



Mireille Mai Truong

**Les antinomies dans la pensée
d'Antoine Arnauld**

*Cahiers du Séminaire québécois en philosophie
moderne / Working Papers of the Quebec
Seminar in Early Modern Philosophy*

2015 | n° 1 | pages 80 à 95

permalien

[https://oraprdnt.uqtr.quebec.ca/pls/public/docs/
GSC3790/F1722231239_CSQPM_WPQSEMP_No
1_2015_Truong.PDF](https://oraprdnt.uqtr.quebec.ca/pls/public/docs/GSC3790/F1722231239_CSQPM_WPQSEMP_No1_2015_Truong.PDF)

Résumé

Arnauld est souvent accusé d'attaquer ses adversaires philosophiques et de défendre différents dogmes catholiques plutôt que de construire son propre système métaphysique. J'examine cette allégation en étudiant principalement deux contradictions apparentes de sa pensée, afin de décider si elles ébranlent son système, si système même il y a. L'une se manifeste quand Arnauld passe de la sémantique à la théologie et concerne son interprétation de la Cène. L'autre est alléguée par Nadler et se rapporte au concept arnaldien de Dieu, dans lequel volonté et sagesse seraient identifiées, entraînant à l'insu du philosophe des conséquences fâcheuses.

Abstract

Arnauld is often accused of attacking his philosophical enemies and defending various catholic dogmas, rather than constructing his own metaphysical system. I examine this allegation by studying mainly two apparent contradictions in his thought in order to decide whether they threaten his system, and if there even is a system. One contradiction becomes apparent when Arnauld shifts from semantics to theology and concerns his interpretation of the Last Supper. The second one is raised by Nadler. Arnauld is alleged by him to be blind to the unfortunate consequences of his concept of God in which will and wisdom are identical.

Les antinomies dans la pensée d'Antoine Arnauld

Mireille Mai Truong
Ryerson University

On reproche souvent à Arnauld de préférer attaquer ses adversaires philosophiques et défendre différents dogmes catholiques plutôt que de construire son propre système métaphysique. Je propose d'examiner cette allégation en étudiant un certain nombre de contradictions apparentes de sa pensée, afin de décider quelle importance elles ont, si elles ébranlent son système et si système même il y a. La première contradiction concernera l'idée que les aveugles se font de la couleur. La deuxième, le sens que nous devons, selon Arnauld, donner aux paroles de Jésus-Christ lors de la Dernière Cène. La troisième est soutenue par Steven Nadler, qui affirme que l'idée qu'Arnauld a de Dieu comme « créateur des idées éternelles » en fait nécessairement – et à son insu – un Dieu arbitraire qui agit non seulement selon des raisons inaccessibles à la compréhension humaine, mais sans raison du tout, et est donc un Dieu arbitraire et irrationnel.

L'idée que les aveugles se font de la couleur

Il est essentiel pour Arnauld, qui suit en cela Descartes de très près, que nous ayons tous en nous une idée de Dieu en tant qu'être parfait et infini, puisque c'est sur cette base que nous pourrions prouver : 1) sa bonté et sa fiabilité, 2) la vérité des idées claires et distinctes, tel le *cogito* et 3) la certitude de la clarté de chacune de nos idées et de la possibilité de les distinguer les unes des autres, donc, de fil en aiguille, poser les bases cartésiennes de la science de la nature.

Pour prouver que nous avons tous en nous une idée de Dieu, même si celle-ci est confuse et fort éloignée du concept chrétien du Dieu unique et

Pour citer cet article

Truong, Mireille Mai (2015). « Les antinomies dans la pensée d'Antoine Arnauld ». *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Québec Seminar in Early Modern Philosophy* 1 : 78-93.

personnel préconisé par lui, Arnauld invoque le fait que nous utilisons et comprenons le mot « Dieu » quand nous nous exprimons :

Car si nous n'en avons aucune idée, en prononçant le nom de Dieu, nous n'en concevrons que ces quatre lettres, D, i, e, u, et un Français n'aurait rien davantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu, que si entrant dans une Synagogue, et étant entièrement ignorant de la langue hébraïque, il entendait prononcer en hébreu Adonai, ou Eloha (Arnauld et Nicole, 1970 : I, 1, 67)¹.

Un principe fondamental de la *Logique* est effectivement le suivant :

[N]ous ne pouvons rien exprimer par nos paroles lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles, quoique cette idée soit quelquefois plus claire et plus distincte, et quelquefois plus obscure et plus confuse [...]. Car il y aurait de la contradiction entre dire que je sais ce que je dis en prononçant un mot, et que néanmoins je ne conçois rien en le prononçant que le son même du mot (67).

Arnauld est d'accord avec un certain Anglais (il s'agit de Hobbes) qui soutient qu'il existe des conventions qui règlent l'agencement des mots et la syntaxe, mais certainement pas qu'il n'y ait que cela. Il rejette donc « la fausse opinion » de cet Anglais voulant qu'une affirmation vraie ne soit qu'une phrase correctement construite. Selon Arnauld, aux conventions syntaxiques en question s'ajoutent, à un niveau préalable, des conventions lexicales qui attribuent des mots à des idées. Et, s'il y a des idées, c'est donc qu'il y a un esprit incorporel qui les contient et non simplement un enchaînement de sons physiques auxquels on attribue par convention un sens. Pour Arnauld, il s'agit de « l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit » (68).

Toute une ontologie, aussi séduisante que traîtresse, vient de poindre ici. Et c'est aussi là qu'Arnauld me semble se contredire, puisqu'il dit du même souffle :

De sorte que si outre les noms, nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses, cette convention aurait été impossible, *comme il est impossible par aucune convention, de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu; parce que n'ayant point ces idées, il ne les peut joindre à aucun son* (68; mes italiques).

