutschland, Descartes et l'Allemagne*, Georg Olms, Hildesheim, 2009.

GERLACH H. -M. (Hg), *Christian Wolff - Seine Schule und seine Gegner*, F. Meiner, 2001, 144 pages.

GHISALBERTI A. , "Etapas de la logique, de la voie moderne à la *Logique de Port-Royal*", in *Les études philosophiques* (N°75), octobre 2005, pp. 521-536.

GILSON E. , *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1930.

-*Introduction aux arts du Beau*, Vrin, Paris, 1998.

-*L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948¹, 1881².

GOMEZ TUTOR J. I. , *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Olms, Hildesheim, 2004, p. 275.

- "Ordre et système dans le *Discursus*", in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, revue *Lumières*, presses universitaires de Bordeaux, 2008.

GOUBET J. -Fr. , "Force et facultés de l'âme dans la Métaphysique allemande de Wolff", in *Christian Wolff*, Revue philosophique n°3, puf, Paris, 2003.

- "Psychologie et métaphysique. Autour de Christian Wolff", in *Revue Philosophique*, n°3 / 2003, pp. 275-277.

GRONDIN J. , *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Vrin, Paris, 1989.

HOFMANN, J. E. , *Leibniz in Paris 1672-1676*, 1949, trad. anglaise, Cambridge University Press, 1974.

HOLZHEY H. , *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und Bedeutungsanalytische untersuchungen*, Basel/ Stuttgart, 1970.

HONDT J. d', "La critique hégélienne de Wolff", in *De Christian Wolff à Louis Lavelle (pour Jean École)*, édité par Robert Theis et Claude Weber, Olms, Hildesheim, pp. 161-171.

- HONNEFELDER L. , *Scientia transcendens : die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik der Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suarez - Wolff - Kant -Pierce)*, Meiner, Hambourg, 1990.
- HUTTON S. and HEDLEY D. , *Platonism at the origins of modernity : studies on platonism and early modern philosophy*, Springer- Verlag, New-York Inc. , 2008, 296 pages.
- JACQUET Ch. et PAVLOVITS T. (sous la direction de), *Les facultés de l'âme à l'âge classique : imagination, entendement et jugement*, publications de la Sorbonne, Paris, 2006.
- JANKELEVITCH VI. , *Le pur et l'impur*, Flammarion, Paris, 1960.
- KNECHT H. H. , *La logique de Leibniz ; essai sur le rationalisme baroque*, l'âge d'homme, Lausanne, 1981.
- "Leibniz et Euclide"*, in *Studia Leibn.* , VI, 1 (1971), pp. 131-143.
- Kratochwil St. , *Philosophia mathematica, die Philosophie im Werk von Erhard Weigel*, edition Paideia, Jena, 2005, 141 pages.
- KREIMENDAHL L. , "Empiristische Elemente im Denken Christian Wolffs", in *Wolffiana II-1, Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Teil 1*, Olms, Hildesheim, GW III-101.
- LAPORTE J. , *Le rationalisme de Descartes*, coll. Epiméthée, Puf, Paris, 1988.
- LEINSLE U. G. , *Das Ding und die Methode, Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, 2 vol., Maro verlag, Augsburg, 1985.
- Reformversuche Protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Maro verlag, Augsburg, 1988, 537 pages.
- LERNOULD A. , *Etudes sur le commentaire de Proclus au premier livre des Eléments d'Euclide*, Presses universitaires du Septentrion, 2010.
- LEWALTER E. , *Spanish-jesuitische und Deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Ibero-Amerikanisches Institut Hamburg, 1935.
- LINDNER H. -R. : Erhard Weigels "Idea matheseos universae". In *Wissenschaft und Verantwortung in der Geschichte*. (Alma Mater Jenensis. Studien zur Hochschul- und Wissenschaftsgeschichte Heft 4), Iéna, 1987.

