

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 Curiosos* (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 "aristotélien" 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. A 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 débilisée 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 XVIIème 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 XVIème et la première partie du XVIIème 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 *Universalis 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, *Universalis Euclidea*, 1661, p. 5 : "Ut autem appareat ita laxa esse & universalis, deque omnium generum demonstrabilia dicta Euclidis effata."

¹²⁰ Cf., p. 61.

¹²¹ Cf. J. Ch. Sturm, *Physicae Moderna 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 gnoseologie 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 générique (*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, "Ramistiche 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 XVIème et XVIIème 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. Gehrardt, *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. Gehhardt, *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*, édité 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 veux 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 gèneine 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 croit 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 pourrions 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 aristotéliciens 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'arroge 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 aristotélien, 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'interpeler 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.).