Or, il me semble qu'un aveugle peut utiliser le mot « rouge » même s'il n'en a qu'une idée fausse ou confuse ou scientifique, de même qu'un païen, de l'aveu d'Arnauld, peut utiliser le mot « Dieu » même si son idée en est celle d'un faux dieu.

¹ On notera que j'ai modernisé l'orthographe des citations tirées d'ouvrages anciens.

Cette contradiction est-elle significative? Certainement, dans la mesure où elle semble reliée à un concept trop mécanique et linéaire de la signification et à l'incapacité à se débarrasser des « idées » comme intermédiaires entre les *mots* et les *choses*². Bien qu'Arnauld ait rejeté avec violence la doctrine malebranchienne des idées comme vision en Dieu, je suis d'accord avec Nadler sur le fait qu'il n'en était pas si loin lui-même. La vision en Dieu malebranchienne ne se distingue, en définitive, que très peu de l'attachement aux idées dont fait preuve Arnauld. En effet, il ne parvient pas, malgré tous ses efforts, à s'en affranchir pour arriver à la conclusion wittgensteinienne que le sens d'un mot est déterminé par son emploi – « meaning is use » – sans qu'il n'y ait besoin de créer pour cela des entités, toutes spirituelles soient-elles, et qui seraient logées dans un esprit ou, tout du moins, commensurables avec une âme immortelle.

Contradiction entre l'interprétation littérale des paroles du Christ par Arnauld et sa théorie du signe

Selon Arnauld, à tout objet utilisé comme signe correspondent deux idées : une idée de la chose elle-même et une idée de la chose représentée. Par exemple, à la colombe comme symbole ou signe de paix correspondent l'idée de la chose elle-même – l'oiseau – et l'idée de la chose représentée – la paix – qu'elle excite en nous. Il me semblait que cette théorie sémantique autoriserait une certaine polysémie créatrice dans laquelle tout objet aurait au moins le potentiel d'être autre chose que lui-même et où son sens serait déterminé, au moins en partie, par son emploi. Comment une conception linguistique aussi lumineuse pouvait-elle coexister avec l'interprétation littérale des paroles prononcées par Jésus-Christ lors de la Dernière Cène soutenue par Arnauld?

Quelle ne fut pas ma surprise de constater que cette théorie sémantique, loin de ne côtoyer que de manière un peu incongrue le dogme de la présence réelle, avait été inventée dans le but exprès de le défendre. Qui plus est, je me

² Dans *Les mots et les choses*, Michel Foucault fait directement référence à la *Logique de Port-Royal*; voir le chapitre « Représenter » (Foucault, 1970, t. 1, chap. 3), dans lequel l'auteur affirme qu'à partir du 17^e siècle, les mots et leur texture ont été effacés ou ignorés en faveur de leur rapport référentiel aux choses. Arnauld met pourtant en garde contre les apparences trompeuses des mots. Dans ses *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs* (1695), il défend tant le style et l'art du langage des prédicateurs que le théâtre dans la mesure où ils illuminent l'esprit et créent un climat favorable à une meilleure réception de la vérité.

suis aperçue que la théorie des signes, ainsi que d'autres arguments invoqués à la défense de la présence réelle, faisaient tous partie de chapitres ajoutés par Arnauld (et Nicole) du vivant de l'auteur, à la cinquième et dernière édition de la *Logique de Port-Royal*, c'est-à-dire celle de 1683³. Si, comme je le crois, il y a antithèse entre la théorie des signes arnaldienne et l'interprétation littérale des « ceci est mon corps » et « ceci est mon sang » de la Cène, ce n'était pas l'effet escompté par Arnauld. Voyons d'un peu plus près ce qui se passe. Arnauld assure la défense de la présence réelle en quatre étapes se soutenant mutuellement et fonctionnant dans l'espace ontologique des idées.

Après avoir mis en place sa théorie des signes⁴, Arnauld procède, dans un deuxième temps, à leur taxonomie. Il les divise en trois catégories, dont les principes de classement sont aussi difficiles à saisir, à mon avis, qu'un classement de livres opéré selon leurs taille et couleur :

1. les signes *certaines* (la respiration d'un animal est un signe de vie) et *probables* (la pâleur d'une femme indique qu'elle pourrait être enceinte)⁵;
2. les signes *jointes aux choses* (l'expression du visage révèle les mouvements de l'âme, les symptômes signalent les maladies, l'Arche commande la présence de Noé, les temples celle des fidèles, la colombe évoque le saint Esprit) et les signes *séparés* (les sacrifices de l'ancienne loi et Jésus-Christ immolé)⁶;
3. les signes *naturels* et les signes *institutionnels et d'établissement* forment la catégorie la plus intéressante. Les premiers sont ceux « qui ne dépendent pas de la fantaisie des hommes » (4, 82), par exemple notre image reflétée dans un miroir; les seconds, peuvent avoir soit « quelque rapport éloigné avec la chose figurée », soit n'en avoir « point-du-tout » (82). Arnauld semble préfigurer l'arbitraire du langage saussurien : « Ainsi les mots sont signes d'institution des pensées, et les caractères des mots » (82).

Arnauld définit également plusieurs maximes portant sur les signes non naturels, et en particulier qu'on *ne peut pas* conclure de la présence du signe la présence de la chose signifiée, par exemple de César en portrait à son existence actuelle⁷.

³ La première édition a paru en 1662.