- LOJACONO E. , "Le point extrême de la transgression cartésienne : la logique "introuvable"", in *Les études philosophiques* (N°75), octobre 2005, pp. 503-520.
- LORIA G. , "La logique mathématique avant Leibniz", in *Bull. des sc. math.* , 2^e série, 18 (1894), 1^{re} partie, pp. 107-112.
- LUTHJE H. , "Christian Wolffs Philosophiebegriff", in *Kantstudien*, Bd. 30, 1925.
- "Christian Wolffs Philosophiebegriff", in *Kantstudien* n°30, 1923, p. 60.
- MAIERU L. , "La diffusione di Proclo, commentatore di Euclide, nel Cinquecento", in *11° Annuario del Liceo Scientifico "B. G. Scorza", Cosenza, Soveria Mannelli, Calabria Letteriara Editrice*, 1999, p. 49-68.
- MARCOLUNGO F. L. , *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale, atti del seminario internazionale di studi, Verona, 13-14 maggio 2005*, Wolffiana III, Olms, Hildesheim, GW. III-106.
- *Wolff e il possibile*, Antenore, Padova, 1982, 206 p.
- MEHL E. , "Descartes critique de la logique pure", in *Les études philosophiques* (N°75), octobre 2005, pp. 485-502.
- *Descartes en Allemagne*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001.
- MENGAL P. , "la constitution de la psychologie comme domaine du savoir (XVIème-XVIIème siècle)", in *Les origines de la psychologie européenne*, Revue d'histoire des sciences humaines, n° 2, presses universitaires du Septentrion, 2000.
- MERCER Ch. , *Leibniz's Metaphysics, Its Origins and Development*, Cambridge University Press, 2001, 554 pages.
- *Humanism Platonism in seventeenth Century Germany, London studies in the history of philosophy*, vol. I, éd. Jill Kraye and Martine Stone, Routledge, 1999, pp. 238-258.
- MOLL K. , *Erhard Weigel, Leben - Lehren - Wirkung*, in Friedrich Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* , herausgegeben von Helmut Holzhey u. a. : *Die Philosophie des 17 Jahrhunderts. Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*, Basel 2001, Band IV/2, pp. 948-957 et 987-989 (bibliographie).

- "Zur Systemkonzeption von Leibniz, ihrer Stellung zu Platon und Aristoteles und ihren Vorläufern Johannes Kepler und Erhard Weigel", in *Philosophia mathematica, die Philosophie im Werk von Erhard Weigel*, Paideia, 2005, pp. 65-102.

MOREAU J. , "Ce que Leibniz a reçu de Platon", in *Akten des XIV. Internationalen Leibniz-Kongresses für Philosophie. Wien 2.-9. September 1968*, t. V, Wien, 1970, pp. 549-555.

MOUY P. , *Logique et philosophie des sciences*, Cours de philosophie, librairie Hachette, 1944.

MURALT A. de, *L'enjeu de la métaphysique médiévale*, E. J Brill, Leiden, 1991.

OBERHAUSEN M. , *Das neue a priori, Kants Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen, Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, , Frommann-Hozboog, Bad Cannstatt, 1997.

ORTEGA Y GASSET J. , *L'évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez Leibniz*, trad. Jean-Paul Borel, Gallimard, Paris, 1970.

PACCIONI J. -P. , *Cet esprit de profondeur, Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique*, Vrin, Paris, 2006.

- "Condillac, Wolff et les principes de la connaissance." in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, Revue Lumières n°12, Pessac, 2008.

- "Qu'est-ce qui est dogmatique ?", in *Kant et Wolff, héritages et ruptures*, Vrin, Paris, 2011.

- "Wolff, l'expérience et la raison non pure", in *Christian Wolff, revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°3/2003, puf, Paris.

PAOLINELLI M. , "Metodo matematico e ontologia in Christian Wolff", in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, anno LXVI, Gennaio-Marzo 1974, fascicolo I, pp. 3-39.

PEREZ CAVANA M. L. , *Chr. Wolff*, Ediciones Del Orto, Madrid, 1995.

PEURSEN, C. A. van, *Ars inveniendi. Filosofie van de inventiviteit van Francis Bacon tot Immanuel Kant*, Kok Agora, Kampen, 1993, 235 p.

PHILONENKO A. , *L'œuvre de Kant*, 2 Tomes, Vrin, Paris, 1983-1993.