⁴ « Ainsi le signe enferme deux idées : l'une de la chose qui représente; l'autre de la chose représentée; et sa nature consiste à exciter la seconde par la première » (Arnauld et Nicole, 1970 : I, 4, 80).

⁵ Voir 80.

⁶ Voir 80-81.

⁷ « On expliquera, en traitant des propositions, une vérité importante sur ces sortes de signes [il s'agit des « mots comme signes d'institution des pensées »], qui est que l'on en peut en quelques occasions affirmer les choses signifiées » (4, 82; nous soulignons).

Deux digressions tendancieuses préparent le terrain de la défense de la présence réelle. Dans la première, Arnauld analyse le pronom démonstratif « hoc » dans l'expression « Ceci est mon corps » et précise que, « hoc » ne signifiant de soi-même que « l'idée confuse de chose présente », il ne désigne pas nécessairement le pain, auquel correspond une « idée distincte » : « L'idée distincte de Pain, [...] était seulement *excitée*, et non précisément *signifiée* par ce terme » (15, 137-138; mes italiques)⁸.

Arnauld déplore que certains hérétiques, voyant qu'il est visiblement impossible que ce pain soit véritablement le corps du Christ, ajoutent eux-mêmes une idée distincte de pain à l'idée confuse correspondant au déictique « ceci » et « excitée » par elle, pour reprendre sa terminologie, et décident à tort qu'il s'impose de le comprendre au sens figuré. Or « ceci », qui signifie « chose présente », pourrait très bien être le pain à un moment, et le corps du Christ à un autre, conclut Arnauld péremptoirement (15, 139).

La deuxième digression porte sur le genre d'idées auxquelles correspondent les noms communs. Arnauld montre qu'un même terme, par exemple « Rome » pour désigner la ville, peut s'appliquer à deux entités bien différentes dont les parties ont changé dans le temps, mais qui conservent une unité numérique. Rome, « qui avait été de brique devant Auguste, était de marbre quand il mourut; le mot « Rome », qui ne paraît qu'un sujet, en marque néanmoins deux réellement distincts, mais réunis sous une idée confuse de *Rome*, qui fait que l'esprit ne s'aperçoit pas de la distinction de ces sujets » (12 [« Des sujets confus équivalents à deux sujets »], 195). Donc, en conclut Arnauld, « on ne saurait dire raisonnablement, qu'il y ait aucune difficulté à entendre cette proposition : *Ceci qui est du pain dans ce moment ici, est mon corps dans cet autre moment* » (196).

Suite à ces deux digressions, nous arrivons à l'argument massue. Arnauld nous prévient qu'« il ne suffit pas de prouver qu'une proposition *se peut* prendre dans un certain sens, il faut, de plus, prouver qu'elle *s'y doit prendre* » (197; mes italiques). C'est ambitieux! Peut-être même désespéré. Arnauld décrète – pose – la primauté du sens littéral sur le sens figuré. Il distingue nettement les signes naturels n'exigeant aucune préparation préalable, telle une image dans un miroir, des autres signes d'institution, telles les paroles qui, elles, exigeraient ce qu'il appelle des « préparations suffisantes » pour être interprétées au sens figuré :

⁸ Titre du chap. 15 : « Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots ».

« [I]l faut [...] que celui à qui on parle soit *préparé d'une certaine manière*, afin qu'on ait *droit* de se servir de ces sortes de propositions; et il faut remarquer sur ces *préparations* qu'il y en a de *certainement insuffisantes*, et d'autres qui sont *certainement suffisantes* » (14, 206; mes italiques). Dans le cas où quelqu'un commence à dire des choses insensées en appelant une pierre « cheval » ou un âne « Roi de Perse », par exemple, sans avoir prévenu son auditoire, ses propos seront considérés « extravagants » et cette personne « folle »⁹.

Donc, puisque Jésus s'est levé et a prononcé ses paroles fameuses sans préparation aucune, c'est qu'il n'avait pas l'intention que ses paroles soient prises au sens figuré; en conséquence, le pain et le vin ne sont pas seulement des signes du corps et du sang du Christ, mais très littéralement *le corps et le sang* du Christ. Arnauld continue à préciser qu'un sens figuré ne peut pas être attribué juste parce qu'on ne perçoit pas du premier coup le sens d'une proposition – la figuration ne doit pas devenir un pis-aller. De là, il considère deux autres situations. La première : lorsqu'un objet est déjà établi comme symbole – tel le laurier représentant la victoire ou l'olivier, la paix –, on ne peut pas arbitrairement en changer la signification. La seconde : il ne suffit pas que l'occasion soit solennelle pour qu'un geste ou des paroles se dotent automatiquement de significations symboliques – et c'est là peut-être qu'il se trompe et s'écarte le plus des théories illocutoires plus récentes : « Toute *préparation* qui applique seulement l'esprit à attendre *quelque chose de grand*, sans le préparer à regarder en particulier une chose comme signe, *ne suffit nullement* pour donner *droit* d'attribuer à ce signe le nom de la chose signifiée dans la première institution » (14, 207; mes italiques).

La situation est totalement différente quand, explique Arnauld, le public interprète *déjà* certaines choses comme des signes, comme les images oniriques, et veut en connaître la signification (par exemple, Joseph et le pharaon ou Daniel et Nabuchodonosor). En somme, « [I]l ne donne aux signes le nom des choses que lorsque l'on *a droit* de supposer qu'ils sont déjà regardés comme signes, et que l'on voit dans l'esprit des autres qu'ils sont en peine de savoir non ce qu'ils *sont*, mais ce qu'ils *signifient* » (208; mes italiques).

Enfin – et c'est le dernier point d'Arnauld dans sa campagne de défense de la présence réelle –, il fait appel aux intentions et à la fiabilité de l'interlocuteur :

⁹ « Ainsi la première règle qu'on doit suivre sur ce sujet, explique Arnauld, est qu'il n'est pas permis indifféremment de donner aux signes le nom des choses » (14, 206).

[L]es Apôtres ne regardant *pas* le pain comme un signe, et n'étant point en peine de ce qu'il signifiait, Jésus-Christ n'aurait pu donner aux signes le nom des choses, *sans parler contre l'usage de tous les hommes, et sans les tromper*. Ils pouvaient peut-être regarder ce qui se faisait comme quelque chose de grand; mais *cela ne suffit pas* (209; mes italiques).

Selon Arnauld, qui s'appuie ici sur les arguments qu'il a évoqués, les mots doivent être pris au sens propre ou bien Jésus doit être accusé de supercherie¹⁰.

La croyance en la présence réelle n'empêche pas que le pain et le vin soient également symboles. Symboles et réalité peuvent coexister. Dans sa *Réfutation de l'écrit d'un ministre contre ce traité*, qu'il publie conjointement en 1666 avec *La Perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, Arnauld l'énonce clairement : l'Eucharistie est « vérité et figure, image et réalité » (Arnauld, 1666 : I, 111)¹¹. Donc, Jésus *ne doit pas* tromper les hommes, peu préparés à aborder une situation neuve sans préavis et lui accorder une signification symbolique.

¹⁰ Dans *L'Art de parler*, publié en 1675, donc plus tard, on retrouve chez Bernard Lamy les mêmes conseils de précaution que chez Arnauld : « L'on ne doit jamais se servir d'expressions métaphoriques qui ne soient pas ordinaires sans y avoir préparé les lecteurs. Un trope doit être précédé de choses qui empêchent de prendre le change; et la suite du discours doit faire connaître qu'il ne faut pas s'arrêter à l'idée naturelle qu'il présente » (Lamy, 1998 : II, 4, 175). Mais, contrairement à Arnauld, Lamy n'aborde pas la question de l'eucharistie. Il rattache surtout les métaphores à la poésie : « On donne toute liberté aux poètes, ils ne s'assujettissent point aux lois de l'usage commun, et ils se font un nouveau langage » (409).

¹¹ Dans le contexte de la *Logique*, le mot « métaphore » n'est jamais prononcé dans la *Réfutation*, mais il l'est dans *La Perpétuité de la foy*, donc bien avant la cinquième édition de la *Logique*. On y lit : « Les métaphores ne font jamais un sujet de doute et d'étonnement quand on les entend, parce qu'on *sait* qu'il ne faut pas les prendre selon la lettre. S'il est dit que Benjamin était un loup ravissant; que Jésus-Christ était un lion de la tribu de Juda; que les vaches étaient des années; que le sang des victimes était l'alliance; quand on entend ces expressions dans leur sens véritable, *on ne s'en étonne pas*. On ne regarde pas cela comme une chose difficile à croire. On ne demande pas comment il se peut faire que Benjamin fut un loup? que Jésus-Christ fut un lion? que des vaches soient des années? que du sang des bêtes soit une alliance? Or il est ordinaire aux Pères de témoigner qu'il y a lieu de s'étonner que le pain soit le corps de Jésus. Ils forment ces questions, comment se peut-il faire que ce que je vois soit le corps de Jésus-Christ? [...] Ils tâchent de fortifier les fidèles contre ces doutes, en leur disant qu'il faut plus s'arrêter à la parole de Dieu, qu'à ce que *les sens* leur rapportent » (Arnauld, 1666 : II, 3, 206-207; mes italiques).

Quelles conclusions tirer?

Selon Arnauld, la transsubstantiation eucharistique est un phénomène comparable, avec un degré ou deux de plus de complexité, à celui du morceau de cire dont *l'esprit* – avec l'aide des informations fournies par les sens – perçoit l'identité quantitative. Tout compte fait, dans l'esprit du rationalisme chrétien d'Arnauld, les sens ne nous disent pas grand-chose, et beaucoup de réflexion doit suppléer à l'information qu'ils offrent. Dans le cas des paroles du Christ, il faut que l'esprit fasse fi des sens par l'acte de pensée suprême qu'est, en quelque sorte, l'acte de foi¹², et fasse confiance en la crédibilité de son interlocuteur, Jésus. L'acte de foi est en quelque sorte le rationalisme à son paroxysme.

Arnauld présente un argument linguistique en faveur de l'interprétation littérale des paroles du Christ. C'est un argument peu convaincant, que l'on rejetterait d'emblée de nos jours. Dans l'analyse des différences entre le littéral et le figuré, la linguiste Rachel Giora, par exemple, montre que la capacité d'appréhender un énoncé dans un sens ou un autre est présente *en même temps* (voir Giora, 2002). Le sens propre n'est pas forcément le premier sens par défaut, que viendrait corriger le sens figuré quand le sens propre ne convient pas ou quand l'intention de l'interlocuteur se fait connaître. Le sens figuré est *toujours déjà* là, en parallèle au sens propre, et n'a pas besoin pour intervenir des « préparatifs suffisants » sur lesquels insistait Arnauld. Donc, il est faux, *pace* Arnauld, que « l'idée naturelle des mots se présente d'abord à l'esprit, et qu'elle y [soit] toujours reçue à moins qu'elle ne soit bannie par une créance contraire » (Arnauld, 1666 : II, 2, 167).