- PICKAVE M. , "La notion d'*a priori* chez Descartes et les médiévaux", in *Les études philosophiques* (N°75), octobre 2005, pp. 433-454.
- POSER H. , "Die Bedeutung des Begriffs "Ähnlichkeit" in der Metaphysik Christian Wolffs", *Studia Leibnitiana*, Band XI/I (1979), p. 62-81.
- POZZO R. , "Ramus contra Martinum Defensus", in *Autour de Ramus, le Combat*, Honoré champion, Paris, 2005, pp. 213-233 (article en anglais).
- PUECH M. , *Kant et la causalité, étude sur la formation du système critique*, Vrin, Paris, 1990.
- RABOUIN D. , *Mathesis universalis, l'idée de "mathématique universelle" d'Aristote à Descartes*, puf, Paris, 2009.
- RAUZY J.-B. , " Leibniz et les termes abstraits : un nominalisme par provision. ", in *Philosophie* n°39, *Leibniz*, Minuit, Paris, septembre 1993.
- REY A. -L. , "Leibniz et Newton dans Wolff : un précurseur des Lumières européennes ?", in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, 2008, revue *Lumières* n°12, Bordeaux, pp. 125-136.
- REY O. , *Itinéraire de l'égarement. Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, Seuil, Paris, 2011, 329 pages.
- RISSE W. , *Die Logik der Neuzeit*, 2 vol. (I : 1500-1640/ II: 1640-1780), Stuttgart –Bad Cannstatt, 1964-1970.
- ROBINET A. , *Aux sources de l'esprit cartésien, l'axe La Ramée-Descartes*, Vrin, Paris, 1996.
- ROMMEVAUX S. , *Clavius, une clé pour comprendre Euclide au XVIème siècle*, mathesis, Vrin, Paris, 2005.
- RUDOLPH O. -P. , "La connaissance métaphysique chez Wolff et Kant", in *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne, Lumières*, N°12, Pessac, 2008, pp. 65-73.
- RUELLO Fr. , "Christian Wolff et la scolastique", in *Traditio*, vol. 19, 1963, pp. 411-425.
- RUTHERFORD D. , *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, 438 pages.

- SALET G. , *Hasard et certitude*, éditions scientifiques saint-Edme, Tequi, Paris.
- SARTRE J. -P. , *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- SCHEPERS H. et TONELLI G. , "a priori / a posteriori", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, Band 1 : A-C, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart, 1971, pp. 462-470.
- SCHMITT Ch. B. , *Aristote et la Renaissance*, puf, Paris, 1992, 183 pages.
- SCHNEIDERS W. , *Christian Wolff ; Interpretationen zu seiner Philosophie und deren wirkung, mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, F. Meiner verlag, 1986, 354 pages.
- SCHOFFLER H. , *Deutsche Geistleben zwischen Reformation und Aufklärung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 3 Auflage 1974.
- SCHOLZ H. , *Mathesis Universalis*, wiss-Buch-Ges, 1961, 483 pages.
- SCHULING H. , *Die Geschichte der axiomatischen Methode in 16. und 17 Jahrhundert*, Olms, Hildesheim, New-York, 1969.
- Erhard Weigel 1625-1699, *Materialen zur Erforschung seines Wirkens*, Gießen, 1970, Univ.-Bibliothek, 1970, 124 pages.
- SERRES M. , *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, tome I, Puf, Paris, 1968.
- STICHWEH R. , traduction française Fabienne Blaise, *Etudes sur la genèse du système scientifique moderne*, presses universitaires de Lille.
- STOLZENBERG J. , RUDOLPH O. -P. , *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Olms, Hildesheim, 2007, 2 vol.
- THEIS R., "Signification et limites de la pensée du fondement chez Christian Wolff", in *Etudes Germaniques*, n°59, janvier-mars 2004, pp. 41-61.
- TROUSSON R., *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 1964, rééd. Droz, Genève, 2001³.
- ÜBERWEG Fr. , Max H. , *Grundriss der Geschichte der Philosophie* , 1863-1871¹, 1983³.
- VAN AUBEL M. , "Accident, catégories et prédicables dans l'œuvre d'Aristote", in *Revue philosophique de Louvain*, n°61, 1963.

VAN DER POEL M. , *introduction à Rudolf Agricola, Ecrits sur la dialectique et l'humanisme*, Honoré Champion, Paris, 1997.

VARANI G. , "Ramistiche Spuren in Leibniz Gestaltung der Begriffe Dialectica, topica, und ars inveniendi", in *Studia Leibnitiana*, 1995, vol. 27, n°2.

VASOLI C. , *La Dialectica e la retorica dell'Umanesimo : Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Milan, 1968.

VERBEEK Th. , *Descartes and the Dutch, early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Southern Illinois university Press, USA, 1992.

VERNEAUX R. , *Histoire de la philosophie moderne*, cours de philosophie Beauschene, 1963.

-*Introduction générale et logique*, cours de philosophie Beauchesne, Paris, 1964.

-*Les sources cartésiennes et kantienne de l'idéalisme français*, Beauchesne, Paris, 1936.