Pourtant, la théorie de la réception d'Arnauld et les différents éléments qu'elle comprend – contexte, intentions du locuteur, sens établis des mots, existence préalable d'une métaphore figée ou de symboles – ont du bon. Dans le postmodernisme heideggérien, le *texte* – au sens large – a une certaine

¹² Arnauld dit qu'avant tout il faut avoir la foi : « La première conclusion au contraire que la raison leur fera tirer, est que soit qu'ils voient soit qu'ils ne voient pas le moyen de résoudre ces difficultés, ils doivent demeurer inviolablement attachés à cette foi, qui est confirmée par tant de preuves et environnée de tant de lumières. Et étant ainsi établis sur ce principe immobile, ou ils ne se mettront pas en peine d'en chercher l'éclaircissement, comme ne leur étant pas nécessaire; ou ils le chercheront avec indifférence, et comme une chose dont leur foi ne dépend point » (Arnauld, 1666 : I, 109).

autonomie et présente (exhibe) les critères par lesquels il doit être jugé. Par exemple, lorsqu'on voit un dessin d'enfant, on ne le juge pas de la même manière qu'un dessin d'architecte, qu'un croquis de sculpteur, qu'un tableau de maître. Au fil des années, cette autonomie est devenue dérive : une fois créé, le texte appartient aux lecteurs qui en font à peu près ce qu'ils veulent, le recréant à leur tour, sans grand souci des intentions de son auteur ou, en tout cas, sans exclure d'autres éléments pouvant contribuer à la signification – tel l'inconscient, qu'il soit personnel ou social, ou la nouvelle valeur qu'un texte peut acquérir dans la trame de l'histoire, en perpétuelle « différance¹³ » derridienne. Certains critiques dans le domaine des études culturelles, tel Arild Fetveit, dénoncent les excès de la postmodernité et préconisent un retour à un juste milieu, entre la rigidité d'un Arnauld obsédé par le besoin de défendre un dogme et qui veut forcer une certaine interprétation, et un Arnauld plus détaché et libre, nous indiquant avec perspicacité les écueils que présentent les relations entre les *mots* et les *choses*.

Tout compte fait et malgré leurs failles, les additions de la cinquième édition de la *Logique de Port-Royal* représentent une évolution dans l'épistémologie d'Arnauld. Ce que je veux dire, c'est que, à ma connaissance, Arnauld ne reprendra jamais à son propre compte l'explication un peu extravagante que lui avait offerte Descartes dans sa *Quatrième Réponse* et qu'il semblait avoir acceptée ou, en tout cas, qu'il n'avait pas rejetée à l'époque¹⁴, soit celle selon laquelle le corps du Christ remplace le pain substantiellement : d'une part, en occupant exactement les mêmes positions ou dimensions que le pain *avant* la consécration et, d'autre part, en produisant par conséquent les mêmes surfaces perceptibles. Cette explication, véritable « tour de prestidigitiation épistémologique¹⁵ » (Bourg, 2001 : 139, pour emprunter les mots du chercheur Julian Bourg, a pu satisfaire Arnauld à l'époque, puisqu'il ne s'en plaint pas dans la nouvelle série de lettres qu'il échange avec Descartes huit ans plus tard. Mais le fait qu'il n'y ait jamais recours lui-même, même dans l'ouvrage qu'il compose en 1680 pour défendre la philosophie de Descartes contre l'un de ses

¹³ Le terme est défini dans un entretien de Jacques Derrida avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta; voir Derrida, 1972 : 53-126.

¹⁴ Par exemple, dans une série de lettres échangées en 1648 avec Descartes, quelques années après les *Quatrièmes Objections* de 1640. Voir Descartes, 1953.

¹⁵ En anglais, l'expression utilisée par Bourg est « an epistemological sleight of hand ».

détracteurs¹⁶, me laisse penser qu'il ne l'a pas jugée très convaincante. En fait, il semble plutôt abandonner, au fil des années, l'effort consistant à défendre la compatibilité de la physique cartésienne avec les dogmes religieux. En général, il prend plutôt le parti d'éviter l'analyse et les hypothèses d'explication *physique* du mystère, celui de séparer avec fermeté deux domaines et de refuser toute spéculation et contamination de l'un à l'autre. Il s'en tient sagement à la position qu'il avait déjà exprimée dès les *Quatrièmes Objections*, œuvre de jeunesse :

Je voudrais que notre auteur donnât quelque avertissement [...] que lorsqu'il dit que nous ne devons donner notre créance *qu'aux choses que nous concevons clairement et distinctement*, cela s'entend seulement des choses qui concernent *les sciences*, et qui tombent sous notre intelligence, et non pas de celles qui regardent la foi et les actions de notre vie (Arnauld, *Quatrièmes Objections*, dans Descartes, 1992 : 143)¹⁷.

Dans la cinquième édition de la *Logique*, lorsqu'il a recours à un argument linguistique, Arnauld se départit donc de sa prudence habituelle consistant à se retrancher derrière l'omniscience de l'Église et ses mystères. Bien que cet argument échoue, accordons tout de même à Arnauld le mérite d'y avoir planté les germes du concept très prometteur d'acte de langage sans, hélas, avoir su reconnaître la force illocutoire et performative des paroles du Christ.

Le Dieu d'Arnauld selon Nadler

Mais nous n'avons pas tout à fait fini avec les contradictions qui semblent hanter la pensée d'Arnauld. Il reste celle, défendue par Nadler, concernant le concept de Dieu chez Arnauld. Nadler la considère comme étant à la source d'« une tension formidable au cœur de [sa] théologie philosophique » (Nadler,

¹⁶ *Examen d'un écrit qui a pour titre : Traité de l'essence du corps, et de l'union de l'âme avec le corps contre la philosophie de M. Descartes*, rédigé par Arnauld en 1680, mais publié de manière posthume en 1780; voir Arnauld, 1999.