VITTADELLO A. M. , "Expérience et raison dans la psychologie de Christian Wolff", in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 71, n° 11, année 1973, pp. 488-511.

VLEESCHAUWER H. J. de, " La genèse de la méthode mathématique de Wolf, contribution à l'histoire des idées du XVIIIème siècle, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1932, pp. 651-677.

VUILLEMIN J. , *La philosophie de l'algèbre*, puf , Paris, 1993.

WADDINGTON Ch. T. , *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*, 1855, réédité chez Elibron Classics, 2005.

WAGNER G. , *Erhard Weigel, ein Erzieher aus dem XVII. Jahrhunderte*, Leipzig, 1903, reprint bibliolife.

WEBER D. , *La constitution du texte des Regulae*, Société d'édition d'Enseignement supérieur, Paris, 1956.

WUNDT M. , *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen ; J. C. B. Mohr, Tübingen, 1939.

-*Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1945.

-*Kant als Metaphysiker, Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924.

WUTTKE H. , *Ueber Christian Wolff den Philosophen*, 1841, in *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, 1743, Olms, Hildesheim, GW I-10, 1980.

ZINGARI G. , "Die Philosophie von Leibniz und die "Deutsche Logik" von Christian Wolff", in *Studia Leibnitiana*, t. 12, 1980, pp. 265-278.

IV- Sources consultées en ligne.

BACON Fr. , *Novum Organum*, 1620, Introduction, traduction et notes par A. Lorquet, Hachette, Paris, 1857, ouvrage accessible en ligne :
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k201287p/f60.image>

BULLYNCK M. , *Histoire de la logique, formalisation, mécanisation et calculabilité*, cours université Paris 8 Vincennes-saint Denis, p. 12. Document internet accessible en ligne :
ufr6.univ-paris8.fr/Math/sitemaths2/spip/IMG/pdf/LH_Partie_1.pdf

CHARLOT B. , "Le virage des Mathématiques modernes, histoire d'une réforme : idées directrices et contexte", 1984, article accessible en ligne :
<http://membres.lycos.fr/sauvezlesmaths/Textes/IVoltaire/charlot84.htm>).

COLLOT B. , "Les maths modernes, une occasion manquée", accessible en ligne :
<http://b.collot.pagesperso-orange.fr/b.collot/14-math-modernes>

VLEESCHAUWER H. J. de, "La genèse de la méthode mathématique de Wolf, contribution à l'histoire des idées du XVIIIème siècle", in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1932, pp. 651-677. Article accessible en ligne :
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_00350818_1932_num_11_3_1384

TABLE

Introduction	5
1- Position du problème	5
2- Plan de notre recherche	6
3- Etat actuel des recherches sur ce problème	12
4- Spécificité de notre recherche	15
Première Partie : le sens des concepts d'a priori, d'a posteriori, de pur et de non pur, et de leur fonction dans l'architecture interne du système wolffien	16
Première section : présentation des caractères généraux de la philosophie wolffienne	17
1- La philosophie comme science systématique ordonnée	17
a) La place de Wolff dans la philosophie moderne.	17
b) La méthode de Wolff dans l'organisation du savoir	19
c) L'exigence wolffienne de la logique.	19
d) La philosophie comme " système de vérités "	32
e) La réhabilitation wolffienne du syllogisme.	36
f) L'exigence d'ordre comme condition de solidité, de perfection et de sagesse	39

g) La distribution dichotomique des disciplines _____43

2- Les trois types de connaissance humaine._____49

3- l'importance de l'expérience dans la connaissance philosophique._____52

a) Le "mariage de la raison et de l'expérience" _____52

b) L'exigence d'expérimentation rigoureuse _____53

c) L'expérimentation dans la connaissance probable _____65

d) L'expérimentation comme confirmation du savoir établi _____66

e) Bilan de la fonction générale de l'expérience dans la connaissance wolffienne _____69