¹⁷ Dans la *Réfutation*, Arnauld admet que le mystère de la présence réelle « accable et révolte la raison » (Arnauld, 1666 : I, 118), mais n'hésite pas, du même souffle pragmatique, à recourir à la vieille explication sanctionnée officiellement par l'Église et contraire à la physique cartésienne : après la consécration, « des accidents subsistent séparés de leur substance » (143). On notera par ailleurs que c'est encore l'explication offerte par le pape Paul VI le 30 juin 1968 : « Le Christ ne peut être ainsi présent en ce sacrement autrement que par le changement en son corps de la réalité elle-même du pain et par le changement en son sang de la réalité elle-même du vin, seules demeurant inchangées les propriétés du pain et du vin que nos sens perçoivent » (Paul VI, 1968 : 1256-1257).

2008 : 538; ma traduction). Selon lui, Arnauld aurait échoué à comprendre la conséquence radicale de sa démarche, qui consiste à identifier, chez Dieu, volonté et sagesse. Cette identification des deux attributs divins impliquerait, à l'insu même d'Arnauld, que son Dieu est arbitraire et agit *sans raison*. Nadler affirme que la prédilection arnaldienne pour l'unité de la volonté et de la raison divines signifierait que le Dieu d'Arnauld est plus qu'un Dieu dont les actions ne peuvent être entièrement comprises par les humains, comme il arrive à Arnauld de le prétendre. Il serait donc plus qu'un *Dieu caché*. Il serait un Dieu, poursuit Nadler, qui n'aurait *aucune raison* d'agir, mais, au contraire, dont les actions créent des raisons *ex post facto* (voir 536) et constituent, au bout du compte, ce qui est *raisonnable*, dans le cadre d'un système où « le caractère rationnel et raisonnable des façons d'agir de Dieu est la conséquence, et non la cause, de ses volontés » (537).

La critique de Nadler est une attaque menée sur deux fronts. D'abord, ne serait « rationnel » *ex post facto* que ce qui *est* (mais dont Dieu est responsable), du fait même que cet état de chose *est*. Le Dieu de Malebranche, lui, a des raisons de créer le monde : c'est *pour* refléter le mieux possible ses attributs. Le Dieu de Leibniz manifeste également une capacité de juger, car c'est *après* avoir examiné tous les mondes possibles qu'il choisit de créer le meilleur d'entre eux. Seul le Dieu d'Arnauld crée *parce que...* (comme la réponse qu'un parent donne aux « pourquoi? » d'un enfant indocile). Le Dieu d'Arnauld, lui, crée le monde sans être nécessairement mu par une raison quelconque – sans raison, comme ça, dans l'indifférence. Qui plus est, ce Dieu agirait dans cette indifférence à l'insu d'Arnauld, lequel croirait naïvement en sa providence et en l'exercice de sa grâce par des volontés particulières.

Sans ressortir de la boîte de Pandore la question de la création des vérités éternelles, si le Dieu d'Arnauld est *arbitraire*, je voudrais faire remarquer qu'il ne l'est qu'une fois, lors de la création du monde, et sans que la qualité arbitraire de cette activité ne revête nécessairement un caractère péjoratif. Quant à moi, je me range dans le débat du côté du philosophe Aloyse Raymond Ndiaye, qui pense qu'Arnauld, comme Descartes, a accepté que Dieu ait créé les vérités éternelles, mais seulement dans la mesure où il a créé le monde dans lequel elles existent : « Selon Arnauld, Dieu crée des substances. Il ne crée pas des vérités nécessaires. Le monde créé, c'est le monde des substances, le monde des choses » (Ndiaye, 1991 : 355). Ainsi, les vérités éternelles ne sont arbitraires que dans le sens où le langage est arbitraire. Une fois créées, elles ne continuent pas à changer de manière arbitraire et donc irrationnelle, exactement de la même manière qu'une

fois l'usage d'un néologisme établi, il ne change pas de sens toutes les minutes selon la fantaisie d'un tout et chacun, au sein du système dont il n'est qu'un maillon.

J'accorde à Nadler que le fait de dire que les actions de Dieu « créent » leurs propres raisons représente bien plus que celui de dire que les raisons de Dieu ne sont pas transparentes aux humains. Bref, je lui accorde que le fait de trouver les actions de Dieu raisonnables par définition et *ex post facto* peut mener à accepter de manière fataliste et passive les « façons d'agir » de Dieu et de ne pas chercher à changer le monde. Mais heureusement, même sur le plan rationnel, Arnauld a d'autres façons de se satisfaire de la bonté – et donc de la rationalité – de Dieu. Il n'y a pas que coïncidence entre volonté et savoir dans le Dieu d'Arnauld. Il est aussi infini, donc parfait, parfait et irrationnel étant incompatibles. Toutefois, les êtres humains ne peuvent pas comprendre les motifs de Dieu, mais seulement savoir par la raison que l'infinité de Dieu est incompatible avec son irrationalité et celle du monde. Il s'agit là d'un savoir abstrait, né de la tête et non du cœur.

N'oublions pas qu'Arnauld admet, en tant que source de connaissance justifiable concernant tout ce qui a trait à Dieu, les paroles des prophètes, de Jésus et des saints à propos de leur expérience mystique. Ce qu'ils ont dit – non pas en ce qui a trait à la nature, qui restera le domaine de la raison et de la science, mais en ce qui a trait à Dieu – contribue à juste titre, pour Arnauld, à notre concept du Dieu chrétien, à notre idée de Dieu. Le fait que cela ne puisse être qu'une croyance fondée sur une confiance accordée à des personnes jugées saines d'esprit et fiables par de nombreux témoins, également jugés sains d'esprit et fiables, a tout ce qu'il faut pour être... tragique. La dimension *tragique* du Dieu d'Arnauld est au cœur du jansénisme. Les bonnes actions ne garantissent pas au chrétien d'être sauvé, comme le prétendent les jésuites : on le sait par observation! La grâce a un côté arbitraire et semble toucher certains sans que l'on ne comprenne pourquoi. Dieu n'agit pas comme un être humain. Jean Racine a d'ailleurs très bien su traduire le côté tragique du Dieu d'Arnauld dans ses tragédies, qu'Arnauld admirait et soutenait – *Athalie*, par exemple¹⁸.

¹⁸ Racine lui a envoyé *Athalie*, tragédie tirée de l'Écriture sainte qu'« il a aussitôt lue deux ou trois fois avec grande satisfaction » (Arnauld, 1831 : 355).

Conclusions

Au début de cette étude, j'ai identifié des emplois antinomiques du concept d'idée chez Arnauld, par exemple quand il prétend que les aveugles n'ont pas l'idée de la couleur, alors qu'ils sont parfaitement capables d'utiliser ou de comprendre les mots faisant référence aux couleurs, de même que tous ceux qui comprennent et utilisent le mot « Dieu » en ont nécessairement une idée, même si celle-ci n'est que confuse et éloignée du concept chrétien de Dieu. Ces contradictions sont symptomatiques des déficiences du système philosophique des idées d'Arnauld. Les « idées » sont pour Arnauld ce qu'est la « substance » pour Locke – « something, I know not what ». Arnauld sait ce que les idées ne sont pas : elles ne sont pas vues en Dieu et elles ne sont pas des êtres intermédiaires à la Malebranche, mais elles ont néanmoins une existence. Nous avons chez Arnauld un empiètement de l'ontologie sur l'épistémologie qui en signe l'échec à long terme. Les mots ne sont pas, tout compte fait, les signes de nos pensées.

J'ai essayé de montrer que le concept de Dieu d'Arnauld était tributaire de deux traditions : l'une rationnelle et l'autre, communautaire et historique. Ce dont Arnauld est perpétuellement et douloureusement conscient – contrairement, justement, aux optimistes Leibniz et Malebranche –, c'est que l'existence abstraite et désincarnée de Dieu peut certes être déduite par la raison grâce aux preuves traditionnelles (qu'il ne remet d'ailleurs jamais en question), mais que Dieu est connaissable en tant que Dieu chrétien et personnel uniquement par la foi. La foi, forme hyperbolique du rationalisme, consiste à donner du poids à l'expérience mystique de ses prochains : c'est tragique!

Il y a toutefois des tensions entre les différentes parties de la théorie de la communication tendancieuse qu'Arnauld met en place. Sa défense de la présence réelle échoue : la primauté du littéral n'existe pas. Néanmoins, chez Arnauld, la vérité n'est jamais simple correspondance entre une proposition et la réalité, mais est plutôt reliée à la certitude établie par un processus de réflexion communautaire et historique, véritable échange d'objections et de réponses dont les ajouts à la cinquième édition de la *Logique* constituent encore un exemple. Enfin, il comprend et met en valeur le fait que de ne pas croire en la présence réelle serait remettre en question non pas une seule des croyances de l'Église catholique, mais *toutes* ses croyances en même temps, puisqu'il s'agit là d'une

croyance fondamentale¹⁹. Ce qu'Arnauld perçoit avec perspicacité, c'est que le système des croyances religieuses, comme le système du langage, est transmis entre les générations sur une base de confiance, et que les croyances qui en forment la trame sont interdépendantes. Comme le dira Wittgenstein bien plus tard, apprendre à utiliser *un seul* mot d'une langue c'est apprendre toute la langue dont ce mot fait partie²⁰. Questionner la présence réelle, selon Arnauld, c'est mettre en doute tous les articles de foi de l'Église et son histoire, c'est-à-dire sa tradition. Remettre en question *un seul* dogme de l'Église, c'est se convertir à une autre religion.

Il n'est pas sans intérêt pour conclure de voir où en est de nos jours la réflexion sur l'eucharistie et la présence réelle. Dans son bilan sur la question, Fergus Kerr rapporte la position du philosophe contemporain Michael Dummett sur l'intelligibilité de la doctrine eucharistique²¹. Celui-ci estime, faisant écho à Arnauld sur ce point, qu'il est impossible de défendre la présence réelle séparément des autres dogmes de l'Église, tels que l'Incarnation et La Trinité, en invoquant des théories physiques pouvant à la rigueur faire avaler le mystère de l'eucharistie, mais qui s'effondreraient s'ils étaient appliquées aux autres dogmes.