Deuxième section : Les modalités de la connaissance selon Wolff_____73

1- *A priori et a posteriori.*_____73

a) Signification des termes _____73

b) La primauté de la connaissance mixte _____76

2-Formation des concepts *a priori et a posteriori* _____79

a) Les trois modes de généralisation des notions _____80

b) La sensation et les facultés inférieures _____80

c) Le jugement intuitif et l'acumen _____85

d) La connaissance intellectuelle et les facultés supérieures _____86

d) Enjeu de la théorie wolffienne de l'abstraction	91
3- Les difficultés du rapport entre l'<i>a priori</i> et l'<i>a posteriori</i>	92
a) L'ambiguïté du passage du singulier à l'universel	92
b) Incompatibilité entre la théorie de l'abstraction et la cosmologie wolffienne	93
c) Empirisme et innéisme : l'ambivalence du réalisme wolffien	96
d) L'hypothèse expliquant la coordination des données entre le corps et l'âme	111
e) La tension non surmontée entre le souci de l'expérience et l'autonomie de la raison	119
4- L'<i>a priori</i> et l'<i>a posteriori</i> dans les preuves de Dieu.	121
a) Le projet de la Théologie wolffienne	121
b) La preuve de Dieu <i>a posteriori</i>	122
c) La preuve de Dieu <i>a priori</i>	128
5- Le pur et le non pur.	134
a) Les différents usages du pur et du non pur	135
b) La raison pure démonstrative	136
c) La raison pure mathématique et la caractéristique universelle	140
d) L'impossibilité catégorique d'une raison pure humaine	148
e) La Révélation pure	153
f) L'acte pur divin	155

g) La force pure (vis pura).	158
h) L'ordre pur.	159
6-) La méthode utilisée par Wolff dans l'élaboration de la philosophie première	161
a) Comment Wolff a eu l'intention de procéder dans l'Ontologie	161
b) La tension entre <i>a priori</i> et <i>a posteriori</i> dans la méthode de l'Ontologie	170
c) Le fondement ambivalent du principe de non contradiction	174
d) Le fondement ambivalent du principe de raison suffisante	177
e) L'origine ambivalente des notions primitives	179
f) La réduction de l'être à la possibilité	184
g) Le recours au <i>connubium</i> dans l'Ontologie ne suffit pas à lever l'ambivalence	188
Bilan	194
Transition	196
Deuxième partie : de l'élaboration historique de la raison pure et a priori, à travers les sources de Wolff.	199
Première section : les sources proches de Wolff.	200
1) La formation intellectuelle de Wolff (1679-1703).	202

a) Le Gymnase de Breslau (1687-1699)	202
b) L'université d'Iéna (1699-1701).	205
c) La fin des études et l'enseignement à Leipzig.	206
2) La scolastique (Scharf, Agricola)	208
a) Johannes Scharf (1595-1660).	208
b) Rudolf Agricola (1444-1485).	215
3) Erhard Weigel (1625-1699).	219
a) Le projet de science universelle systématique.	221
b) La méthode mathématique comme nouvelle logique de la connaissance.	224
c) La gnoséologie de Weigel : le dualisme et l'origine <i>a posteriori</i> des concepts.	226
4) Les disciples de Weigel : J. Chr. Sturm et J. Paul Hebenstreit.	231
a) Johann Christoph Sturm	231
b) Johann Paul Hebenstreit	234
5) La <i>Medicina Mentis</i> de E. W. von Tschirnhaus (1651-1708) :	236
a) Les trois philosophies.	237
b) Le témoignage de la conscience comme fondement de la méthode.	239
c) L'entendement opposé à l'imagination.	241
d) La thématization tschirnhausienne de l'entendement pur	242

e) La méthode d'invention, l' <i>a priori</i> et l' <i>a posteriori</i> dans la construction du savoir	245
f) Bilan de l'héritage de Tschirnhaus	252
6) L'influence des <i>Meditationes</i> de G. W. Leibniz	257
Bilan	263
Seconde section : les sources lointaines	265
1) Le mémoire d'Apinus sur la généalogie de la raison pure <i>a priori</i>.	266
2) La thématization de la raison pure <i>a priori</i> chez Descartes.	268
a) L'intuition pure dans les <i>Regulae</i> .	268
b) L'intuition pure dans les traités postérieurs.	273
c) D'où viennent l'intuitionnisme et l'innéisme de Descartes?	277
3) La redécouverte moderne de Proclus de Lycie et de sa philosophie des mathématiques:	284
a) Analyse du <i>Prologue</i> de Proclus.	285
e) Bilan de la philosophie proclusienne des mathématiques, et son influence postérieure	292
4) Pierre de La Ramée et la nouvelle dialectique.	293
a) L'unicité et la source <i>prométhéenne</i> de la méthode	295

b) Définition ramiste de la méthode.	299
c) La dialectique comme expression logique de la méthode	304
d) L'invention, ou l'art d'inventer	305
e) Le jugement	308
f) Bilan de la réforme de la logique ramiste	311
Conclusion	313