Même une approche « transignificative », du genre de celle adoptée par le philosophe-théologien catholique Herbert McCabe, n'échapperait pas à la critique acerbe de Dummett, qui juge que la signification d'un mot n'est pas uniquement déterminée par l'usage qu'en font les membres d'une communauté. L'usage d'une pièce de monnaie en détermine le sens, certes. Mais il n'en est pas de même pour un élément de vaisselle utilisée comme cendrier par un groupe de personnes. Pareillement, si un chien de berger devient berger par suite du dressage qu'il reçoit à cette fin, tout animal ne devient pas chien en étant traité comme un chien. Par la même occasion, le fait que le pain et le vin de

¹⁹ « Il ne faut pas s'imaginer aussi que la religion chrétienne se soit établie en prouvant en particulier tous les articles de la foi qu'elle propose. Ceux qui l'ont plantée se sont acquis créance par leurs miracles, & par la sainteté de leur vie. Ils ont prouvé Jésus-Christ par les prophéties, & ensuite ils ont fait recevoir sa religion toute entière avec tous les dogmes qui la composent, non par voie de discussion, mais par voie d'autorité, sans s'arrêter à l'explication particulière de chacun de ses articles » (Arnauld, 1666 : I, 131-132).

²⁰ Par exemple, dans Wittgenstein, 1969.

²¹ On lira une discussion très intéressante des positions d'Anscombe et Dummett dans Kerr, 1999. Il y cite par exemple Dummett, 1987.

l'eucharistie soient considérés d'un commun accord par la communauté chrétienne comme le corps et le sang du Christ n'en change pas *la nature* pour autant, car autrement, insiste Dummett, des personnes athées seraient également obligées d'en accepter ce sens sacré. Selon Dummett, seule la foi peut, pour les chrétiens, unir le sens de tous les mystères sans « incohérence conceptuelle » ou adhésion à une « notion décadente de la substance », telle que celle que l'on trouve chez les scolastiques. Malgré ses défauts allégués, l'interprétation offerte par McCabe, qui situe le phénomène quelque part entre les deux extrêmes que représentent le symbolisme calviniste et la transformation chimique du pain en corps qu'exige la présence réelle d'Arnauld, contribue de manière utile au débat subtil de la présence réelle. Je le cite donc en dernier mot. Dans l'interprétation symboliste de l'eucharistie, le pain n'est guère plus qu'un crucifix ou un tableau représentant une scène religieuse. Mais dans l'interprétation de McCabe, le pain et le vin se transforment « substantiellement » en moyens de communication, par le commun accord que lui prêtent les fidèles au sein d'une communauté. Dans une métaphore, il n'y a qu'une relation de ressemblance entre deux termes – le corps du Christ comme nourriture spirituelle. Dans le sacrement de la communion, il y a plus. Il s'y joue une activité de *transformation linguistique* – McCabe parle d'une « transformation de notre langage » et de la création d'un nouveau langage, celui de la communauté de l'Église²².

Bibliographie

- Arnauld, Antoine (1666). *La Perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie avec la Réfutation de l'écrit d'un ministre contre ce traité*, 4^e éd. Paris : Charles Savreux.
- Arnauld, Antoine (1831). « Lettre d'Antoine Arnauld, docteur de Sorbonne, à Despréaux qui lui avait envoyé la tragédie d'*Athalie* (de Bruxelles, 10 avril 1691) ». In Jean Racine, *Œuvres*, t. 3 : 355. Strasbourg, Treuttel et Würtz, 1831.

²² « I want to make it clear that when we talk of meaning we don't necessarily mean "standing for" » (McCabe, 2005 : 120); « To say that something is a sign or symbol – i. e. has meaning – does not imply that it stands for or stands instead of something else. To have meaning is to have a role in the business of living. Communication is the sharing of a common world of meanings. [...] Just as the meaning of an English word depends on its use in the community and not merely on my whim, so the sacraments depend for their meaning (for the presence of Christ in them) on their role in the Christian community » (128-129).

- (1999), *Examen du traité de l'essence du corps contre Descartes*, texte revu par Emmanuel Faye. Paris : Fayard.
- (1992), *Réflexions sur l'Éloquence des prédicateurs*. Genève : Droz.
- et Pierre Nicole (1970). *La Logique ou l'art de penser*. Paris : Flammarion.
- Bourg, Julian (2001). « The Rhetoric of Modal Equivocacy in Cartesian Transubstantiation ». *The Journal of the History of Ideas* 62 (1) : 121-140.
- Derrida, Jacques (1972). *Positions*. Paris : Éditions de Minuit.
- Descartes, René (1992). *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*, éd. par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris : GF-Flammarion.
- (1953). *Correspondance avec Arnauld et Morus*, trad. et éd. par Geneviève Lewis. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Dummett, Michael (1987). « The Intelligibility of Eucharistic Doctrine ». In *The Rationality of Religious Belief: Essays in honour of Basil Mitchell*, dir. par Abraham et Steven W. Holzer : 231-262. Oxford : Clarendon Press.
- Fetveit, Arild (2001). « Anti-Essentialism and Reception Studies : In Defense of the Text ». *International Journal of Cultural Studies* 4 (2) : 173-199.
- Foucault, Michel (1970). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- Giora, Rachel (2002). « Literal vs. figurative language : Different or equal? ». *Journal of Pragmatics* 34 : 487-506.
- Kerr, Fergus (1999). « Transubstantiation after Wittgenstein ». *Modern Theology* 15 (2) : 115-130.
- Lamy, Bernard (1998) *La rhétorique ou l'art de parler*. Paris : Presses universitaires de France.
- McCabe, Herbert (2005). *God Matters*. London : Continuum Books.
- Nadler, Steven (2008). « Arnauld's God ». *Journal of the History of Philosophy* 46 (4) : 517-538.
- Ndiaye, Aloyse Raymond (1991). *La philosophie d'Antoine Arnauld*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Paul VI (1968). « Credo du peuple de Dieu : profession de foi solennelle ». *La documentation catholique* 65 : 1256-1257.
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *The Blue and Brown Books*. Oxford : Basil Blackwell.